



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Le signe de la Médina. La morphologie urbaine selon Roberto Berardi

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Le signe de la Médina. La morphologie urbaine selon Roberto Berardi / Privitera, F., Métalsi, M.. - STAMPA. - (2016), pp. 1-224.

Availability:

The webpage <https://hdl.handle.net/2158/1054545> of the repository was last updated on 2017-01-09T10:03:58Z

Publisher:

DIDApres

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

FRANCESCA PRIVITERA
MOHAMED MÉTALSI

Le signe de la Médina

*La morphologie urbaine
selon Roberto Berardi*

études
euro-méditerranéennes
ém



études **euro-méditerranéennes**

La série de publications scientifiques **Études Euro-Méditerranéennes** a le but de diffuser à l'échelle internationale les études et les recherches résultant de la coopération entre l'Ecole d'Architecture, de Design et Urbanisme de l'Université Euro-Méditerranéenne de Fès et le Département d'Architecture de l'Université de Florence.

Chaque volume est soumis à une procédure d'acceptation et d'évaluation qualitative fondée sur l'examen par les pairs, et confiée au Comité scientifique de rédaction du Département d'Architecture.

Toutes les publications sont également en libre accès sur le Web, pour promouvoir non seulement leur diffusion mais aussi une évaluation ouverte à l'ensemble de la communauté scientifique internationale.

Le Département d'Architecture de l'Université de Florence promeut et soutient cette collection pour apporter une contribution à la recherche internationale sur ce projet, à la fois sur le plan théorico-critique et opérationnel.

études **euro-méditerranéennes**

FRANCESCA PRIVITERA
MOHAMED MÉTALSI

Le signe de la Médina

*La morphologie urbaine
selon Roberto Berardi*



La publication a fait l'objet d'une procédure d'acceptation et d'évaluation qualitative fondée sur l'examen par les pairs et confié par le Comité scientifique du Département DIDA. Toutes les publications du Département d'Architecture DIDA sont en libre accès sur le web, afin d'encourager la lecture et l'évaluation ouverte à l'ensemble de la communauté scientifique internationale.

Sous la direction de : Saverio Mecca DIDA Dipartimento di Architettura
Università degli Studi di Firenze, Italy

Comité scientifique : Elisabetta Benelli, Marta Berni, Stefano Bertocci, Giulio Giovannoni, Fabio Lucchesi, Pietro Matracchi, Marco Tanganelli, Maria Chiara Torricelli, Ulisse Tramonti, Corinna Vasic, Mariella Zoppi

Référence photographique

Roberto Berardi : pp. 194-223

Marilù Cantelli : pp. 24-25, 28-29, 31, 34, 39, 144

Riccardo Gizdulich : p. 192

Domenico Viggiano : pp. 14, 49-50

Hicham Tazi : pp. 66, 78, 86, 90, 93, 96, 112

Les auteurs remercient

- Marilù Cantelli pour avoir permis la publication de ses photographies prises à Tunis.
- Margherita Ciacci Berardi pour sa généreuse disponibilité.
- Gianna Frosali Responsable du Service des Archives de la Bibliothèque de Sciences Technologiques-Architecture.
- Franco Gizdulich pour sa courtoisie.
- Lotfi Houcine pour le plan de la médina de Fès.
- Hicham Tazi pour avoir permis la publication de ses photos prises à Fès.
- Domenico Viggiano, Secrétaire Général de l'Académie du Dessin de Florence, pour avoir permis la publication de ses photos prises dans le bureau de Roberto Berardi.

Traduction de l'italien

Elena Mandozzi

Laboratorio

Comunicazione e Immagine

Dipartimento di Architettura Università degli Studi di Firenze

design graphique Susanna Cerri

en collaboration avec Letizia Dipasquale

© 2016

DIDAPRESS

Dipartimento di Architettura

Università degli Studi di Firenze

via della Mattonaia, 14 Firenze 50121

ISBN 9788896080580



Imprimé sur papier de cellulose pure Fedrigoni X-Per

ELEMENTAL
CHLORINE
FREE
GUARANTEED



SOMMAIRE

Préface	8
Mostapha Bousmina et Saverio Mecca	
Le signe de la médina	14
Francesca Privitera	
Lecture de la médina de Fès : essai d'anthropologie urbaine	66
Mohamed Métalsi	
Lecture de la ville, la médina de Tunis	144
Roberto Berardi, édité par Francesca Privitera	
Atlas iconographique	192
édité par Francesca Privitera	

AVANT DE REJOINDRE UNE VILLE
INCONNUE, LE CONTACT LE PLUS FACILE
AVEC ELLE PROVIENT D'UN PLAN ET DES
INDICATIONS D'UN GUIDE [...]

AVANT DE RENTRER DANS LA VILLE,
AUTANT EFFILOCHÉE ET RÉPANDUE
QU'ELLE SOIT, CE QUI FRAPPE
IMMÉDIATEMENT L'ŒIL EST UN PHÉNOMÈNE
PHYSIQUE : L'ALTÉRATION DES MATÉRIAUX
DU TERRITOIRE CONCERNÉ ET LA NATURE
LIMITÉE DE LA MODIFICATION. CE QUI
RESTE EXCLU DE CETTE ALTÉRATION
ENTRAÎNE BEAUCOUP DE NOMS ; LA
MODIFICATION, ELLE, UNE SEULE :
VILLE.

POURSUIVANT NOTRE VOYAGE DANS LA
DISTANCE QUI SE DRESSE ENTRE NOUS ET
LA VILLE, DANS LEQUEL NOUS SOMMES

INCLUS, NOUS AVONS DÉJÀ PARCOURU UN
UNIVERS DE SIGNES. NOUS AVONS DÉJÀ
DISTINGUÉ, DANS L'ORGANISATION
NATURELLE, LES SIGNAUX
D'INTERVENTION DE NOTRE ESPÈCE.
[...] DE SIGNE EN SIGNE, DE RÉFÉRENCE
EN RÉFÉRENCE, DE PASSAGE EN
PASSAGE, NOUS ARRIVONS À LA FIN DU
VOYAGE. BIEN SÛR, DANS D'AUTRES
DIRECTIONS SIFFLENT D'AUTRES
VOIES ; MAIS AUTOUR DE CE QUI
NOUS APPARAÎT, FAITE DE SA MÊME
PRÉSENCE, UNE CONVERGENCE EST CRÉÉE,
ELLE ÉTABLIT SES HIÉRARCHIES,
FORMES APPARENTES DE RELATIONS
ENCORE MÉCONNUES, EN DÉPLOYANT LES
ICÔNES DE NOUVEAUX SENS.
NOUS SOMMES ARRIVÉS DANS UNE VILLE ...

Roberto Berardi, *Esperienza della città, parte prima*, 1969



PRÉFACE

Mostapha Bousmina, *President de l'Université Euro-Méditerranéenne de Fès*
Saverio Mecca, *Directeur du Département d'Architecture, Université de Florence*



Vue sur la
médiina de Fes
aujourd'hui

L'espace méditerranéen a une histoire riche, fluctuante et extrêmement féconde ayant tant donné au monde en savoirs et savoir-faire. Il est à la fois zone de paix, de rencontre et d'échange, mais aussi espace de confrontation, historiquement dominé par des conquêtes, des guerres et des empires et par un mélange de peuples, de cultures et de civilisations multiples. La Méditerranée d'aujourd'hui est le résultat de cette histoire aux multiples facettes et confluences.

La nouvelle École EuroMed d'Architecture, de Design et d'Urbanisme, EM|ADU co-créée par l'Université EuroMed de Fès (UEMF) et l'Université de Florence, puise ses fondements des richesses culturelles, patrimoniales et civilisationnelles des peuples de la Méditerranée. En plus d'une formation hybride de très haut niveau alliant la compétence en architecture, en design, en urbanisme et en ingénierie, l'École ambitionne d'instaurer un cadre de recherche unique s'inspirant du patrimoine matériel et immatériel régional commun, des savoirs et des savoir-faire des différentes contrées de la Méditerranée. A l'image de son histoire unique et complexe construite à travers le temps à partir de la culture et des influences mutuelles, l'objectif est d'œuvrer pour une combinaison et un mariage intelligents de ces savoirs avec une vision d'innovation et de créations nouvelles.

Le Département d'Architecture de l'Université de Florence jouit d'une longue tradition d'études et de recherches sur la culture architecturale et urbaine dans la région euro-méditerranéenne ; à la fois dans le design, l'architecture et la planification urbaine, et dans la mise en valeur du patrimoine architectural et culturel.

L'accord de coopération culturelle et scientifique entre l'Université de Florence et l'UEMF pour la création d'EMADU – conclu conformément à la Déclaration conjointe des Ministres de l'Enseignement Supérieur du Maroc et de l'Italie – vise à contribuer, sous l'angle académique et culturel, à la construction de l'intégration régionale dans un domaine qui conditionnera l'espace Euro-Méditerranéen de demain et l'évolution des peuples de la région au sein de cet espace.

EMADU a décidé, sous l'impulsion du Département d'Architecture de l'Université de Florence, de lancer une série spéciale d'études et de recherches sur la Méditerranée, « études euro-méditerranéennes », qui représente, d'un point de vue scientifique, l'orientation culturelle de la nouvelle Ecole.

Le volume « Le signe de la Médina : la morphologie urbaine selon Roberto Berardi » ouvre cette série avec la contribution de Francesca Privitera, chercheuse du Département d'Architecture de Florence et de Mohamed Métalsi, Doyen de la Faculté Euromed des Sciences Humaines et Sociales de l'UEMF. Ce volume inaugure à la fois l'activité scientifique de l'Ecole et la mission de l'Université EuroMed de Fès, en offrant une réflexion autour du thème central du discours sur la conception architecturale de la ville. L'occasion en est la réédition de l'étude sur la morphologie urbaine de la Médina de Tunis réalisée par Roberto Berardi, architecte florentin et auteur dans les années soixante d'une interprétation innovante et éminemment interdisciplinaire, sur les origines et la structure de la ville arabo-musulmane et en particulier de la Médina de Tunis. La publication de son étude après presque cinquante ans, accompagnée des essais de Francesca Privitera et de Mohamed Métalsi, ouvre, au sein de la série « études euro-méditerranéennes », le dialogue sur l'identité Méditerranéenne, sur ses origines, et sur les raisons de la prédominance de son patrimoine et de son évolution.



et page suivante

**Vue sur la
médina
de Tunis
aujourd'hui**









Francesca Privitera



Intérieur
du bureau
de Roberto
Berardi
dans la via
dei Servi à
Florence

Le chemin de Roberto Berardi

De Milan à l'Afrique du Nord

Roberto Berardi a été un intellectuel polyvalent, un architecte, un urbaniste, un poète et un essayiste, un artiste, un promoteur d'événements culturels. Il était ouvert à la connaissance interdisciplinaire, à la connaissance profonde de la culture islamique, imprégné tant de la culture italienne que de la culture française : dans le premier cas grâce à la génétique, dans le deuxième par affinités électives.

Né à Milan en 1937, il a passé son enfance et son adolescence entre la Lombardie et la Ligurie, et est enfin arrivé à Florence pour aller à l'université. Il s'est inscrit à la Faculté d'Architecture, élève d'Edoardo Detti et Ludovico Quaroni¹. Ces derniers l'ont amené, en juillet 1963, à l'obtention de son diplôme avec un mémoire en urbanisme.

L'enseignement du charismatique architecte romain, arrivé à la Faculté d'Architecture de Florence en 1956 et protagoniste des expériences italiennes les plus progressistes de planification, constitue une empreinte cruciale dans la formation du jeune Berardi : d'abord pendant ses années d'université, puis au cours de la collaboration avec le duo De Carlo-Quaroni dans leur cabinet à Tunis.

Quaroni partage, avec ceux qui étaient rassemblés autour d'Adriano Olivetti et de l'INU (Institut National d'Urbanisme), y compris Edoardo Detti, une vision de la culture urbaine engagée socialement et éthiquement, une vision ouverte à la connaissance de disciplines à cette époque encore peu explorées en Italie, comme la sociologie, la géographie, la démographie.

Des enseignements de Ludovico Quaroni, Berardi en tire l'attitude à l'interprétation de l'espace urbain.

¹ Ludovico Quaroni est muté, en 1956-1957, de la Faculté d'Architecture de Rome à la Faculté d'Architecture de Florence, où il restera jusqu'en 1963.

Désireux de révéler ses liens latents, Berardi pénètre au-delà de la découverte de la logique géométrique, condition préalable à l'étude de la ville, il abouti à la recherche des racines les plus profondes de la genèse de l'espace urbain. Des racines qui, comme Quaroni l'explique à ses étudiants, se trouvent dans les traditions, les coutumes et les habitudes des différentes cultures (Cusmano, 2007).

À cet effet, les cinq années passés en Tunisie (1964-1969) dans le Bureau De Carlo-Quaroni d'abord, puis à l'Atelier d'Urbanisme de l'Association de Sauvegarde de la Médina (ASM), ont offert à Berardi la possibilité d'un perfectionnement professionnel mais aussi un « laboratoire » important pour tester certaines hypothèses de recherche. Retourné en Italie, Berardi se stabilise à Florence, où, jusqu'en 1975, il mène une activité d'enseignement et, en parallèle, une étude de recherche.

L'autorité obtenue par Berardi comme profond connaisseur de l'espace arabo-musulman, le ramènera en Afrique du Nord en 1979 en tant que conférencier lors de différentes occasions. Tout d'abord en Algérie, pour animer un séminaire à l'EPAU d'Alger (Ecole Polytechnique d'Architecture et d'Urbanisme) (FRB, n. 279), puis en Tunisie, à Mahdia, en ayant été nommé président de la conférence *L'architecture Arabe et les structures des Médinas au Maghreb*, à l'ASMM (Association de Sauvegarde de la Médina de Mahdia) (FRB, n. 279).

A partir de 1975, Berardi consacre son activité exclusivement à la recherche et à l'enseignement universitaire. Jusqu'en 1980, il est à l'Institut d'Architecture et d'Urbanisme de l'Université de Bologne, d'abord comme professeur adjoint à la chaire d'Architecture Technique, puis en tant que professeur titulaire de l'enseignement d'Histoire de l'Architecture et de l'Urbanisme, et enfin, de 1983-2008, à la Faculté d'Architecture de l'Université de Florence, d'abord comme professeur adjoint, puis comme professeur titulaire au Département de Composition Architecturale.

Les supports biographiques nord-africains expliquent en grande partie la personnalité de Roberto Berardi.

La rencontre avec le monde arabe et la culture française est éblouissante. La période tunisienne est cruciale pour la définition de son profil d'architecte et essayiste, en tension continue entre les différentes disciplines : l'architecture, l'histoire, la philosophie, la sociologie et l'ethnologie.

Arrivé en Tunisie comme un jeune architecte en formation, après cette expérience professionnelle et humaine intense, il repartira avec un profil d'architecte et érudit indépendant.

Les années passées dans la capitale tunisienne sont le fondement de l'approche origi-

nale multidisciplinaire² qui a caractérisé une grande partie de ses activités de recherche, visant à un approfondissement constant de la conception de l'espace dans l'environnement islamique. Cette méthodologie, développée au cours de l'étude de la Médina de Tunis, sera ensuite vérifiée par Berardi avec l'étude d'autres villes d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, de Fès à Alep, et enfin adaptée, en partie, à l'étude de certains centres médiévaux italiens, comme Capri et Florence.

Mais la parenthèse tunisienne explique aussi, de manière plus ou moins directe, les différentes formes, celles écrites et celles d'art graphique, avec lesquelles Berardi se manifeste.

Il n'y a pas de connexion explicite entre les différents arts où il s'exprime, ni une référence directe entre les essais sur l'architecture et l'urbanisme, les poèmes et les sérigraphies sur verre. L'écriture et les arts visuels sont des langues différentes à travers lesquelles Berardi se manifeste. Ils ne sont pas la traduction de l'autre, mais sont profondément interconnectés, au point que parfois, il est difficile de dire, en lisant ses écrits, s'il s'agit de l'architecte ou le poète qui parle ; en observant ainsi les *Arazzi di vetro*³, on observe la rencontre et la fusion des souvenirs de marbre incrusté de l'antiquité tardive et la pré-renaissance avec les ornements arabo-musulmans et la calligraphie islamique, où la physionomie de l'artiste traduit celle de l'érudit.

En Afrique du Nord

Nous avons vu que Roberto Berardi arrive en Tunisie en avril 1964, après avoir soutenu à Florence, un peu plus d'un an auparavant, son mémoire en architecture avec Ludovico Quaroni. Ce dernier propose au jeune architecte de faire partie du *Bureau d'Etudes De Carlo-Quaroni Urbanistes-conseil italiens auprès au Secrétariat d'Etat aux Travaux Publics et à l'Habitat (SETPH)*⁴, créé à Tunis en 1960 par la volonté du Ministère des Affaires étrangères italien.

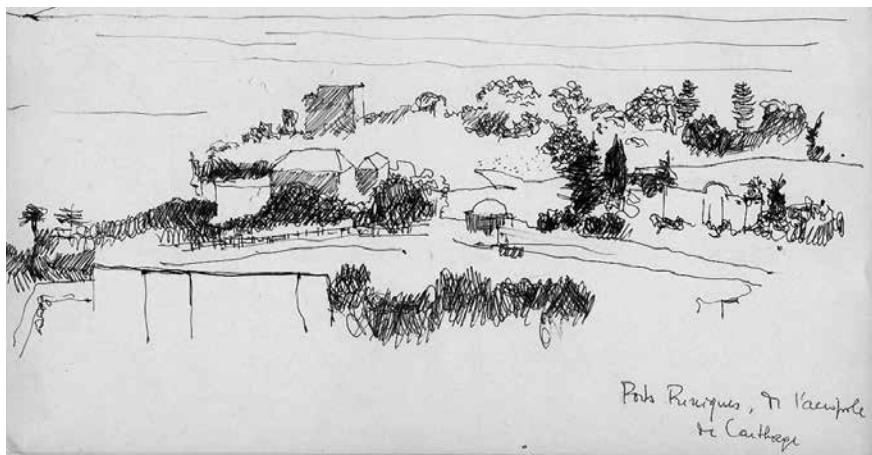
Berardi réside sur la côte, dans les Ports Puniques de Carthage. Ici, un autre architecte de la Faculté d'Architecture de Florence viendra l'année suivante pour y rester jusqu'en 1968 : il s'agit de Riccardo Gizdulich, appelé par le gouvernement tunisien au nom du Ministère

² On le mentionne ici parce que, en ce sens, exemplaire est la conception de la Conférence Internationale *Il mito e lo spazio il luogo del mito ; le mythe et l'espace le lieu du mythe*, 16-17-18 janvier 1986, Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria », qui a vu la participation, entre autres, de Francesco Adorno, Luciano Canfora, Marcel Detienne, Giuseppe Galasso, Antonino La Penna, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Michel Serres, dont le travail *Rome, le livre des fondations* a été traduit par Berardi pour l'éditeur florentin Hopefulmonster en 1991 (FRB, 84-94-288).

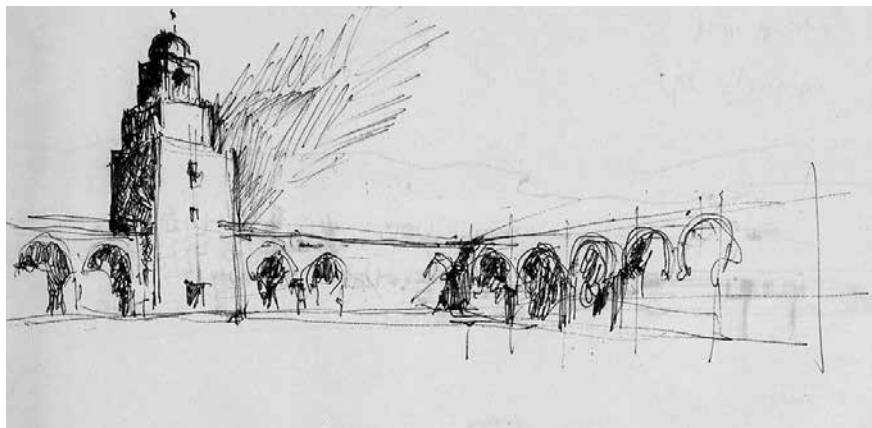
³ *Arazzi di vetro* (en fr. *Tapiserie en verre*, ndt), c'est le nom que Berardi attribue à ses œuvres graphiques gravées sur verre.

⁴ Massimo Amodè, Renzo Consiglio, Giancarlo Vosa font également partie du Bureau (Bonifazio, 2015).

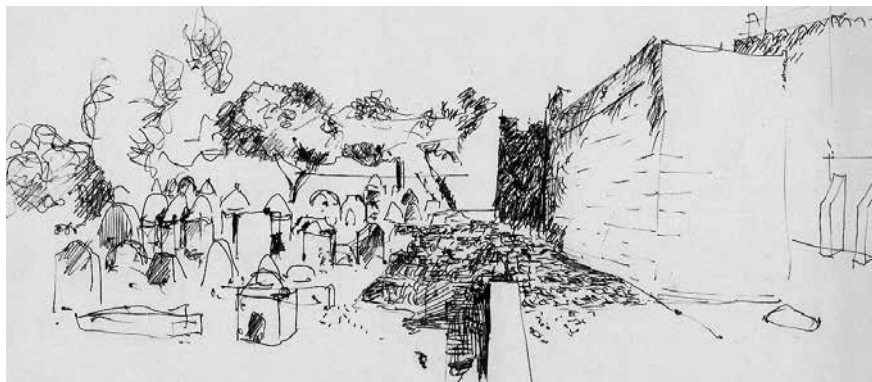
➔
R. Berardi,
 Ports puniques
 depuis l'Acropole
 de Carthage,
 stylo sur papier,
 s.d.



➔
R. Berardi,
 La Grande
 Mosquée
 stylo sur papier,
 s.d.



➔
R. Berardi,
 Cimetière de
 Kairouan,
 stylo sur papier,
 s.d.

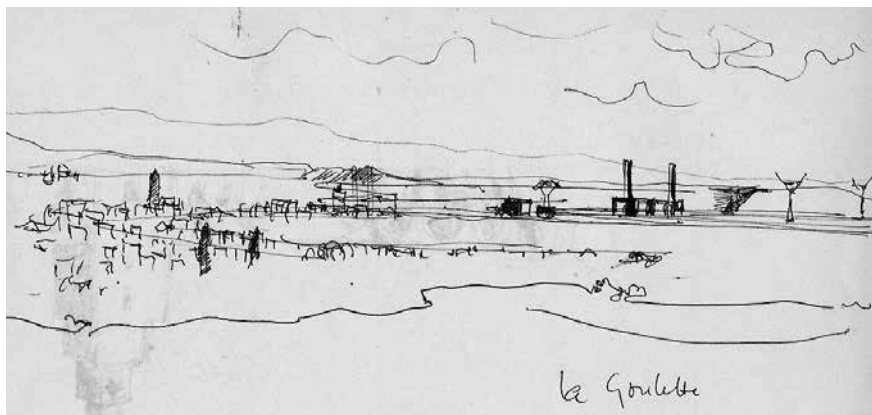


des Affaires étrangères grâce à son expérience reconnue et bien établie dans le domaine de la restauration archéologique et architecturale.

Dans le Bureau d'études des urbanistes italiens, Berardi travaille aux projets de rénovation de la ville de Tunis, commandés, via le Ministère des Travaux Publics, par le leader Habib Bourguiba qui avait conduit la Tunisie à l'indépendance (proclamée le 20 mars 1956) du Protectorat français. Les projets ci-après engagent Berardi dans cette période : l'achèvement du Schéma Directeur du Grand Tunis, le Projet du Centre du Gouvernement de la République Tunisienne à la Kasbah de Tunis, le projet pour la Transformation de l'avenue Bourguiba, les projets d'Agencement de la Gare Ferroviaire, de la Gare Routière, du Parc El-Djellaz et de la Place du Leader, les Plans d'Aménagement de détail pour la rénovation de la zone connue comme La Hafsia et pour le développement de nouveaux logements dans le Quartier El Gorjani, les Schémas Directeurs des villes de La Marsa et de Carthage, et pour cette dernière le Plan d'Aménagement de détail du District Yasmina-Byrsa (FRB, n. 344). Les projets urbains et architecturaux développés dans ces années sous la direction de Quaroni et De Carlo, sont l'occasion, pour le jeune architecte, d'expérimenter et de mettre en pratique ce qu'il a appris au cours des années d'études universitaires et de vérifier également dans quelle mesure les théories et les pratiques urbaines des années 1950 et 1960 sont applicables à la complexité politique, sociale et culturelle d'un pays qui vient d'acquiescer son indépendance (FRB, n. 344). La collaboration dans les activités du groupe De Carlo-Quaroni fournit également une opportunité pour une première approche à la Médina de Tunis, à l'occasion des projets pour *La Hafsia* et la *Kasba*. La médina a également été, entre 1961 et 1963, le sujet d'une évaluation initiale menée par l'équipe italienne (Bonifazio, 2015). Berardi plonge alors dans l'écoute de la ville. L'architecte a peu de familiarité avec la communauté italienne « vitale et festive » (Berardi, 2004, p. 88) de la capitale tunisienne ; il préfère s'intéresser à la ville arabe et à son peuple, commençant à subir la lente « séduction et persuasion » (Berardi, 2004, p. 88) de la Médina de Tunis, à cette époque dans des conditions de dégradation totale.

Le noyau d'origine arabe, abandonné par ses habitants traditionnels ayant préféré se déplacer dans les districts plus récents, est devenu l'asile de l'immigration rurale, presque intact dans son architecture, mais depuis longtemps menacé par les visions urbaines grandiloquentes de Habib Bourguiba. Ce dernier voulait le démolir pour ouvrir, à l'intérieur, un axe monumental reliant la résidence présidentielle de Carthage à la Kasbah de Tunis, où le nouveau Centre du Gouvernement devait naître (Berardi, 2004).

Quaroni s'est « farouchement opposé » (Berardi 2004, p. 92) au projet rhétorique imaginé par le Président. La Médina de Tunis a finalement été protégée, grâce à l'attention mani-



➔
R. Berardi,
La Goulette
depuis l'Acropole
de Carthage,
stylo sur papier,
s.d.

page suivante
R. Berardi,
Djebel Ressas,
stylo sur papier,
s.d.

festée pour ce patrimoine par le Ministère du Tourisme en mai 1963, qui avait mis en avant une norme dont le respect était toujours menacé par la volonté de renouvellement de Bourguiba.

Le danger de la perte du patrimoine culturel unique de la Médina de Tunis a été écarté grâce à la fondation, en juin 1967, de l'Association de Sauvegarde de la Médina (ASM) par la volonté du Gouverneur de Tunis, Hassib Ben Hammar.

L'ASM de Tunis bénéficie du travail des jeunes chercheurs et professionnels ayant des compétences différentes, historiens, sociologues, architectes, de différentes nationalités, français, tunisiens, italiens, dont, outre Berardi, Marilù Cantelli, elle aussi jeune diplômée à la Faculté d'Architecture Florence.

Le groupe d'étude, coordonné par le tunisien Jellah Ben El Kafi, (FRB, n. 105.3) s'est engagé dans un travail d'analyse complexe et multidisciplinaire de la médina.

En avril 1968 Ben Hammar, président de l'ASM, demande à Roberto Berardi de travailler auprès de l'Atelier d'Urbanisme de l'ASM en tant que Directeur Technique. Son rôle dans l'association est clair :

Le Président de l'Association pour la Sauvegarde de la Médina, engage M. BERARDI Roberto, domicilié en Italie : [...] à titre exceptionnel, en qualité d'urbaniste, pour être affecté à l'Atelier d'Urbanisme de l'Association Sauvegarde de la Médina. Ses titres exacts étant : Architecte, Urbaniste en Chef (FRB, n. 80).

Au sein de l'Atelier d'Urbanisme, Berardi coordonne et dirige : le relevé intégrale de la médina à l'échelle 1:250, l'analyse des structures, l'analyse des activités productives, l'analyse de la population résiduelle traditionnelle, des populations immigrées et de



leur chemin au sein des organes composant le tissu de la ville. Mais c'est principalement l'étude de la morphologie de la médina qui engage l'architecte jusqu'en avril 1969, l'année de son retour en Italie (FRB, n. 344).

Il s'agit d'une étude morphologique conduisant à identifier les types et les combinaisons propres à la ville arabo-musulmane.

Berardi se rapproche de la culture arabo-musulmane en raison de sa curiosité de découvrir une autre civilisation (Berardi, 2004). Il est animé par un désir intense de connaissance et compréhension, au sens étymologique du terme, d'une culture inconnue.

Il se rapproche de cette civilisation, totalement nouvelle pour lui, d'abord grâce à l'étude des livres, comme il avait été habitué à l'université. Le jeune architecte se rend donc souvent à la *Bibliothèque Publique de Tunis*. La réinterprétation des sources et des textes publiés devient bientôt l'objet d'une évaluation approfondie, menée grâce à l'étude « sur le terrain » de Tunis ; d'abord lors de la préparation des grands plans de rénovation urbaine, puis à l'occasion de l'étude du centre historique de la capitale, ainsi que lors des discussions animées avec le maître Quaroni, puis avec ses collègues de l'ASM.

Loin de toute fascination de type « orientaliste », une fois arrivé en Tunisie, Berardi découvre une sorte de *pietas* (que nous retrouvons dans ses descriptions des paysages maghrébins), vers une société qui est victime du colonialisme, et non pas une société réanimée pas la récente indépendance, comme il avait pu imaginer en venant d'Italie (Berardi 2004). Au contraire, cette société semble être victime à la fois de l'autoritarisme du son nouveau leader et de la consommation de masse provenant de la culture occidentale.

Le récit de ces endroits est envahi par un sentiment de douleur et de solitude, par le

contraste entre un passé maintenant perdu, mais aux racines profondes, et un présent bruyant et boulimique. Dans son essai *Hergla, Novembre, Metamorfosi*, publié dans la revue « Necropoli », la critique de Berardi, qui vient de rentrer de la Tunisie, est évidente :

Hergla dort sur le dessus de sa colline, d'un sommeil attaché à sa préhistoire.

Des traces de Rome sont présentes dans le sable et dans la mer. Plus étrangères que moi, plus lointaines du mythe le plus loin, elles ne sont même plus des cendres. Aucun œil ne les reconnaît. Elles n'existent plus. Hergla dort sur sa colline de sa mort qui n'a pas de fin (Berardi, *Esperienza della città* (2), 1969, p. 30).

Quoi qu'il en soit, je me suis aperçu qu'une fois de plus la culture de l'Ouest a blessé, coupé, et perdu plus qu'elle a sauvé. Que dans son saut hystérique sur les rives les plus lointaines à sucer et à abandonner, à dévorer et frapper, elle a creusé elle-même avec les questions les plus angoissantes, les blessures les plus infectées. Hergla est un microcosme en décomposition. [...] Venez à Hergla ; la mer est calme comme une voile gonflée, les sables sont claires. Consommez le silence, consommez la mer, consommez, avec des yeux insatiables, la forme de la colline, les minarets. [...] Hergla existe, et cela suffit pour justifier son existence : elle existe et doit être consommable, comme un aliment. [...] Hergla offrira aux touristes la preuve réconfortante que la vie est possible à Hergla, l'admiration stupéfaite d'un indéchiffrable passé (Berardi, *Esperienza della città* (2), 1969, p. 40).

Vers un savoir multidisciplinaire

A Tunis

Berardi est à Tunis depuis deux ans, travaillant toujours au Bureau De Carlo-Quaroni, quand, en 1966, Michel Foucault arrive de France. Le philosophe vient de devenir célèbre dans son pays, avec la publication de *Les Mots et les Choses*. Ayant demandé un détachement de trois ans pour partir de l'Université de Clermont-Ferrand à l'Université de Tunis, il sera de retour en France en 1968, un an avant la fin de son mandat, en raison de son engagement croissant dans la défense de certains étudiants tunisiens luttant contre le pouvoir (Segiard, 2007).

Dans la capitale tunisienne, Foucault obtient sa première chaire de Philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Tunis. Outre ce cours, le philosophe est titulaire d'un cours très populaire ouvert au public, qui consiste en une série de conférences au Club *Tahar Haddad* et au *Centre de Recherches* (CERES). C'est ainsi que, entre février et avril 1967, les séminaires *Structuralisme et analyse littéraire* et *Folie et civilisation* prennent forme.

Foucault donne des interviews aux médias tunisiens (Boubaker - Triki, 2007) et écrit *L'archéologie du savoir*, qui sera publié à son retour en France, en 1969.

Les théories de Foucault ont un fort impact sur le jeune architecte italien. Berardi accède rapidement, et dans la langue originale, sans attendre les traductions italiennes souvent tardives, aux dernières publications françaises sur l'architecture. Mais il n'y a pas que ça. L'essai de Françoise Choay, *L'Urbanisme: utopies et réalités* (1965), les essais *Tristes Tropiques* (1955), *La pensée sauvage* (1962) de C. Lévi-Strauss, et, bien sûr, *Les Mots et les Choses* (1966) de M. Foucault représentent clairement la généalogie des premiers écrits de Berardi, à savoir *Esperienza della Città*, publié dans la revue « Necropoli » en 1969, et *Morfologia Urbana, La Medina di Tunisi*, manuscrit ayant comme sujet l'étude morphologique de la médina de la capitale tunisienne.

Les deux ont été rédigés selon la méthodologie originale développée pour traiter l'étude du centre historique de Tunis, dont la première synthèse *Essai de Morphologie de la Medina de Tunis* a été publiée par *Etudes de l'ASM* en 1968/69.

La méthode cognitive de Berardi s'inscrit dans la voie tracée par la pensée de Foucault. L'espace est alors interprété par l'architecte comme un « champ de l'événement » (FRB, n. 4), c'est-à-dire comme le domaine de la représentation de l'une des manières dont l'homme exprime sa façon d'être et reconnecte son raisonnement méthodologique à partir de la connexion entre les « mots » et les « choses »⁵.

Les notes que Berardi prépare pour le manuscrit *Morphologie urbaine, La Médina de Tunis*⁶ (FRB, n. 4), et qui accompagnent les croquis pour l'étude de la morphologie du noyau arabo-musulman de la capitale tunisienne, clarifient dès les premières lignes la perspective de sa pensée.

Les pages qui suivent sont nées d'un élan pratique et du choix d'une orientation méthodologique. Si l'apparition de la ville et celle de l'écriture sont des phénomènes historiques concomitants, et même si elles représentent la mise en place de systèmes signifiants en quelque sorte liés, l'une à la configuration des relations entre les hommes, l'autre à la construction d'un certain ordre dans la représentation linguistique, l'étude de l'espace urbain sort de la vivisection fonctionnelle, ou de la lueur historico-critique, pour rentrer dans une enquête capable de l'exprimer en tant que structure (FRB, n. 4).

L'analyse urbaine que Berardi accomplit, en fait, bien que soutenue par une vaste recherche

⁵ Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

⁶ Le manuscrit peut être daté avec certitude à l'époque où Berardi travaille à l'ASM et commence à synthétiser les premiers résultats de leurs études.



**Avenue Bab
Jedid**
Tunis, s.d.

page suivante
**Près du
mausolée de
Toubet El Bey**
Tunis, s.d.

historique et par une analyse détaillée de l'organisation de la ville à travers le relevé, n'est ni une analyse historique, ni une analyse fonctionnaliste. Elle ne concerne pas le développement chronologique-temporel des formes, mais plutôt les conditions qui ont conduit à ces formes parmi toutes les formes possibles.

Au lieu de pointer sur la compatibilité ou l'incompatibilité (c'est-à-dire sur l'analogie) entre les différentes phases ou formes de la ville, notre discours tend à déterminer quelles étaient les conditions de son existence ; quelles implications ont pu la créer dans sa relation de connexion avec tout ce qui constitue un espace urbain ; ou plutôt, suivant la piste d'une archéologie⁷ de la connaissance, dans quel espace nous devons passer, pour connaître enfin l'espace (Berardi 1969, p. 86).

En ce qui concerne l'origine d'une ville, pour Berardi, le «quand» est plus important que le «comment» ; ou plutôt, ce qui est important, c'est son installation humaine, comme il clarifie dans *Esperienza della città* :

L'espace de vie en communauté a tellement changé, et continue à changer, qu'il serait difficile de l'expliquer avec une liste chronologique des villes. Il serait également inutile.

⁷ Le terme « archéologie » est utilisé par Berardi dans le sens philosophique utilisé par Foucault.



Parce que personne ne nous assure que dans le phénomène des villes, l'évolution et les métamorphoses ont eu lieu dans un schéma linéaire unique : comme si la ville, abstraite des conditions qui lui ont donné l'existence (et dont elle a permis l'existence), devrait rentrer, alors que toute la réalité en sort, dans le schéma de l'évolution, vers une finalité (Berardi 1969, p. 89).

Et encore :

Les signes qui ont marqué le monde urbain depuis la naissance de la ville nous restent seulement sous la forme de programmations confuses, ou de pages supprimées. Ni les fouilles de Mohenjo Daro, ni la reconstruction d'Ur et Ninive, nous rendront vraiment l'espace vif et vivant de ces villes. L'analyse des ruines est une lecture passionnante et patiente, mené par une culture vers une autre ; c'est l'explication qu'un espace donne d'un autre espace. Les ruines d'une ville font partie de l'espace de la connaissance, et seulement à travers elle, elles feront partie de notre réalité (Berardi 1969, p. 85).

L'espace bâti représente, dans l'interprétation de Berardi, l'une des langues d'expression de l'activité humaine, et en ce sens il doit être étudié : par « son existence en tant qu'espace » (Berardi 1969 p. 86).

L'architecte préfère les positions plus avancées de la culture française des années 1960 à la vision anthropocentrique et humaniste qui vient de sa formation florentine. Selon Berardi,

l'espace a sa propre autonomie évolutive indépendante de l'homme. On dirait que l'architecte proclame la mort de celui qui construit. L'homme, ayant perdu sa position centrale, devient un sujet parmi d'autres sujets. Il tend à disparaître pour laisser sa place à l'espace même, qui parle et communique à travers son propre langage spécifique.

En continuant la lecture du manuscrit *Morfologia Urbana, La Medina di Tunisi* les échos de *Les Mots et les Choses* deviennent évidents.

En d'autres termes, serait-il possible de lire la ville comme une page écrite sur le système de représentation que l'espace (dont nous faisons partie) a réalisé pour s'exprimer ? Et, grâce à cette méthode, serait-il également possible d'arriver à faire parler de lui (et de nous, car nous en faisons partie) avec la rigueur de la science ? Et quel serait l'intérêt de cette recherche, sinon, dans un changement de perspective, celui de transformer notre position en tant qu'être humain ? C'est-à-dire céder le rôle du personnage central (capable de réaliser la conjonction et la réconciliation de tous les éléments du sensible), pour retrouver une place plus appropriée, où nous avons un rôle parmi les autres, dans un ensemble dont à la fois nous faisons partie et où nous sommes une condition à son existence ? [...] Dans ce discours où notre individualité est silencieuse, et la taille de la subjectivité se rétrécit jusqu'à ce qu'elle disparaisse, dans cet espace du discours où le murmure émis par des choses est analysé comme une transmission déchiffrable et non pas comme rebond de l'ego, l'homme, qui entend et voit, qui agit et souffre, n'est plus représenté dans la compréhension de son regard, dans l'unicité de sa sensibilité, dans l'influence de son action (FRB, n. 4).

La connaissance de l'espace passe alors, selon Berardi, à travers la connaissance des implications qui ont agi sur sa formulation, et à travers l'analyse des mutations que ces implications ont subi diachroniquement.

Par conséquent, toutes les études que j'appliquerai à l'espace, ne seront jamais la description ou la contemplation d'un objet ; mais la tentative d'appliquer un mode de connaissance dans un domaine de la connaissance. J'établirai donc une connexion (qui n'est pas une comparaison) entre les structures qui ont conditionné un espace, en y trouvant le moyen de leur existence, et celles mêmes (ou leurs mutations) qui affectent le notre (Berardi 1969, p. 88).

La comparaison avec les sociologues de l'Atelier d'Urbanisme de l'ASM

Le 18 avril 1968 Berardi prend le poste de Directeur technique de l'Atelier d'Urbanisme de l'ASM. Le but de l'ASM est de cartographier les conditions architecturales, démographiques et économiques de la médina : il s'agit de la première étude systématique visant à la protection et à la récupération du noyau historique de Tunis.

L'activité de recherche de l'association est fortement pluridisciplinaire ; elle prévoit d'intégrer l'analyse de l'état de conservation de la médina du point de vue architectural et urbain avec l'analyse démographique et économique. Comme Berardi l'a rappelé,

ce groupe dont je fis partie, travailla pendant une année à relever systématiquement le centre historique de Tunis ; de sa morphologie spatiale et de sa configuration socio-économique (FRB, n. 105.4).

Le travail de l'équipe de l'Association soutient et facilite l'échange d'idées entre les professionnels et les chercheurs, les architectes, les historiens, les sociologues, engagés dans une étude d'avant-garde pour l'époque⁸. La collaboration étroite entre les experts des différents secteurs contribue à combler le déficit de connaissances sur la médina.

Concernant les connaissances académiques, à la fin des années 1960, il y a un certain écart cognitif et méthodologique sur les questions de récupération et de rénovation urbaine des centres historiques dans un environnement islamique.

L'Islam et les villes occidentales les plus anciennes sont en ce moment face au même problème, celui de la préservation et de la transformation. Mais pour Berardi, il est clair que les outils de recherche de planification architecturale et urbaine développés par la culture européenne pour l'étude de la ville occidentale ne peuvent pas être appliqués à l'étude de la ville islamique.

Le caractère exceptionnel du contexte de recherche nécessite des instruments d'enquête tout aussi exceptionnels, et a besoin d'une méthode analytique spécifique. Voici ce que Berardi écrit en retraçant les premiers pas hésitants du travail d'analyse :

Alors nous sommes allés à la découverte de la vieille ville de Tunis, pour en interroger la configuration. Nous avons oublié ce que nous croyons connaître des villes. Du tumulte des questions qui nous assaillaient au début de l'enquête, nous avons extrait quelques problèmes, découlés de l'imminence de la mise en œuvre de certains termes de base : rue, maison, mosquée, boutique. Quel contenu donner, ici, à ces signes, à ces sons.

D'où l'analyse de la ville et le dessin de toutes ses composantes ; pour identifier les configurations de plus en plus complexes qui se développent à partir des unités élémentaires. Et, à côté de l'analyse, parmi les nombreuses observations, la même attention qui nous a poussé à en-

⁸ Les documents trouvés dans les Archives Berardi ont montré que le travail de groupe au sein de l'ASM ne sort pas toujours dans les publications, dans lesquelles souvent, pas tous les auteurs et leurs contributions ne sont mentionnés. Ainsi, le *Rapport Médina, Plan de Sauvegarde*, que l'ASM publie en mars 1972 et résumant les résultats obtenus par l'ensemble de l'ASM de l'équipe de recherche, est seulement signé par R. Baehrel et R. Bellalouna. En 1972, le sociologue Ekkerhart Hedi Eckert écrit une lettre adressée à l'ASM également au nom de Roberto Berardi et Jami-la Binous, où les trois chercheurs affirment la volonté de voir leurs contributions à la recherche et leurs idées reconstruites dans le *Rapport Medina, plan de Sauvegarde* (FRB, n. 347).



➔
**Mausolée
Tourbet El Bey**
Tunis, s.d.

page suivante
**Mosquée
El-Fokhar,
rue Tourbet
El Bey**
Tunis, 1966

quêter sur les représentations de l'espace, qui nous enveloppent dans leur utilisation : l'observation des actes de la vie présente, la comparaison avec la nôtre. Soudain, la forme de la ville, décrite par les plans et les cartes disponibles, a disparu de notre pensée. D'un côté, l'évidence d'une humanité et d'une réalité différentes est apparue ; de l'autre côté, l'image de l'espace s'est présentée dans toute son incertitude, pour nous qui tentions de l'explorer à travers les programmes développés par le monde occidental (Berardi, 2005, p. 52).

Le dessin du relevé de la médina, développé sur la base des dossiers cadastraux à l'échelle 1: 250, est restitué dans son intégralité pour la première fois à cette occasion. Rédigé pendant le Protectorat Français, il devient la condition préalable incontournable pour la compréhension de l'espace. Accompagné et soutenu par l'étude des rares cartes historiques disponibles et de l'étude archéologique, ce dessin a comme but non pas la reconstruction de l'évolution historique et temporelle de la ville antique, mais la connaissance des racines de cet espace. Berardi trouve que ces racines sont très différentes de celles des villes occidentales, et plus anciennes que l'Islam, que la civilisation grecque et la conquête romaine de l'Afrique du Nord.

En étudiant les livres et le dessin, l'architecte revient à l'aube des civilisations du Moyen-



Orient, analysant et décomposant les planimétries des fouilles archéologiques de colonies de Catal Huyuk, Nippur, Ur, où il reconnaît des structures spatiales persistantes à travers les millénaires, reconnaissable dans la morphologie de la médina de Tunis. Berardi reconnaît aussi une analogie, en termes d'inclusion et séparation mutuelle, entre la ville qu'il est en train d'étudier et les traces archéologiques présentes dans la composition de l'espace (Berardi 1995).

En même temps, il établit un dialogue intense avec le groupe de sociologues, coordonné par Hedi Ekkerhart Eckert⁹, avec qui probablement Berardi a une affinité culturelle qui remonte à sa formation avec Quaroni.

Berardi, réconforté par l'analyse qu'Eckert fait de la médina, identifie, dans la vie sociale, les usages et les coutumes de cette culture, la clé d'accès à l'interprétation de la morphologie de l'espace. Eckert mène des études démographiques, sociologiques et économiques sur la population du centre historique de la ville, touchée à ce moment-là par les processus d'urbanisation des nomades et semi-nomades. Les premiers résultats de ces études sont résumés dans

⁹ Hedi Ekkerhart Eckert (Tuttligen, Allemagne, 1935) a étudié les langues orientales et la sociologie en France.

l'intervention du sociologue au Séminaire International d'Aix-en-Provence du 27/30 mai 1970 : *Influences occidentales dans les villes d'Afrique du Nord à l'époque contemporaine, 'La Médina de Tunis, faubourg ou gourbiville ?'*, publié par l'ASM en 1970 (FRB, n. 7). Des études d'Eckert, il résulte évident le rôle central des structures des groupes familiaux et des clans comme noyau de l'organisation sociale des peuples sédentaires et nomades. Ce sont des thèmes plus ou moins directement placés au fond du raisonnement de Berardi autour de la configuration de l'espace de la médina de Tunis ; il reconnaît dans la maison (*dar*) l'embryon de l'organisation physique et sociale de l'espace ; la maison est l'endroit où assurer la descendance et donc la croissance de la communauté. L'architecte voit en la maison la possibilité d'organiser une grande partie de l'espace urbain, à travers la composition de plusieurs maisons autour d'une cour ou autour de différents segments de route : les impasses, dont l'utilisation sociale, limitée au groupe familial ou à ses affiliés, devient similaire à celle de la cour. Le lien entre l'organisation spatiale physique et la culture est clair dans les mots de Berardi :

Pendant ce temps, la connaissance de la ville procède parallèlement à la pénétration dans sa culture : elle réside dans l'ensemble des coutumes et des conventions dans lequel, les résidents ou les étrangers, reçoivent une place qui les impliquent ; ils deviennent des éléments constitutifs d'une structure. Plus nous pénétrons dans la configuration sociale de la ville - mais cela est valable pour toutes les autres formes d'existence - plus la réalité spatiale humaine de la ville, dans notre pensée, est enrichie par des contributions. [...] Donc, notre connaissance de la ville tend à la présenter à nouveau comme une totalité, dans laquelle l'espace physique et l'espace social sont deux besoins existants l'un pour l'autre, dans une relation étroite de coexistence (Berardi, 2005, p. 52).

Surtout dans l'Islam, où la ville et la société sont synonymes de civilisation (Berardi, 2005, p. 46).

L'interprétation des raisons qui déterminent la configuration de l'espace urbain de la médina est dans le postulat, fermement établi dans l'étude ethnologique, qui affirme qu'à chaque établissement humain correspond une structure sociale.

Berardi alors, à l'outil d'analyse historique de l'interprétation de l'espace - déclinée à la façon de Foucault - ajoute l'outil anthropologique et sociologique, confirmé et enrichi par la familiarité avec Eckert¹⁰ (FRB, n. 267), donnant ainsi lieu à une lecture complexe et multidisciplinaire de la médina.

page suivante
Tunis, près de
Tourbet El Bey
Tunis, 1966

¹⁰ Dans le texte *Alla ricerca di un alfabeto urbano, la Medina di Tunisi*, Berardi écrit : [...] L'outil anthropologique et sociologique de l'interprétation, qui est impliqué dans l'analyse de la médina, a été confirmé et enrichi par le travail avec le sociologue Eckart Eckert [...]. (FRB, n. 267).



La médina de Tunis, une étude morphologique

Le Grand Plan

Le dessin du Grand Plan du centre arabo-musulman de Tunis est la condition fondamentale pour l'étude morphologique de la médina. Ce Grand Plan a été obtenu à travers la reconstruction d'ensemble des relevés à l'échelle 1 : 250 et réalisé par les concepteurs et les architectes de l'Atelier d'Urbanisme, y compris Marilù Cantelli, sur des zones séparées du noyau historique.

La morphologie, c'est-à-dire la façon dont les murs de la ville déterminent une parcelle construite déchiffrable pour l'observateur, se rend évidente en regardant le relevé de la ville. Ce relevé a été réalisé sans aucune connaissance préalable, à l'exception des données cadastrales (Berardi, 1995).

L'analyse de l'enquête se fait en sachant que ce n'est pas la ville réelle qui est analysée par le biais de sa représentation dans le plan, mais qu'il s'agit plutôt d'une description. On peut parler d'un « *sosie* purgé de tout ce qu'il faisait de l'objet, un *corps* » (Berardi, 1995, p.73). Le relevé ne représente pas la ville mais il correspond à son image, « comme un portrait de la personne représentée » (Berardi, 1995, p.73). Le relevé est alors le squelette, l'échafaudage, la base d'un système de signes étant la trace des opérations physiques et culturelles qui l'ont marqué.

Il est donc évident que, d'un point de vue théorique, le relevé d'une ville plongée dans son histoire actuelle, ne diffère pas du relevé archéologique d'une ville ayant disparue. Les deux sont déchiffrables, car ils représentent un ensemble de traces de l'activité humaine, et tout ce qui fait partie du domaine de la production humaine est « signifiant » (FRB, n. 4). En fait, l'analyse effectuée par Berardi sur la carte des relevés de la médina de Tunis, ne semble pas être différente de celle effectuée, en parallèle, sur les plans archéologiques de la ville disparue d'Ur ou Ninive, ou de celle réalisée dans la seconde moitié des années 1970 sur les Dossiers Cadastreux français des villes d'Alep e Damas.

Le relevé représente la matrice de la ville. Il est invisible dans la réalité, mais il y est bien présent, comme Berardi le dit :

c'est la base de l'imagination et de la construction de l'espace. C'est comme l'empreinte sur le sol de ce qui a précédé l'élévation de la ville, et le dessin de ce qui en resterait, si la ville est réduite à des ruines. [...] C'est la base de l'élaboration spatiale de la ville, où les mains et les esprits testent leurs stratégies. [...] Mais le relevé est aussi une *carte du temps* : d'une certaine manière, représente l'enregistrement d'une mémoire collective. Pas une mémoire vivante, mais la mémoire transmise par les choses, à travers leurs déformations et leurs imperfections (Berardi, 1995, p.81).

Berardi étudie le Grand Plan de la médina à la recherche de l'ordre sous-tendant la genèse de la ville arabo-musulmane, exactement comme un archéologue analyse les traces géométriques et physiques d'une ville perdue dans leur progressive manifestation lors des travaux de fouille archéologique. Comme un archéologue, Berardi met en évidence des fragments unitaires des villes, il les trie, les met en série, les classe, et rend défini ce qui, à première vue, ne semblait pas l'être.

Ce dont nous ne savons pas le sens est représenté par les mêmes compositions analytiques (plans, sections, etc.) utilisées pour la réalité dont la signification est connue. Ainsi, l'inconnu devient connu : c'est-à-dire qu'il apparaît *potentiellement* connaissable, car il est décrit par tout le reste (Berardi, 1994, p. 71).

Le plan de la ville est lu par Berardi comme un organisme complexe disséqué en ses éléments constitutifs, comme il écrit dans le projet pour l'introduction de *Morphologie urbaine, La Médina de Tunis* :

Le corps de la ville a révélé sa biologie. Les rapports qui connectent les différentes parties sont apparus. Les mots ont disparu et les choses ont commencé à parler. Et dans les choses, en plus de leur nom, la grande unité de l'espace a révélé les équilibres, les fractures, les jonctions et les oppositions qui le caractérisent. Ce constat nous a fourni l'objet de l'étude. La méthode nous a indiqué les unités élémentaires, les dispositions en vertu desquelles elles se positionnent, pour accueillir la vie (FRB, n. 4).

Les espaces ouverts, carrés, dispersés autour de la médina, colorés par Berardi comme s'ils étaient des morceaux d'une mosaïque urbaine, trouvent enfin leur place. Dans la cour, vue comme une sorte de pièce en plein air, Berardi identifie le fondement général de toute genèse architecturale dans l'espace de la ville. Autour des espaces vides s'agrègent les « cellules », disposées autour de la cour ou en série linéaire ; chaque disposition donne lieu à un type architectural reconnaissable dans le tissu urbain.

Ainsi, à partir de la décomposition analytique, ou mieux, anatomique, les unités de base émergent du relevé. Ces unités de base sont les « éléments discrets », comme Berardi les appelle, en invoquant le concept mathématique et philosophique.

L'analyse structuraliste

La ville est conçue par Berardi comme un ensemble organique décomposé en éléments individuels, dont la valeur fonctionnelle est déterminée par les relations entre l'unité individuelle et toutes les autres. Analyser la ville islamique est comme déchiffrer une écriture ancienne. La prise de conscience qu'il s'agit d'une écriture vient d'une connaissance pré-





alable, ce qui nous permet de la reconnaître en tant que telle ; mais la signification de ces signes est obscure. Pour déchiffrer ce texte, il est donc nécessaire de commencer par la reconnaissance des composantes de base, leur valeur formelle et significative à la fois individuellement et par rapport à la structure de leur agrégation. Cela devient crucial dans l'analyse menée par Berardi.

Berardi analyse la ville comme s'il déchiffrait un texte littéraire, en translittérant la méthode d'analyse linguistique structuraliste dans l'espace construit.

La recherche des structures, c'est-à-dire de l'ensemble des relations entre les éléments primaires « discrets », devient plus importante que leur identification individuelle. Ces éléments sont reconnaissables car ils sont récurrents dans le plan de la ville. Selon Berardi, ils pourraient être vus comme des « modules » utilisés lors de sa genèse. Ces mêmes modules, à travers différentes stratégies de combinaison, donnent lieu à divers organismes spatiaux qui ont un significat et une fonction spécifiques au sein de l'organisation de l'espace de la ville. Mais pour pouvoir observer cela, il est nécessaire de garder en tête le plan dans son ensemble.

Les « éléments discrets » ne sont pas isolés ; leur signification émerge seulement lorsqu'ils sont lus dans la complexité urbaine. Et seulement ce processus de recomposition permet de garder intacte l'organisme d'origine.

Dans l'introduction de *Alla ricerca di un alfabeto urbano, La Medina di Tunisi*, Berardi explique :

Nous avons analysé les configurations récurrentes de la ville, à partir du relevé et de la carte de la ville (qui est la synthèse de toutes les cartes des bâtiments individuels). Aux signes et aux groupes de signes dessinés sur le relevé correspondaient toujours un espace élémentaire, une fonction simple. Nous avons ainsi pu réduire ces configurations simples à un petit nombre et les étudier, tant dans le relevé que dans la réalité, dans leurs combinaisons actuelles. Autrement dit, nous avons vu que le plan de la ville est un texte déchiffrable par la collecte d'éléments discrets et par les opérations qui les articulent (Berardi, 2005, p. 53).

Les « éléments discrets » – la cellule, la chicane, la porte, la cour, le chemin – sont des dispositifs spatiaux minimaux ; ils sont distincts, séparés, signifiants, et pas ultérieurement décomposables. Cependant, parfois, ils peuvent être lus comme l'articulation d'autres éléments discrets - le mur, la colonne, le poteau, la poutre, le plancher, l'arc et la voûte, la coupole - qui peuvent, à leur tour, être considérés comme l'articulation des éléments plus discrets appartenant à l'ordre naturel, comme une pierre ou une pierre de taille (Berardi, 2005).

Berardi fait une régression dans la décomposition qui nous mène aux racines de l'espace bâti, de l'élément naturel à l'élément artefact, du « cru » au « cuit »¹¹, selon la perspective de la pensée de Berardi.

Sur le plan conceptuel, les éléments discrets sont liés à la ville, tout comme les phonèmes, dans l'analyse structurale de Ferdinand de Saussure, sont liés à la langue. Ils sont élémentaires lors qu'ils sont considérés individuellement, mais sont des organismes complexes sur le plan de la configuration de l'espace, comme les mots le sont dans l'articulation des sons. Ce sont, en effet, les différents modes d'agrégation des composantes individuelles qui déterminent, selon Berardi, le système spatial développé par les civilisations.

Une fois les principaux éléments du relevé de la médina de Tunis identifiés, Berardi analyse leurs combinaisons possibles. La somme des éléments discrets, identiques ou différents selon les cas, combinés entre eux par l'utilisation « d'éléments opérateurs », comme des portes et des chemins, donne lieu à des « groupes ». Des exemples de groupes sont le souk, la maison, la mosquée, l'entrepôt (*fondouk*), l'école coranique (*mederça*), l'auberge (*oukala*) le sanctuaire (*mesjed*, *marabout*, *zaoufa*). Même les groupes d'éléments peuvent, à leur tour, être soumis à la combinaison, dans un crescendo de complexité combinatoire et spatiale. De la définition des corps architecturaux individuels on passe à la définition des systèmes urbains, à travers une complexité accrue des opérations qui impliquent la combinaison de groupes.

La combinaison, par exemple, de séries linéaires de souks explique la genèse de la disposition en réseau. Les opérations qui combinent les groupes donnent lieu à des « organismes complexes ». La mise en réseau est donc un « organisme complexe ». L'articulation élémentaire de cette mise en réseau est constituée par un maillage unique délimité par quatre souks linéaires orthogonaux. L'espace intérieur de la parcelle réticulaire n'est pas nécessairement un espace vide. Au contraire, c'est justement à l'intérieur de cet espace que la ville se manifeste : les lieux de culte (mosquées), les écoles coraniques (*mederças*), les auberges pour les étrangers (*oukalas*) et les fragments d'occupation résidentielle avançant vers le bord du souk.

Berardi procède ensuite à l'analyse des accès au système de mise en réseau des souks. Ils sont ouverts vers l'intérieur et fermés aux extrémités, ce qui signifie que le modèle ne se prolonge pas à l'infini, mais est limité dans des segments isolés ouverts exclusivement à son intérieur. Les souks peuvent donc être lus comme un mur ou une clôture. Ces derniers sont donc les éléments sous-jacents de l'articulation de l'espace urbain, ou plutôt du « discours

¹¹ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Librairie Plon, Paris, 1964.

urbain » (FRB, n. 101). Ils définissent clairement la genèse de l'espace enclavé, conçu comme un espace exclu de l'extérieur et, vice-versa, de l'espace extérieur comme exclu de celui qui est à l'intérieur.

Cette ambivalence de la réalité – qui, sur le plan physique, se traduit par l'ambivalence entre l'espace intérieur et extérieur, et sur le plan géographique, par la relation entre le désert et la ville – sera mise en lumière par Berardi à son retour en Italie, d'abord à travers sa confrontation avec Eckert, puis avec la lecture des études d'ethnologie kabyle de Pierre Bourdieu, enfin, par l'approfondissement de l'étude de l'épistémologie islamique.

Rencontres

La correspondance avec Hedi Ekkerhart Eckert

Après avoir quitté la Tunisie et être finalement retourné à Florence en avril, Berardi commence, à partir du 6 mai, une correspondance intense avec Eckert, qui se termine le 29 novembre 1969.

Eckert propose à Berardi de publier, dans la revue de l'Institut de Recherche Sociologique de l'Université de Cologne, les études menées à l'occasion de leur collaboration à l'ASM de Tunis (FRB, n. 345)¹².

Le sociologue allemand est en contact avec René Koenig¹³, directeur de « Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie ». Ce dernier est au courant des études d'Eckert et celles de Berardi sur la morphologie de la médina et est extrêmement intéressé par leur publication dans un numéro spécial de la revue, dont la sortie est prévue pour le mois d'août de la même année.

Eckert propose à Berardi de poursuivre une étude interdisciplinaire qui intègre, dans une confrontation entre les disciplines, leurs analyses urbaines et sociologiques commencées à Tunis :

Je serai toujours intéressé pour collaborer d'une manière ou d'une autre, car j'attache énormément d'importance aux travaux interdisciplinaires. Par ailleurs j'aime beaucoup ton optique qui est déjà celle des sciences humaines (FRB, n. 345)¹⁴.

Cet échange fructueux a duré environ un an, et se traduit, en 1970, par la publication d'Eckert *Die Medina-Gesellschaft. Versuch einer Rekonstruktion der Sozialstrukturen*, parue dans la revue « Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie » en Allemagne, et celle de Berardi, *Alla ricerca di un alfabeto urbano. La Medina di Tunisi*,

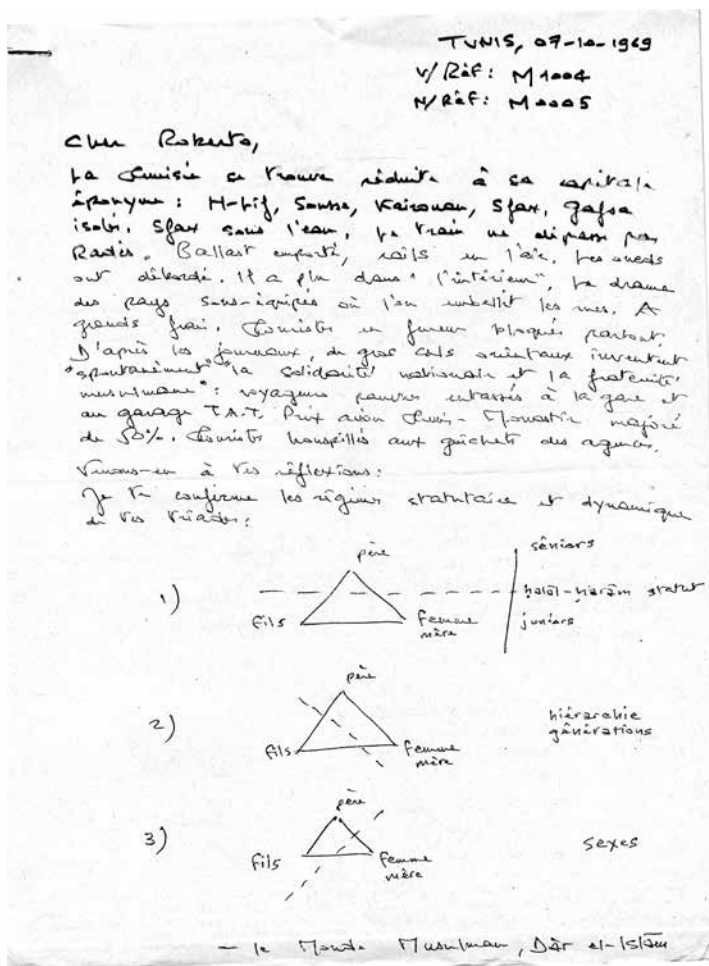
¹² Lettre d'Eckert à Berardi. Tunis, le 6 mai ; Tunis, le 13 juin.

¹³ Directeur de « Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie » de 1955 à 1985.

¹⁴ Lettre d'Eckert à Berardi. Tunis, le 9 juin 1969.





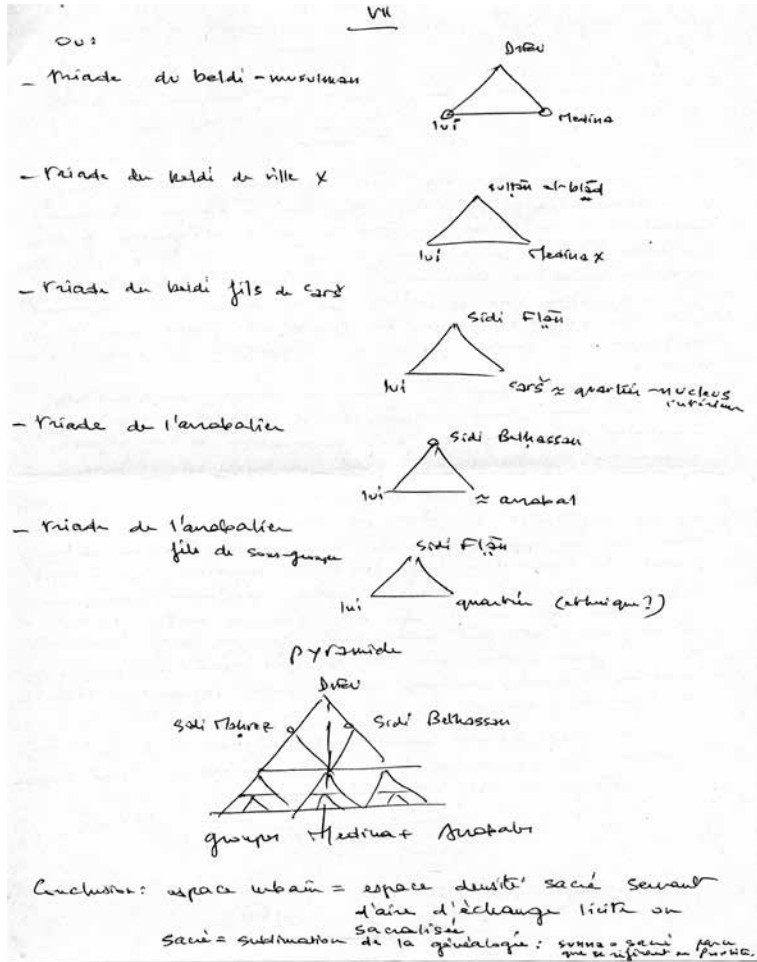


②
Lettre d'Hedi
Eckert Ekkerhart
à Roberto
Berardi
Tunis,
07/10/1969
(FRB, 345)

sur « Necropoli », en Italie, suivie par son résumé, publié en France par « L'Architecture d'aujourd'hui » avec le titre *Lecture d'une ville: la Médina de Tunis*.

Dès leurs premiers contacts, les deux partagent l'idée de l'existence, dans l'Islam, d'une relation structurelle entre morphologie urbaine et culture. La ville musulmane doit être considérée, écrit Eckert, (FRB, n. 345)¹⁵ non seulement comme un fait urbain,

¹⁵ Lettre d'Eckert à Berardi. Tunis, le 6 octobre 1969.



mais comme une expression de leur civilisation. Berardi envoie à Eckert son texte sur la morphologie, il s'agit probablement du texte *Essai de Morphologie de la Medina de Tunis*, publié la même année à Tunis, et Eckert en est enthousiaste. Dès la première lettre, le sociologue voit, dans l'intersection entre la forme urbaine et la forme sociale, l'espace de la confrontation entre deux mondes, le masculin et le féminin. Il veut lancer le développement de sa contribution à partir de ce noyau.

Tout à l'heure, il m'a semblé trouver le point d'intersection et de rencontre immédiate avec la morphologie sociale. C'est l'espace d'affrontement des deux mondes, masculin et féminin. Je verrai si je peux conduire mon développement à partir de ce point-là [...] (FRB, n. 345)¹⁶.

A travers cette correspondance avec Eckert, il est clair que les deux chercheurs ne se limitent pas à intégrer mutuellement leurs connaissances. Cependant, les différents points de vue permettent de clarifier, chacun dans son domaine, les idées évaluées grâce à un effort logique continu, pourvu de rigueur analytique et de cohérence. A cet effet, ils imaginent des schémas spatiaux pour clarifier leurs analyses. Il s'agit de champs sémantiques triangulaires, sur le modèle du «triangle sémiotique» postulé par Charles Peirce, habituellement utilisé dans l'analyse structuraliste.

Eckert développe le thème de la confrontation entre le monde féminin (*al-batin*) et le monde masculin (*ad-dahir*), et de la dialectique, étroitement connectée, entre licite (*Halal*) et illicite (*Haram*) : c'est la structure profonde des sociétés islamiques et donc de l'organisation de l'espace.

Eckert analyse l'étymologie et la racine des termes *al-batin* et *ad-dahir*, en s'appuyant sur l'étude menée par Henry Corbin dans *L'Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964. *Al-batin* est le monde de la femme, du harem. Son étymologie vient de la racine linguistique *b-t-n*, être à l'intérieur, caché, intrinsèque, essence essentielle : *al-batin* est le ventre. En revanche, *Ad-dahir* est le monde masculin des souks, de la mosquée, et son étymologie vient de la racine linguistique *d-h-r*, être à la surface, en plein air, à l'extérieur, en pleine lumière : *ad-dahir* est le dos.

Eckert et Berardi développent la base de ce principe et l'appliquent au schéma de la structure globale de l'espace physique et social de la ville, tout en reconnaissant au mur-clôture le rôle d'identifier physiquement l'espace de confrontation entre les relations duelles *al-batin/ad-dahir* et *Hala/Haram* et donc, par extension, la fonction de la structuration de l'ensemble de l'organisme urbain de la médina.

Dans cette analyse, le mur-clôture prend une importance fondamentale, à la fois symbolique et physique. Il n'est pas seulement une limite - la ligne de séparation entre un espace intérieur et un espace extérieur - mais il est un objet ayant une raison d'être en soi. Comme Berardi l'écrit : « il apparaît comme la couche de finition d'une distinction dans l'extension : élément neutre, pur symbole, il est à l'origine de l'institution de l'espace. » (FRB, n.12). Cette interprétation de l'espace - qui explique simultanément la structure physique et

¹⁶ Lettre d'Eckert à Berardi. Tunis, le 27 mai 1969.

l'utilisation qui en est faite dans la société avec une référence plus rigoureuse à la pensée islamique, sera approfondie, vérifiée et confirmée dans les années suivantes, grâce à l'étude d'autres centres historiques arabo-musulmans, du Maghreb au Moyen-Orient.

Cette lecture est la condition *sine qua non* pour les études de Berardi dans la seconde moitié des années 1970. Conforté par les études Pierre Bourdieu sur la société algérienne, Berardi ouvrira l'horizon de ses propres recherches sur l'organisation de l'espace dans le monde islamique à l'ethnologie et à l'épistémologie islamique, dans un caillot insolvable fait de matière et de pensée.

Destins croisés

Berardi arrive en Tunisie au même moment du départ de l'Algérie d'un autre intellectuel exerçant sur lui une forte influence : le sociologue Pierre Bourdieu.

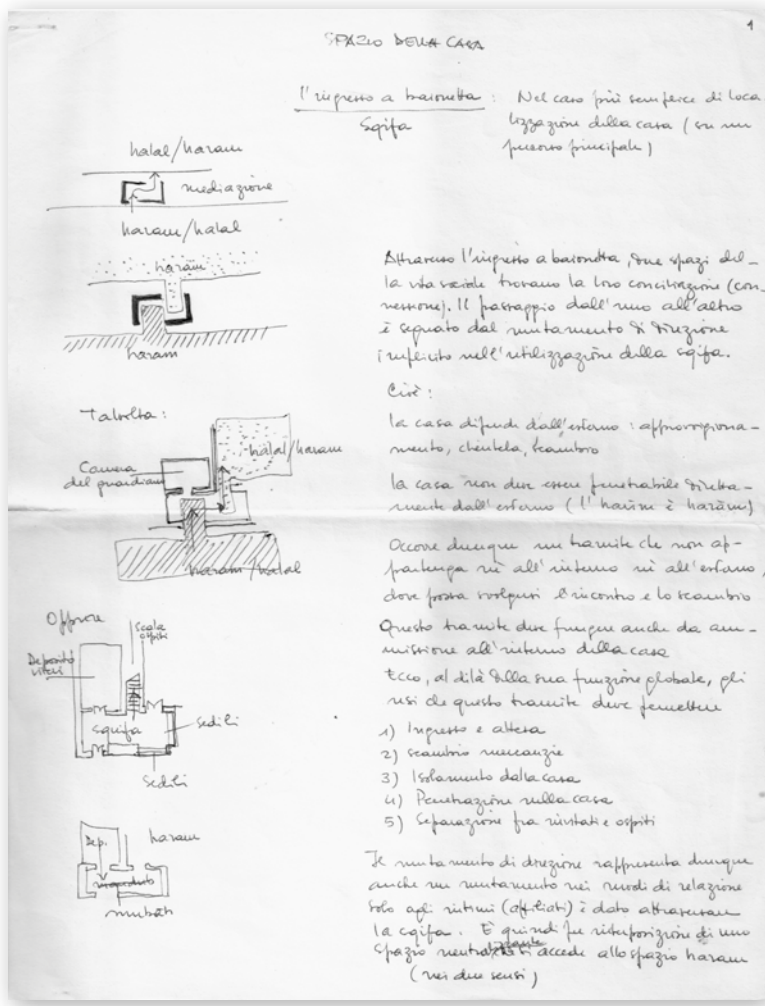
Bourdieu arrive en Algérie en 1955 pour son service militaire et y restera jusqu'en 1959, lorsque les conditions d'insécurité dans le pays le forceront à rentrer en France.

Bourdieu sera de retour en Algérie en 1960, en 1961 et en 1963 pour compléter ces études sur la société rurale algérienne sous le colonialisme français, qu'il avait commencé lors de son emploi en tant que sociologue à l'Association de Recherche sur le Développement Economique et Sociale (ARDES) au moment des années dramatiques de la guerre d'indépendance de l'Algérie (1956-1962) (Schultheis, 2012).

Le rapprochement entre Berardi et Bourdieu se produit d'abord à travers la lecture des études intellectuelles françaises au sujet de l'Algérie, comme *Sociologie de l'Algérie*, (1956) et *The Algerians* (1962), et en particulier *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (1972). Ce sont des ouvrages qui deviendront une référence incontournable pour Berardi et pour ses interprétations. Ils l'amèneront à une lecture plus attentive des réalités extra-urbaines (FRB 104.1) auxquelles il a déjà été confronté grâce à l'amitié étroite établie, lors de son arrivée en Tunisie, avec Lucette Valensi, auteur de l'essai *Fellas Tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18^e et 19^e siècles*, publié en France en 1975.

La réverbération de Bourdieu est présente non seulement dans les écrits de la seconde moitié des années 1970 : en 1977 un bref échange de lettres avec le sociologue français confirme Berardi dans sa ligne de recherche.

Berardi reconnaît sans doute un terrain commun avec les études de Bourdieu, en particulier ceux sur la société kabyle. Surtout l'essai *La Maison ou le monde renversé* révèle une analogie particulière avec l'interprétation de l'environnement islamique dans l'espace délimité par Berardi, d'abord par l'étude morphologique de la médina de Tunis, traité à l'ASM,



➔
Note et
diagrammes de
Roberto Berardi
sur l'espace de
la maison
(FRB, 12)

puis à travers l'étude de la correspondance avec Eckert. Le point commun est l'interprétation de l'espace construit comme paradigme de la façon dont nous percevons le monde en tant que lieu d'opposition dialectique entre féminin (*al-batin*) et masculin (*ad-dahir*).

Comme toujours, Berardi commence par l'étude de la morphologie urbaine conduit à Tunis et par les développements que cette étude avait eu grâce à la correspondance

avec Eckert. Il épouse le principe énoncé par Bourdieu dans *La Maison ou le monde renversé*, selon lequel il est nécessaire de considérer les objets et les actions comme des composants d'un système symbolique (Bourdieu, 1972, vers. it. 2003).

Comme Bourdieu interprète l'espace domestique de la société kabyle en tant qu'un « microcosme, organisé selon les mêmes défis et les mêmes homologues qui encadrent l'univers entier » (Bourdieu 1972, vers. it. 2003, p. 62), ainsi Berardi interprète la morphologie de l'espace construit comme une représentation symbolique d'oppositions homologues. Ces dernières peuvent être reconduites au dualisme *Halal/Haram*. Chaque phénomène observé, comme Bourdieu l'affirme, trouve sa raison d'être à partir de sa relation avec tous les autres (Bourdieu 1972, vers. it., 2003). Dans ce postulat Berardi voit probablement une affinité avec sa méthode d'observation et d'analyse de la morphologie urbaine, et à partir de là commence un approfondissement ultérieur.

Berardi analyse la « cellule », c'est-à-dire la maison (*dar*), déjà interprétée comme une matrice de l'organisme urbain, et clarifie la relation qui est établie, grâce à l'opérateur « chicane » (*squifa*), entre la maison - qui est aussi la place du monde féminin, à l'usage exclusif de la famille, donc privé (*al-batin*) - et le monde extérieur, le souk, qui est aussi le site du monde masculin, également ouvert aux étrangers, donc public (*ad-dahir*). Berardi plonge dans une description plus détaillée de l'utilisation des espaces domestiques et des relations que ces derniers ont avec les espaces publics, non seulement du point de vue fonctionnel et social, mais aussi symbolique.

Les esquisses de Berardi rappellent le dessin et la description de la maison kabyle de Bourdieu : l'architecte florentin dispose d'une copie de ce dessin (FRB, n. 104.2) que Bourdieu lui a envoyé afin que cela puisse être publié en même temps que la traduction de *La Maison ou le monde renversé* que Berardi est en train de rédiger.

A cette époque, les essais de Bourdieu sur l'Algérie n'avaient pas encore été traduits : Berardi, en 1978, se chargera de donner aux lecteurs du magazine italien « *Parametro* »¹⁷ la première traduction italienne de *La Maison ou le monde renversé*.

En mai 1977 Berardi écrit à Bourdieu pour lui demander la permission de publier l'essai. La lettre est aussi l'occasion pour l'architecte de présenter à l'intellectuel français son étude sur la morphologie de la médina de Tunis.

Cher Monsieur

Je vous suis parfaitement inconnu. Toutefois, depuis des années, je lis et j'étudie certaines de vos œuvres, et notamment celles qui traitent des sociétés algérienne et kabyle. Elles m'ont of-

¹⁷ *Parametro*, n-69 septembre, 1978.

fert beaucoup de renseignements précieux et des vues indispensables sur l'interprétation des rapports entre l'espace construit ou cultivé et les sociétés qui l'habitent et le cultivent. J'étudie, depuis longtemps désormais, comment ce rapport est écrit dans l'organisation de l'espace urbain. Pour ce faire, j'ai travaillé par exemple au relevé de la Médina de Tunis, en 1969. J'en ai tiré une interprétation et une clé de lecture, qui ont été publiées en France par *l'Architecture d'aujourd'hui*, [...] si jamais cela pouvait vous intéresser, je vous enverrais volontiers un extrait, bien qu'il ne s'agisse que d'une synthèse de mon étude (FRB, n. 104.1)¹⁸.

L'article de Berardi, *Lecture d'une ville : La Médina de Tunis*, commence ainsi à circuler dans le milieu de Bourdieu. Voici sa réponse :

Cher Monsieur,

J'ai lu votre texte sur la Médina de Tunis et l'ai fait circuler autour de moi, en particulier parmi des spécialistes du Maghreb [...]. Leur sentiment général est celui d'une grande satisfaction à voir paraître des études de ce type qui contribuent à la sauvegarde de ce qui est deux fois détruit, et par le temps et par la colonisation (FRB, n. 104.1)¹⁹.

A partir de ce moment-là, les études de Berardi seront développées dans le cadre de la relation entre la réalité et l'idéologie.

En ce moment, je poursuis une tentative d'approfondissement : plus précisément, je m'efforce de voir si l'on peut trouver, dans la configuration de l'espace de la ville musulmane, telle que je la connais à travers la Médina de Tunis, une correspondance stricte entre les données de l'espace urbain et domestique et les catégories (*halal-haram*, par exemple) qui semblent définir des délimitations, des transitions entre licite et illicite, entre accessible et inaccessible (FRB, n. 104.1)²⁰.

Les éditions de l'étude morphologique de la Médina de Tunis

Maintenant, nous pouvons comprendre la genèse de l'étude sur la morphologie urbaine de la médina de Tunis, et sa centralité dans les recherches de Berardi sur l'interprétation de l'espace dans le monde islamique.

Cette étude « sur le terrain » élaboré en 1968 dans le cadre de sa direction de l'Atelier d'Urbanisme de l'ASM, a toujours été, pour Berardi, la condition préalable incontournable pour toute hypothèse de lecture interprétative de l'espace dans le monde ara-

¹⁸ Lettre de Berardi à Bourdieu, Florence, le 27 mai 1977.

¹⁹ Lettre de Bourdieu à Berardi, Paris, le 6 décembre 1977.

²⁰ Lettre de Berardi à Bourdieu, Florence, le 12 juin 1977.

bo-musulman au cours de quarante ans de recherche. Voilà pourquoi l'étude de la morphologie urbaine de la vieille ville de Tunis et sa synthèse ont engagé l'architecte à plusieurs reprises au cours de sa longue recherche.

La complexité de ce travail intense est immédiatement sortie du grand nombre et de la variété de sources d'étude, qui se trouvent aux *Archivi Roberto Berardi* (Archives Roberto Berardi). Ces documents constituent d'ailleurs une source très utile pour de nouvelles études sur l'espace arabo-musulman.

Dans les archives de Berardi, il y a beaucoup de documents et de texte résumant les résultats de l'étude tunisienne, chacun avec un titre différent.

Certains sont en italien, certains en français, certains ont été publiés, d'autres non, certains sont le résultat de la composition et de la décomposition de copies précédentes.

Chaque exemplaire a des variations en ce qui concerne la succession des thèmes, le développement de contenus précis, la sélection des dessins, la profondeur et le détail des sous-titres, le développement et l'approche critique du texte d'introduction.

Il ne s'agit pas que des changements qui peuvent être normalement demandés au moment de la publication d'un essai critique pour des raisons éditoriales.

Le remodelage continu que Berardi effectue sur la synthèse de son étude commencée lors de son séjour à Tunis, fait de l'essai sur la morphologie urbaine de la médina une sorte de « travail ouvert », que Berardi intègre et met à jour au fil du temps.

Cette œuvre reflète la clarification d'une pensée, l'évolution d'une vie de recherche. Elle répertorie aussi les intérêts de l'étude qui évoluent en s'intégrant l'un à l'autre : de l'urbanisme à l'architecture, de l'histoire à la sociologie, de l'ethnologie à l'épistémologie islamique. Elle réverbère les affinités électives, comme celle avec Eckert, et les rencontres avec les enseignants, ceux qu'il trouve sur le chemin de sa formation, comme Quaroni, et ceux choisis le long de sa vie, comme Foucault et Bourdieu.

Cette synthèse enregistre aussi le parcours d'autonomie intellectuelle, qui éloigne au fur et à mesure Berardi de sa formation florentine, pour embrasser la perspective plus avancée de la culture française, celle du structuralisme.

Grâce au travail de réorganisation réalisé aux *Archivi Roberto Berardi*, qui a eu lieu à l'occasion de la publication de ce volume, il a été possible de reconstituer la généalogie de la synthèse de l'étude de la morphologie urbaine de la médina de Tunis.

La première trace de ce travail est un livre manuscrit, avec des croquis et des graphiques réalisés à la main, dessinés à la plume et au marqueur, intitulé *Morfologia Urbana, La Medina, di Tunisi* (FRB, n. 4). Les dessins, représentant des éléments discrets et leurs combinaisons, sont accompagnés de légendes dans le texte italien et français et d'une introduction en ita-

lien qui montre la méditation et l'élaboration de l'essai *Les mots et les choses* de Michel Foucault. Le livre est certainement né à Tunis, et il est probable que c'était le brouillon du manuscrit en français *Lecture d'une ville : la Médina de Tunis*, dont le contenu est axé sur les aspects urbains et est précédé d'une introduction présentant un hommage à Hassib Ben Ammar (FRB, n. 105.3). On peut supposer que le manuscrit correspond à la version développée pour l'édition tunisienne *Essai de Morphologie de la Médina de Tunis*, Etudes de l'ASM, 1968/69, qui est probablement la version qui circule dans l'environnement des sociologues allemands réunis autour de la revue « Kolner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie » dirigée par René Koenig.

Ensuite, il y a la première publication sortie en Italie, intitulée *Alla ricerca di un alfabeto urbano (La Medina di Tunisi)*, « Necropoli », nn. 8-9-10, 1970, réédité sans modification sous le titre *Decifrare il corpo di una città (la Medina di Tunisi)*, dans la collection *Saggi su città arabe del mediterraneo sud-orientale*, Alinea, Firenze, 2005. Dans l'élaboration de cette version, une grande partie est dédiée à la relation entre la morphologie urbaine et la structure sociale, ce qui reflète les interprétations avancées en 1969, dans la période de sa correspondance avec Eckert. Une version abrégée de cette publication est produite en France quelques mois plus tard, avec le titre *Lecture d'une ville : la Médina de Tunis* dans « L'Architecture d'Aujourd'hui », 153, 1970-1971, circulant dans l'environnement lié à Bourdieu.

Dans les archives sont également conservées deux autres versions dactylographiées en italien. La première est la traduction du manuscrit *Lecture d'une ville : la Médina de Tunis*, l'autre, sans titre, est une version étendue et ultérieurement mise à jour (FRB, n. 101). L'approfondissement sur la genèse de la maison qui conclut cette version de l'essai reflète l'influence des études de Pierre Bourdieu.

Cette dernière version est celle proposée aux lecteurs dans ce livre, complétée par l'introduction et par des approfondissements sur les origines de la ville arabo-musulmane tirés de *Lecture d'une ville : la Médina de Tunis*, afin de reconstruire l'image complète de l'évolution au fil du temps de l'essai.



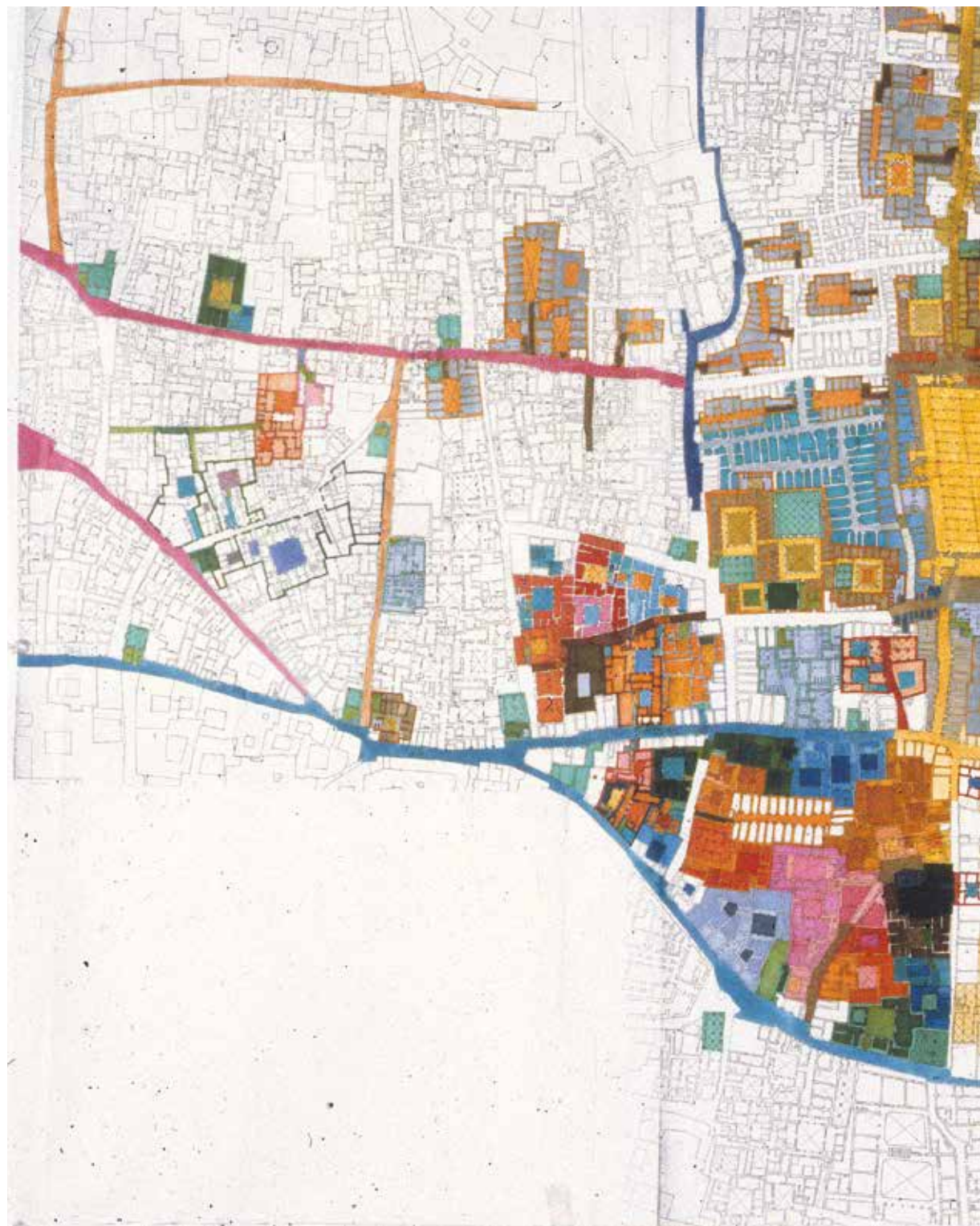


➔
Intérieur du
bureau de
Roberto Berardi
dans la via dei
Servi à Florence

pp. 52-54
**Planimétrie de
la médina de
Tunis à l'échelle
1:1000 élaborée
par Berardi.**
Marqueur sur
héliocopie.
Le dessin
représente
la synthèse
de l'étude
morphologique
de la médina.
Les différentes
couleurs
indiquent les
structures qui
articulent la
configuration
urbaine du corps.

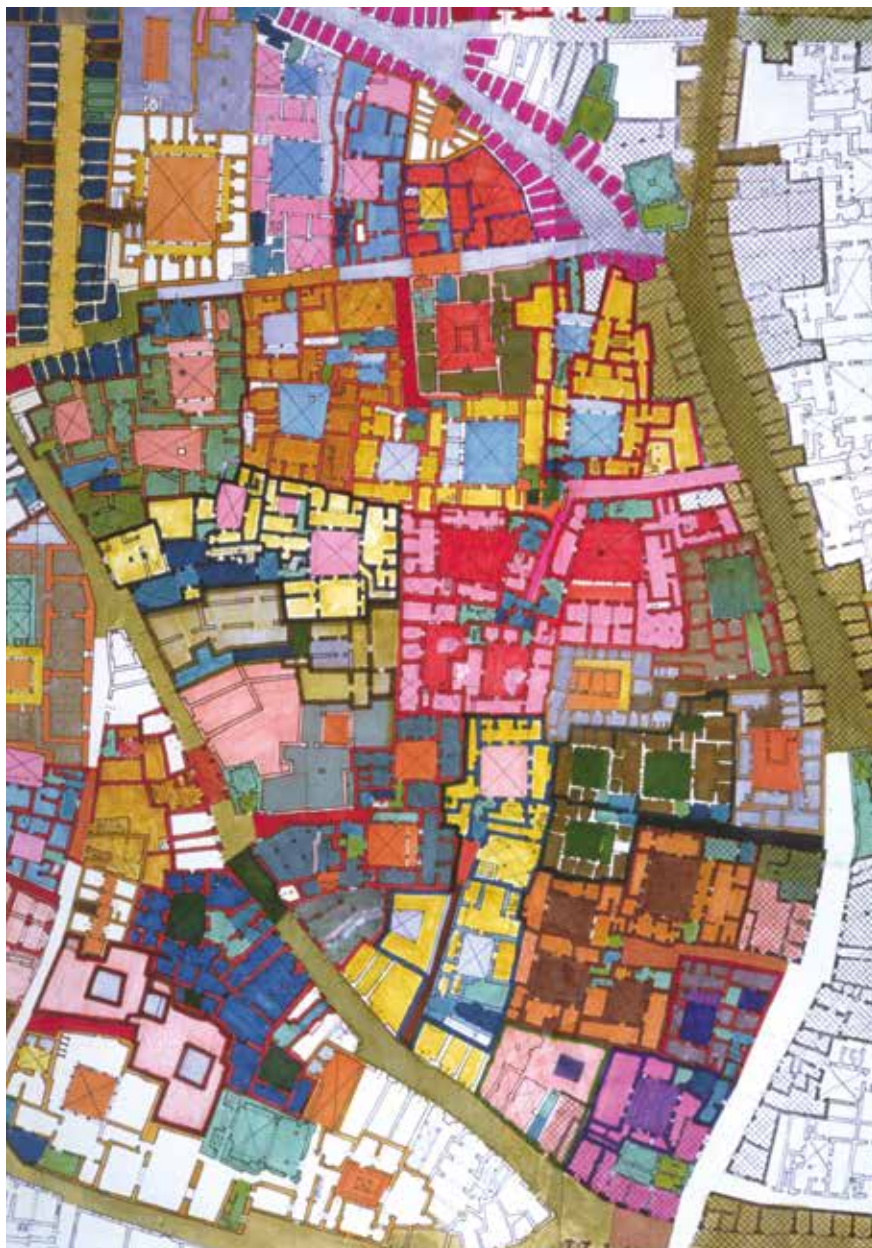








page suivante
Fragment du
tissu urbain
inclus dans la
bifurcation d'un
parcours
principal.
 Le relevé est
 exprimé à
 l'échelle 1: 250
 sur la base du
 cadastre réalisé
 pendant le
 Protectorat
 français.
 Marqueur sur
 hélicoptère





2

Morfologia urbana
La Medina di Tunisi

⬆
Frontispice
du manuscrit
*Morfologia
urbana. La
Medina
di Tunisi*

pp. 57-62
Page tirée du manuscrit
Morfologia urbana. La Medina di Tunisi
(FRB, n. 4) Esquisses graphiques et notes sur les
éléments discrets et leurs combinaisons dans
des structures complexes

Mapleja del ruma sika aiala hoatigomade:

Chia Medora hi Fumari

Prinsipio fortra nuchale: il Reento (C'avela)

Che elementi:

{ la cellula rettangolare
{ la cellula a basorukla

{ la cella cecchale
{ la porta
il colonato coputo

{ il puerro fedonale
~~il puerro fedonale~~

I gruppi:

Cellules rectangulaires

Cellule rectangulaire

chemin central + portes

+ puerro cecchale + porte

→ Sontk

chemin central

+ cellula a basorukla

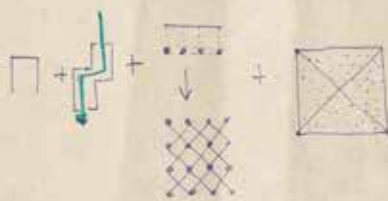
+ il colonato coputo

gallerie courbe

morchea
Zauma
merjed

→ machan
rava

(forfronk
oukala)



= { machan + machan
Casa + machan
morchea Zauma
morchea Zauma merjed
meduga
oukala
forfronk

~~il puerro fedonale~~
di surface

$\square + \square + \dots + \square +$ = Sontk

+ $\square + \square + \dots + \square$
Sontk +
colonato coputo

→ strada a colonne
(Sontk et trouk)

Sontk +
gallerie courbe
→ voie a colonne
(Sontk et trouk)

linéaire

$\square + \dots + \square +$ = rue a colonnes
strada a colonne
+ $\square + \dots + \square +$

Fondations

Principe fondamental : l'Enclous



passage pilons

source

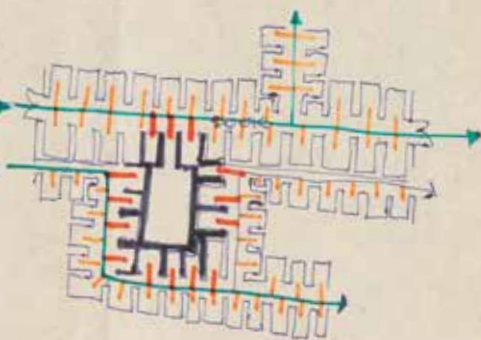
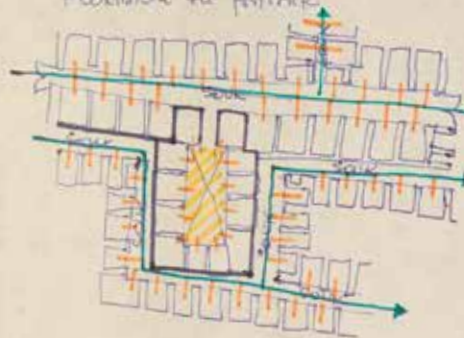
passage fondamental
surgis

+
coulée centrale

il faut être sûr que
fonctionnement

le fondement est sûr
non pénètre extérieure

Flexibilité du fondement

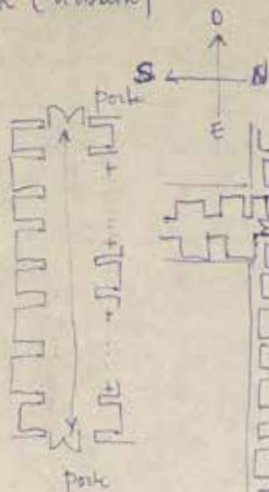


Flexibilité du fondement

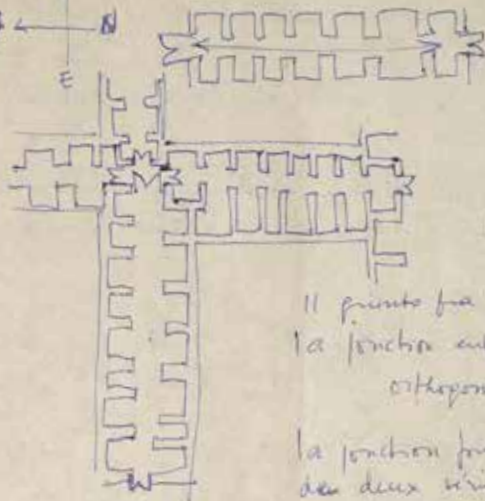
naissance d'un nouveau sonde

naissance d'un nouveau sonde

Sonk (urbain)



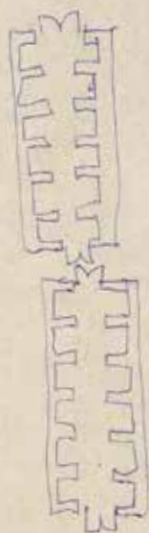
Sonk (urbain)



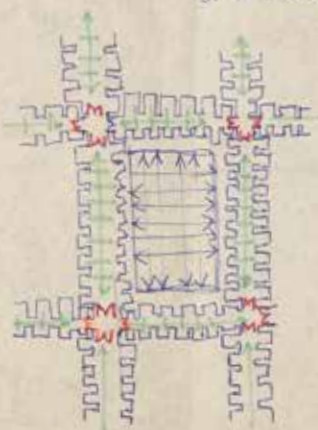
Articulation du sonk
Articulation du sonk

Il prouve que les sonks orthogonaux
la jonction entre deux sonks
orthogonaux

la jonction produit d'entre autres
des deux séries linéaires le produit
c'est pas une somme; c'est un élément
nouveau: un espace fermé qui s'étale
sur une surface donc il n'est pas
réel: élément ~~linéaire~~ de surface:
à la base succède le ~~point~~ horizont

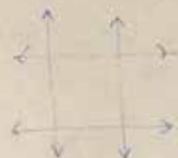


Série
linéaire



la trame et le horizon

la conjugaison produit d'entre autres
à une somme, c'est un élément nouveau: un espace fermé étendu sur une
surface (2 dimensions): élément de surface: à la base succède l'horizon.



Le Réseau nous pose une problématique. Il nous semble, tout d'abord, la plus-nature de l'organisation de surface, d'autre part, l'antithèse de la réaction.
Peut-être devons-nous le mettre en rapport avec le schéma de la réaction



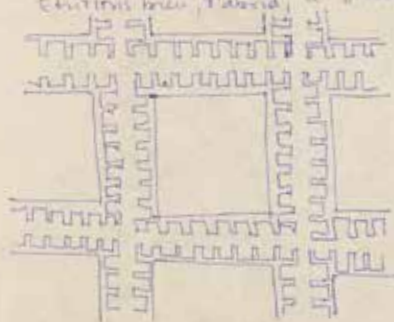
le réseau



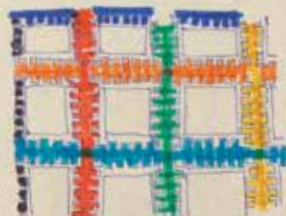
la réaction

Nous découvrons tout de suite notre ville cachée. Il s'agit de la voir, de la reconnaître, d'une façon ou d'une autre, entre deux organisations déjà complexes, la configuration formait, nous éclairait sur la configuration de la ville.

Enfin, nous voyons, le "Réseau", pour montrer le réseau



Voilà le "réseau", composé de quatre bords qui se croisent. Nous voyons distinctement que les quatre bords constituent quatre bandes, délimitant un espace absolument "exclus" -



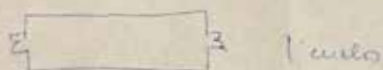
Et voilà le "réseau" d'abord en une surface.
Nous découvrons qu'il est défini par deux facteurs:
1) l'organisation du bord (rouge, orange, bleu, jaune, noir)
2) les espaces exclus

Remarquons tout de suite une chose: si le bord n'est pas défini, le "réseau" perdrait son sens et son efficacité, c'est-à-dire, il n'aurait jamais la limitation spatiale.
Paradoxalement, il contient, malgré cela, les éléments de

sa fabrication: il est fait avec des fils fins, il n'est pas fait qu'à l'extérieur

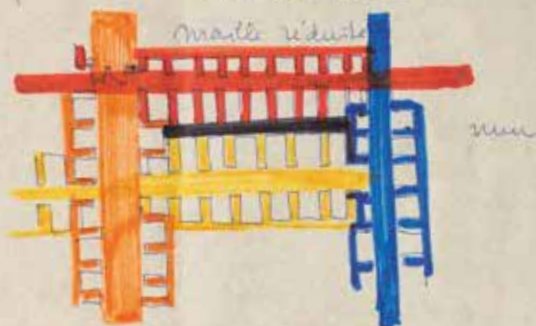
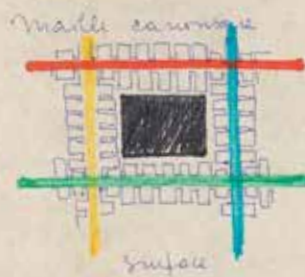


Nous pourrions donc, pratiquement, le réduire à un EXCLUS



N'oublions pas que cet exclus particulier est fait d'une direction, qui lui permet de le combiner en même temps avec d'autres organes du même genre

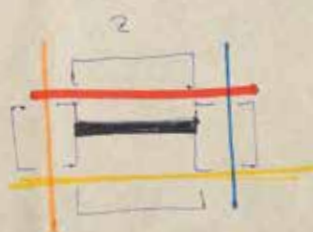
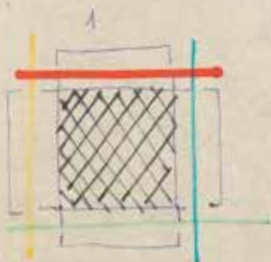
- Analysons maintenant plusieurs mailles du réseau



C'est les deux cas significatifs.

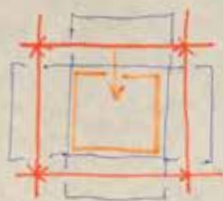
- 1) aboutit à une "surface", exclue
- 2) aboutit à un "mur" (réduit)

- Analysons maintenant la typologie de l'exclus



haut et bas, l'espace exclus détermine le réseau

Ce que nous appelons "exclusion" est évident dans le cas 2



quatre axes débouchent sur axes,
par exclusion d'un espace résiduel -
cet espace est autonome, c'est à
dire pleine opposition, sans sa fonction,
à l'opacité qui l'a engendré. -

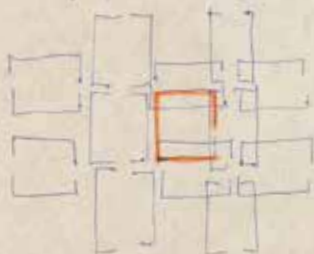
L'opposition se concrétise par une fonction
accrue. -

À la fois de l'axe orange, le trait
n'est utilisé que comme paroi. -

À l'intérieur, il n'est utilisé que
comme espace. -

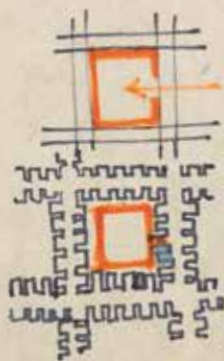
L'exclusion est donc mutuelle. -

En simplifiant au maximum, nous aurons à cette formalisation



Tous les axes s'excluent réciproquement;
il y en a tout de même qui, contenant
une direction, établissent des relations
homogènes, qui ~~engendrent~~ donnent naissance
au Réseau.

D'autres, ne contenant aucun traiton,
occupent le traiton physique du réseau,
qui est le vide, sans le mode de l'exclusion:
exclus du réseau, ils l'excluent à leur
tour, n'en utilisant qu'une fonction,
le passage; qui correspond au vide, donc
à la séparation. -



En d'autres termes, pour l'axe interne,
le trait n'est qu'un canal entre deux
murs. Pour le trait, l'axe résiduel
n'est qu'une exclusion (= un mur)
(une porte est toujours bâtie sur une fermeture)

Sources d'archives

L'essai se sert de nombreuses sources inédites, consultables grâce à la donation faite, par la famille de Roberto Berardi, aux Archives de la bibliothèque de Sciences Technologiques - Architecture, de l'Université de Florence. Cela a permis d'avoir accès à tous les documents conservés par l'architecte dans son atelier florentin.

La numérotation des archives et des dossiers utilisée dans le texte est provisoire.

Fondo Roberto Berardi, Biblioteca di Scienze tecnologiche- Architettura (FRB, BST).

Documents: n. 4; 7; 12; 16; 26.1; 28.1; 79.1; 79.2; 79.3; 80; 84; 94; 101; 104.1; 104.2; 105.3; 267; 279; 288; 344; 345; 347.

Sources iconographiques

Les photos inédites qui accompagnent le texte ont été prises par Marilù Cantelli lors de l'enquête de relevé menée par l'ASM Atelier d'Urbanisme. Leur publication a été gracieusement autorisée par l'auteur.

Esquisses de Roberto Berardi, archives privées Margherita Ciacci Berardi.

Les photographies inédites du bureau de Berardi, non publiées, ont été prises par Domenico Viggiano.

Références bibliographiques

Berardi R. 1968, *Tunis nord : thèmes et problèmes*, Bulletin Municipal de Tunis, Tunis.

Berardi R. 1969, *Résidence : constat*, Etudes de l'ASM, Tunis.

Berardi R. 1969, *Essai de morphologie de la Médina centrale de Tunis*, Association de Sauvegarde de la Médina, Tunis.

Berardi R. 1969, *Esperienza della città*, « Necropoli », 4-5, pp. 83-90.

Berardi R. 1969, *Esperienza della città* (2), « Necropoli », 4-5, pp. 39-55.

Berardi R. 1970, *Alla ricerca di un alfabeto urbano : la Medina di Tunisi*, « Necropoli », 8, pp. 38-46.

Berardi R., 1970, *Alla ricerca di un alfabeto urbano : la Medina di Tunisi*, « Necropoli », 9, pp. 27-48.

Berardi R. 1970-1971, *Lecture d'une ville: la Médina de Tunis*, « Architecture d'aujourd'hui », 153, pp. 38-43.

Berardi R. 1978, *Espace et ville en pays d'Islam*, in D. Chevallier (sous la direction de), *L'espace social de la ville arabe*, Maissonneuve et Larose, Paris, pp.99-131.

Berardi R. 1981, *Spazio e città nella tradizione del Maghreb. Interpretazione del ruolo e significato della città nel medioevo islamico; Tunisi e l'occupazione coloniale. Società e spazio tradizionale nell'urto con la cultura occidentale*, in M. Balbo-Berardi R.-D. Pini-P. Santacroce, *La città tra colonialismo e nuova dipendenza – il Caso del Maghreb*, Franco Angeli, Milano.

- Berardi R. 1982, *Signification du plan ancien de la ville arabe*, in A. Bhoudiba & D. Chevallier, (sous la direction de), *La ville arabe dans l'Islam*, Actes du Colloque International *Espace social de la ville arabe*, organisé par l'Université de Paris-Sorbonne e da Università de Tunis, 1979, Tunis, CERES, - Paris, CNRS, pp. 165-190.
- Berardi R. 1989, *On the city*, « Environmental design: journal of the Islamic environmental design center », 1-2,, pp. 8-17.
- Berardi R. 1991, *Narrazione di una città: riflessioni sull'ambiguità dello spazio*, « Spazio e Società », v.14, n. 53, pp. 56-67.
- Berardi R. 1995, *Città, materia del tempo*, Alinea, Firenze.
- Berardi R. 2004, *La Kasbah di Tunisi : 1965-2003*, « Firenze architettura », 1, pp.88-95.
- Berardi R. 2005, *Saggi su città arabe nel Mediterraneo sud-orientale*, Alinea, Firenze.
- Berardi R. 2008, *The spatial organization of Tunis Medina and other Arab-Muslim cities in North Africa and the Near East*, in AA.VV. Holt, A. Raymond, A. Petruccioli (sous la direction de), *The City in the islamic world*, 2 vol., Leiden, Brill, pp. 269-294.
- Bonifazio P. 2015, *Tunis, 1960-1969 L'esperienza del piano della Grande Tunisi dello studio De Carlo-Quaroni, scale e ruoli. Prime riflessioni*, in B. Albrecht, A. Magrin, (sous la direction de), *Esportare il centro storico, storia, sviluppo e futuro della difesa dell'integrità fisica dei centri storici*, Catalogo della Triennale di Milano, Milano.
- Binous J., Eckert H. E. 1971, *Morphologie urbaine*, in « Cahiers de la Méditerranée », numéro thématique, *Recherches d'ethno-sociologie maghrébine*, 1980, v. 20, n. 1, pp. 43-60.
- Boeckler M. 2005, *Geographien kultureller Praxis: Syrische Unternehmer und die globale Moderne*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Bordieu P. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, éd. Seuil, Paris trad it par Maffi I. 2003, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina (ed.), Milano.
- Boubaker-Triki R. 2008, *Notes sur Michel Foucault à l'Université de Tunis*, « College International de Philosophie », 3, n.61, pp.111-113.
- Cresti F. 2000, *Contributions italiennes à l'étude des villes du monde musulman. Une note bibliographique*, in « Cahiers de la Méditerranée », v. 60, n. 1, numéro thématique, *Paysages urbains (XVIe-XXe siècles)*. Tome II, *Actes du colloque de Grasse*, décembre 1998, pp. 277-307.
- Cusmano M. G. 2007, *L'architettura della città: Ludovico Quaroni e l'insegnamento dell'Urbanistica a Firenze negli anni Cinquanta e Sessanta*, in M. Bini, G. Corsani, (sous la direction de) *Facoltà di Architettura di Firenze fra tradizione e cambiamento, Atti del Convegno di Studi, Firenze, 29-30 aprile 2004*, ed. Firenze University Press, pp.157-161.
- Foucault M. 1966, *Les mots et les choses*, Edition Gallimard, Paris trad. it par Panaitescu E. 2016, *Le parole e le cose, Un'archeologia delle scienze umane*, ed. BUR Saggi, Milano.
- Eckert H. E. 1970, *La Medina di Tunisi*, « Necropoli », 9/10 mai/août, pp. 49-61.

- Eckert H. E. 1970, *Die Medina-Gesellschaft. Versuch einer rekonstruktion der sozialstruktur*, in « Kolner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie », n. 22, pp. 473-500.
- Eckert H. E. 1975, *Struktur und Functionen der Familie in Tunesien: untersucht und beschrieben am Beispiel der Großstadt Tunis*, A. Hain.
- Koenig G. K. 1968, *Architettura in Toscana 1931-1968*, ERI, Torino.
- Schultheis F., Frisinghelli C., Rapini A. 2012 (sous la direction de), *Pierre Bourdieu, In Algeria. Immagini dello sradicamento*, Carocci Editore, Roma.
- Séglard D. 2007, *Foucault à Tunis: A propos de deux conférences*, « Foucault Studies », n. 4, pp. 7-18.
- Sugier C. 1980, *Urbanisme et sociologie*, in « Cahiers de la Méditerranée », numéro thématique, *Recherches d'ethno-sociologie maghrébine*, v. 20, n.1, pp. 37-42.



Mohamed Métalsi



pp. 66, 78, 86,
90, 93, 96, 112

**Vue sur la
médina
de Fès**

En hommage à Roberto Berardi

C'est en lisant vers 1977 un article de Roberto Berardi, architecte italien, paru dans la revue française « Architecture d'Aujourd'hui », sur la médina de Tunis, que je me suis engagé sur ce chemin de recherche, vaste mais plein de promesses. Alors étudiant en urbanisme, j'ai entamé un long parcours de prospection des médinas du Maroc. Roberto Berardi, architecte et sémiologue, m'ouvrait les yeux sur l'interprétation multidimensionnelle de l'espace bâti. Il utilisait la méthode des linguistes, des anthropologues et des historiens afin d'établir une grille de lecture contribuant à donner le sens à un espace mal compris jusqu'à lors. Avec le temps, et suite à l'élargissement de mes lectures et de mes recherches, cette méthodologie me semblait partielle pour examiner la complexité de l'organisation de l'espace et ses corrélations avec la société qui l'a construit. Car, au-delà de la description morphologique berardienne, il fallait trouver des explications aux différents éléments architecturaux et urbanistiques composant la cité islamique et arabo-berbère du Maroc. Ainsi, l'étude de l'impact des fonctions politiques, militaires, économiques et socio-culturelles sur l'espace édifié me paraissait importante dans la compréhension des différentes formes de l'espace matériel et les raisons qui ont été à l'origine de sa réalisation.

Aussi, ce texte que je livre sur la médina de Fès est la synthèse d'un long travail de recherche consacré aux éléments culturels fondateurs de l'espace de cette médina. Il présente en même temps une étude post-berardienne d'une cité musulmane sœur-jumelle de la médina de Tunis tant étudiée par Roberto Berardi.

Images de la médina : un urbanisme du signe

Procédons de l'extérieur, tel un visiteur averti, et pénétrons progressivement jusqu'au cœur de la cité. Palier par palier, saisissons le sens de chaque composante de cet univers, sans se laisser écarter du chemin de la connaissance, sans s'abandonner à la distraction, même éphémère, suscitée par l'étrangeté et l'anachronisme, pour rassembler les éléments du puzzle et

accéder à la compréhension de cette ville tellement énigmatique pour les étrangers. Au premier regard s'impose la clôture, élément fondamental de l'espace urbain des médinas médiévales. Derrière sa vieille muraille crénelée, Fès, l'ancienne ville impériale, se présente comme une forteresse, caractérisée par un rempart qui en fait un domaine clos et circonscrit, et qui par là même participe à engendrer chez les citadins un sentiment d'adhésion, d'appartenance et d'assimilation communautaire exemplaire. Supposer cette commune détermination est d'ailleurs favorisé par la forme compacte de la ville et le nombre relativement limité de sa population. L'enceinte, donc, concrétise l'identité et l'indivisibilité de la médina, qu'elle distingue de la campagne environnante.

Mais il faut aussitôt modérer cette thèse, car la fermeture n'est pas intégrale. Dès la fondation de Fès, en effet, la cité est aussi ouverture, dépassement, excroissance, faubourgs suburbains, comme les différents *rabâd* (*arbâd*). La clôture est toujours provisoire. La permanence n'existe que pour les cités immuables, qui ne se rencontrent nulle part.

Dès sa fondation, la médina de Fès s'était déterminée par une double spécificité spatiale : elle constituait en même temps un lieu fermé et un lieu de croisements et de mobilité qui allaient des campagnes limitrophes jusqu'aux courants commerciaux de longue distance, par mer ou sur terre. Sa position dominante était également politique et symbolique, car les pouvoirs temporel et spirituel y établissaient leur résidence, les richesses accumulées s'exprimaient dans l'espace et les traditions culturelles raffinées se résumaient dans ce concept d'urbanité difficile à définir, mais qui conférait aux citadins l'affirmation de leur identité et la preuve de leur prééminence. Cette urbanité se définissait, d'abord, par rapport à la ruralité. Les ruraux, Berbères et Arabes, étaient les plus nombreux et les plus puissants. Il fallait aux Fassis toute une diplomatie et une stratégie politique pour établir des relations de paix et de bon voisinage avec ces tribus. Mais ce n'était pas toujours le cas.

Il existait donc deux configurations distinctes : la médina, tapie derrière ses remparts et concentrée dans ses quartiers et ses impasses, petite agglomération entourée d'une pesante et instable campagne.

Un violent décalage oppose de part et d'autre des murailles, le citadin à son compère rural. Le langage, les habitudes, l'histoire, le mode de vie, la figure même et les vêtements ne les opposent pas moins l'un à l'autre. Le grand style urbain reste coupé du pays (Berque, 1974, p.125).

Ces dissemblances s'expliquaient par les mauvaises relations entretenues par ces deux parties, allant parfois jusqu'à la violence plus ou moins courroucée. L'assaut des tribus

au début du XX^e siècle fut parmi les dernières agressions entrant dans le système traditionnel des rapports entre la ville et la campagne.

Le citadin méprisait le rural et sa grossièreté : quand il pouvait, il le rançonnait. Le rural méprisait le citadin et ses allures efféminées : jalousant ses richesses..., il guettait l'occasion de l'en déposséder (Tillon, 1966, p.136).

Ainsi, dans l'histoire du Maroc, le grand style urbain restait distinct du pays profond. Et ce contraste de styles, qui coïncidait avec une distance économique et psychologique, l'affaiblissait en le mettant en difficulté et parfois en péril.

Mais l'urbanité fassie ne s'expliquait pas simplement par comparaison à la ruralité. Elle devait fonder sa spécificité sur des critères essentiels ou, comme disait Jacques Berque, des éléments impalpables : traditions urbaines, culturelles et artistiques,

souvenirs historiques, silhouettes bourgeoises, spécialisations dans certains travaux, titres historiques ou spirituels. À moins que ce ne soient des éléments matériels : allure physique, enceinte de remparts, cachet architectura (Berque, 1974, p.127).

Une ville citadelle

À l'époque de la fondation de la médina de Fès, les villes ouvertes étaient inexistantes. Les conquêtes, les raids et les agressions étaient courants dans l'histoire mouvementée du pays et du reste du monde, et surtout lorsque les pouvoirs centraux étaient sur le déclin. Chaque dynastie fortifia la ville et entretenit ses puissantes murailles, marquant ainsi les limites de la médina et l'empêchant de s'agrandir. Le rempart était donc une affaire de l'Etat, donc de la monarchie régnante. À chaque excroissance urbaine, les quartiers périphériques restaient à découvert, donc en danger. Ainsi, les faubourgs, les *arbâd*, qui accueillirent les différentes vagues d'immigration dans l'histoire de la ville furent bâtis à l'extérieur de la cité. Ce ne fut que vers le XIV^e siècle, sous la dynastie mérinide, que les dernières murailles furent édifiées, et il fallut attendre le début du XX^e siècle pour achever le reste des portes, des bastions et des fortifications.

Derrière sa vieille muraille crénelée, Fès se présente comme une ville-forteresse. Citadelles (casbah), fortifications, tours sont les manifestations les plus visibles de l'architecture militaire. L'enceinte défensive et monumentale est le souvenir d'une capitale ayant dominé un empire. Mais elle est également la matérialisation de l'ultime enclos enserrant le lieu construit et habité au-delà duquel tout change, y compris la culture citadine musulmane elle-même. L'enceinte écarte la ville de l'étranger mais aussi de la campagne «non civilisée», le lieu sacré et intime du lieu profane, l'interne de l'externe. Ainsi, elle est protectrice de la

norme et de l'ordre social islamique. Elle oppose la ville, le pays plein (âmir) aux champs vides d'hommes que l'on appelle (*la khlâ*), c'est-à-dire l'espace évasif et chaotique.

Pour qu'une cité se trouve à l'abri des surprises, il faut que toutes ses maisons soient à l'intérieur d'une enceinte. De plus, elle doit être située en un lieu inaccessible, sur une hauteur abrupte, sur une île ou sur un fleuve que seul un pont peut franchir. Ainsi, il sera difficile de la prendre et on en fera une vraie forteresse (Ibn Kahaldûn, vers. fr., 1967-68, p. 550).

La muraille qui enferme et délimite la médina de Fès est un trait qui la rapproche non seulement des autres cités du Maroc et du monde musulman, mais aussi des villes médiévales d'Europe. Max Weber écrit que

la ville, au sens du passé, de l'Antiquité comme du Moyen Âge, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe, était une espèce particulière de forteresse et de lieu de garnison (Weber, 1982, p. 30).

Dès le Bas-Empire, les villes ouvertes étaient pratiquement inexistantes au Maroc. Les invasions et l'histoire mouvementée des dynasties amenèrent les souverains à fortifier les villes, particulièrement leur capitale, et à entretenir leurs puissantes murailles marquant les limites de l'agglomération et l'empêchant de s'agrandir.

Les formes et les techniques des fortifications employées à Fès et dans le reste du Maroc perpétuent la tradition romaine et byzantine. Elles évolueront jusqu'à l'apparition du canon et le développement de l'artillerie¹, et se perfectionneront, plus précisément, en fonction des caractéristiques de l'attaque et la sophistication du matériel de guerre. La puissance du feu

amena, dans tous les pays européens une transformation profonde de la fortification. Mais l'Afrique du Nord ne créa pas de formes nouvelles : elle se contenta d'imiter, avec plus ou moins de fidélité et de bonheur, celles que lui fournissait l'Europe. Encore n'admit-elle ces importations que dans la mesure où elle eut besoin de se battre et de se défendre contre une nation européenne, c'est-à-dire dans les régions littorales [...] Les gouverneurs qui se partageaient la Berbérie n'avaient à tenir dans l'ordre ou à ramener à l'obéissance que des tribus dépourvues de canons (Terrasse, 1960, p. 1361).

Édifiés par les différentes dynasties marocaines, les remparts de Fès s'inscrivent dans la ligne des fortifications du Moyen Âge. Ils seront dépassés rapidement par l'évolution des moyens offensifs de l'Europe postmédiévale, mais ils continueront à garantir la supréma-

¹ Voir les travaux de Torres Balbas, L., *Ciudades hispano-musulmanes*, Madrid, Ministère des affaires étrangères, I.H.A.C., 1974, tome 2.

tie de la ville sur le territoire, en la protégeant contre le danger des ruraux et en contrôlant la position stratégique où elle est située. Ibn Khaldûn parlant de la guerre écrivait

qu'un puissant esprit de corps n'est nécessaire que pour renforcer les liens d'affection mutuelle. Dans une ville, ce rôle est joué par les remparts. Elle n'a donc pas besoin d'autant d'hommes ni des liens du sang (Ibn Kaldhun, vers. fr., 1967-68, p.712).

Comme place forte bien située, Fès pouvait contrôler les grandes voies de circulation et imposer parfois sa domination sur un empire.

Les remparts continueront également à assurer l'ordre intérieur en contenant la population urbaine dans les fortifications : la muraille sert à empêcher tout étranger d'entrer dans la ville, à éviter aux citoyens d'en sortir à n'importe quel moment et à ne laisser circuler que les marchandises taxées par l'État. Innombrables sont les témoignages attestant qu'il n'y a pas si longtemps, les portes de la ville et des quartiers fermaient la nuit. Et il était très difficile pour un voyageur d'arriver tard à Fès. Enfin, elle permettait de séparer distinctement trois groupes sociaux : le Makhzen (l'État) résidant dans la casbah, les citoyens dans la médina, et les ruraux à la campagne.

L'aspect des remparts de Fès est loin d'être homogène, sa construction datant de différentes époques. Ils ont dû être souvent restaurés, car les batailles, dans le cours des siècles, y percèrent de nombreuses brèches. Sur la plus grande partie de la périphérie, ils se composent d'une seule muraille. Seule Fès Jdid est en partie ceinte, particulièrement du côté de la médina, d'une double rangée de fortifications que sépare un vaste chemin de ronde, destiné à garder des assaillants de nombreux soldats. Au milieu des vergers et jardins, les remparts ondulent, gravissant rochers et collines, s'éclipsant dans les bas-fonds pour ressurgir sur les hauteurs. Épousant les courbes de niveau et tirant au mieux profit des éminences pour économiser la construction des bastions, ils sont haut de dix à quinze mètres et crénelés sur toute leur longueur, avec des merlons affectant la figure rectangulaire et coiffés parfois d'une forme pyramidale.

À ces murailles, de place en place, s'ajoutent de solides tours carrées, crénelées elles aussi, qui confèrent à l'ensemble une allure massive et austère.

Des murailles idrîsides et almoravides, il ne reste plus que des sources écrites. Irrité par la résistance de Fès, le souverain almohade Abd al-Moumin détruisit la casbah et l'enceinte des Almoravides. Toutefois, le quatrième sultan, Mohammed al-Nâssir, fit rebâtir vers le milieu du XII^e siècle des remparts plus vastes et leur adjoignit une citadelle à l'emplacement de celle de ses prédécesseurs. La partie de la muraille nord que l'on aperçoit au pied de la colline des Mérinides est la plus ancienne de la médina. Certains fragments de courtine datent

de l'époque almohade (XII^e siècle), particulièrement le borj Kaoukeb auprès duquel se trouvait le quartier des lépreux.

Ces remparts sont percés de portes monumentales dont certaines parties ont été conservées jusqu'à nos jours. Les plus célèbres sont Bâb Guissa et Bâb Mahrouq. Situées au nord de la médina, elles demeurent les meilleurs exemples des portes monumentales édifiées à l'époque almohade. Toutefois, ce sont les souverains mérinides qui donnèrent aux remparts de Fès Jdîd leur morphologie actuelle : ceux d'Abou Youssef subsistent presque partout. La construction de murailles séparant la ville administrative de la ville ancienne est leur plus grande contribution à l'architecture militaire de la ville. Les Mérinides n'ont pas négligé, pour autant, les remparts de l'ancienne Fès, qu'ils ont restaurés et renforcés. Quant aux Saâdiens, lorsqu'ils se penchèrent sur cette ville front-deuse, ce fut pour bâtir quatre citadelles sur des sites qui la dominent et la contrôlent : la première, la casbah Tamdert, est située au sud-est de la ville, près de Bâb el-Fetouh. Trois autres forteresses, portant le nom de *bastioun*, furent édifiées quelques années plus tard par des captifs chrétiens : la première au nord, la deuxième au sud et la troisième à la pointe de Fès Jdîd. Inspirées de l'architecture militaire portugaise, ces forteresses, bordj, par leur présence et leur position, montrent clairement qu'elles sont destinées à assurer une fonction répressive. Les deux agglomérations restèrent séparées jusqu'au règne d'Hassan I^{er}, qui les réunit à la fin du XIX^e siècle par un couloir de murailles, le dernier apport aux murailles de Fès avant le protectorat français.

Les portes de Fès el-Bâli sont nombreuses. Deux portes principales ouvrent la cité au nord : Bâb Guissa et Bâb al-Mahrouq ; quatre au sud : Bâb Fetouh, Bâb al-Hamra, Bâb al-Jdîd et Bâb al-Hdîd ; deux à l'est : Bâb Sidi Boujida et Bâb al-Khoukha et une à l'ouest : Bâb Boujloud. Les portes de Fès Jdîd sont au nombre de six : Bâb Dekakene, Bâb Sagma, Bâb Riafa, Bâb al-Jiaf, Bâb Boujat, et Bâb Semmârîne, haute porte à voûtes multiples, reconstruite en 1924, qui constitue la véritable entrée.

Ces portes monumentales avaient souvent une valeur ornementale autant qu'utilitaire. Elles furent construites en pisé, en moellon ou en briques, ou encore avec l'un et l'autre de ces matériaux. Bordées de deux tours fortifiées, en forte saillie, elles forment un couloir couvert et parfois coudé. Ces passages voûtés, oblongs et peu éclairés, dans lesquels sont aménagés des réduits, sont dans certains cas consolidés par des pilastres supportant des arcs outrepassés et parfois ogivaux. Ils avaient pour fonction de barrer le chemin à l'entrée de la cité. Leur disposition à simple, double voire triple coude, répondait à la fonction de défendre la cité en cas d'attaque, plus précisément d'empêcher les troupes ennemies de s'en emparer pendant le siège, et rendait quasiment impossible

l'irruption en masse de la cavalerie. À partir du moment où se développa l'artillerie lourde, les portes fortifiées de Fès se transformèrent en édifices décoratifs qui contribuaient au prestige de la ville et facilitaient la perception des droits d'octroi. Elles continuaient cependant à protéger la ville des Bédouins - qui ne possédaient guère d'armement lourd - jusqu'au début du XX^e siècle. Exclusivement ornementées de l'extérieur, ces portes affectent, chacune à sa manière, la forme d'une baie tantôt outrepassée, comme la porte almohade de Bâb al-Mahrouq, tantôt ogivale, comme l'illustre l'arc de Bâb el-Fetouh ou celui de la belle porte mérinide Bâb Dekakene, qui date du XIV^e siècle. Celle-ci fait partie du système de fortifications de la ville royale. Elle s'inscrit dans un volume rectangulaire en maçonnerie constituant la porte tout entière. Son ornementation est composée d'un cordon ogival dessiné par la moulure de petits arcs décoratifs saillants et par le jeu de volume produit par le retrait de la frise. Un riche décor, composé de figures géométriques et calligraphiques, couronne sa partie supérieure. Sur ses écoinçons, on remarque des motifs floraux entrelacés agrémentant sa façade. La brique soigneusement appareillée, actuellement couverte d'enduit, a permis aux constructeurs de sculpter des formes géométriques complexes encadrant la baie ogivale de cette porte. Bâb al-Fetouh, littéralement « la Porte de l'ouverture » et historiquement de la Victoire, est l'entrée principale permettant l'accès à la rive des Andalous. Située au sud-est de la ville, celle-ci fut érigée au X^e siècle par un émir Zénète à la place d'une porte plus ancienne. Elle fut modifiée au XVIII^e siècle sous le règne du souverain alaouite Sidi Mohammed ben Abdellah. Construite en briques et mortier, elle est bordée de deux tours fortifiées, en saillie et coiffées de merlons. Porte immense dont façade extérieure est constituée d'un arc central de forme ogivale, flanqué de deux arcs latéraux. Son ornementation sobre est composée par la moulure et le jeu de volume produit par le retrait des différentes surfaces. Sur une colline face à la cité, à l'extérieur du rempart, se déploie le cimetière de Bâb al-Fetouh où sont ensevelis les plus célèbres habitants de Fès.

Sur la grande place Pacha al-Baghdâdî enveloppée de hauts remparts faisant la jonction entre la médina et la ville moderne, se trouve l'une des plus belles portes monumentales permettant l'entrée dans Fès al-Bâli. Bâtie en 1913, cet accès a remplacé une petite ouverture banale en baïonnette, le seul passage par lequel on put accéder jadis dans Fès al-Bâli lorsqu'on arrivait de Fès Jdîd. De style hispano-mauresque, Bâb Boujloud s'ouvre par trois baies outrepassées formant un symétrique parfait. Un riche décor, composé de figures géométriques et calligraphiques, de motifs floraux entrelacés, de faïence émaillée polychrome à dominante bleue, agrmente sa façade extérieure. Sur la face intérieure, le revêtement est en bleu. De cette entrée, on entrevoit la silhouette du minaret de la médersa Bû-Inâniya, à gauche.

Passée l'une des portes monumentales de la médina de Fès, il faut se laisser emporter par

la marée humaine et se jeter dans les ruelles réservées aux différents souks pour parvenir à la Kissariya, le marché par excellence des produits précieux et centre économique contigu à la mosquée Karawiyyîne et au mausolée Moulay Idris, le cœur spirituel de Fès. Toutes les ruelles partant des portes y aboutissent inévitablement.

Le réseau urbain : un entrelacs organisé

La première impression d'un étranger qui visite Fès est celle de l'altérité. L'espace qu'il parcourt est un dédale de rues étroites, sinueuses et sombres, coupées d'impasses et enchevêtrées les unes dans les autres, avec une série de brusques tournants à angle droit qui surprennent et déconcertent le promeneur. Barrées par des maisons ou des murs en saillie bordées de hautes murailles grises et nues, sans alignement, et percées par de rares fenêtres grillagées et haut placées, ces voies tortueuses pouvaient, comme disait Jacques Berque, « étendre à toute la vieille ville les qualificatifs évoqués par certains de ces toponymes : al-Mukhfiya, «la Cachée», Seb'a lwiya, «les Sept Détours» ». (1974, p. 35). Dans cet immense entrelacs, on ne voit guère de plan régulier au premier abord, d'ensemble monumental et d'espace collectif à ciel ouvert symbolisant l'existence d'une cité. De nombreux écrivains-voyageurs européens ont exprimé leur désarroi et leur inquiétude. Ne pouvant aucunement appréhender cet espace secret où il était difficile d'accéder et de pénétrer dans son intérieur, son essence, ils demeurèrent face au mystère et à l'interdit. La ville obscure, dédaléenne, quelquefois inquiétante, les fascine plutôt, comme un voyage dans l'histoire de l'Europe médiévale :

Ne pensez pas, vous délivrer jamais de la vague inquiétude qui vous suit dans ces ténèbres. Tout vous trouble : cet épais silence, cette obscurité de velours [...], ces rues étroites, enchevêtrées, tortueuses et profondes, ces portes bardées de fer qui ferment l'entrée des quartiers et vous barrent souvent le passage (Tharaud et Tharaud, 1930, p. 69).

Dans son enceinte, par le dédale et l'impasse, Fès sauvegarde essentiellement sa vie domestique et intime, son âme.

La médina présente donc une configuration urbaine dense, enfermée dans ses remparts flanqués de tours de guet et de défense. Au milieu de cette texture, similaire à une ruche, surgissent des mosquées qui transcendent l'ensemble d'habitations quasi uniformes.

L'unité éminente de la ville doit sa sauvegarde à la grande mosquée, vers laquelle tout conflue et de laquelle tout reflue, comme si elle était un cœur (Berque, 1974, p. 128).

Par sa silhouette immédiate, la forme de ce plan urbain ressemble, fort aux villes mu-

sulmanes d'orient et d'occident. « L'aspect extérieur des villes musulmanes se revêtait, de Bagdad à Fès, d'une indéniable uniformité. » (Gardet, 1976, p. 244). « On a même pu écrire qu'un bourgeois musulman ne serait dépaycé dans aucune médina du monde de l'Islam » (Adam, 1972, p.37).

Nul doute qu'il n'y ait à travers *l'Islam* [...] un type de ville islamique et l'exemple, à lui seul, peut nous suffire comme image de ces rapports évidents entre villes et civilisations (Braudel, 1977, p. 390).

On affirme que l'image d'une cité réfléchit l'âme du peuple qui l'a élevée.

Dans ce formidable entrelacs, on ne voit guère de plan en damier, d'ensemble monumental et d'espace collectif à ciel ouvert symbolisant l'existence d'une cité.

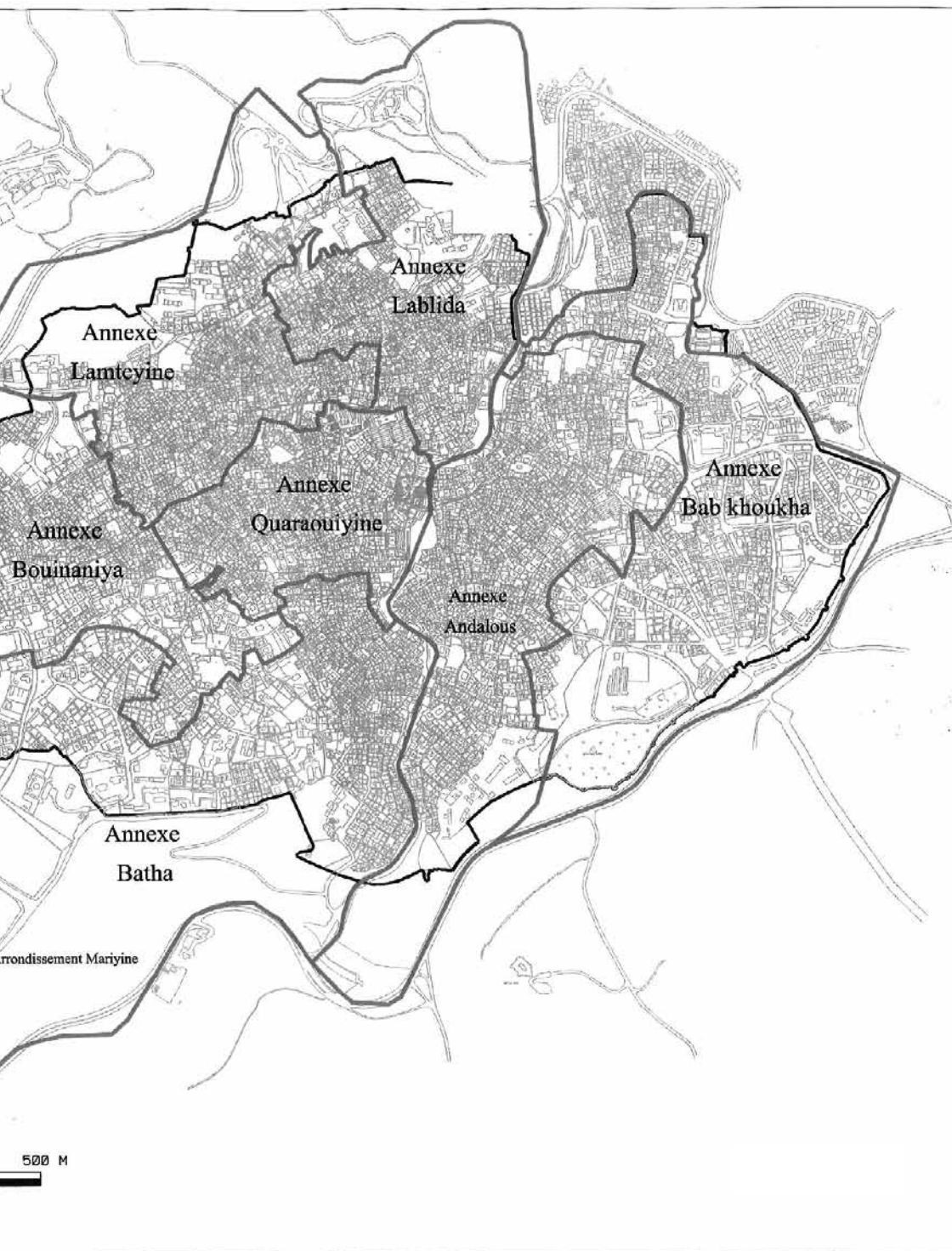
Mais il suffit d'abandonner, comme dirait Roberto Berardi, l'ordre des apparences et de comprendre le système des fonctions et l'organisation de la structure de Fès pour retrouver l'opportunité d'accéder à l'intelligible, car le plan urbain,

système, si clair, si fonctionnel, se présente comme un fouillis de venelles en désordre : c'est que l'ordre occidental a choisi depuis quelques siècles de s'identifier à l'orthogonalité, et rejette tout autre organisation de l'espace dans les ténèbres de la confusion (Berardi, 1971, p.41).

La médina montre donc une configuration architecturale compacte, mais logique, au milieu de laquelle pointent des minarets dépassant peu ou prou les toits des habitations. La conception d'une telle organisation, comme celle de Fès, résulta de sa tradition orale, car le droit musulman (Brunschvig, 1976, p.7-35), le *fiqh*, ne conçut ni un droit d'urbanisme ni une législation relative à la réalisation urbanistique, architecturale et esthétique de la cité. La notion de l'espace public ne parvenait guère à se concrétiser dans le domaine de l'organisation de l'espace, puisque c'était la volonté individuelle qui s'imposait. Car, derrière la propriété privée que la loi respectait et protégeait, il y avait la famille dont le patrimoine n'était qu'une objectivation matérielle, et que ni l'État ni le droit ne peuvent affaiblir. Bâtir une configuration conforme à la ville islamique médiévale telle qu'elle était construite depuis le XII^e siècle dans le monde arabo-musulman, c'était édifier un espace dont la forme exprimait réellement un comportement psychologique qui se manifestait par la propension des bâtisseurs à aménager prioritairement des espaces domestiques, réservés à la famille. Ils employaient tous les procédés pour cacher et défendre le secret et l'intime, en réduisant au maximum les regards et en obstruant l'espace public, multipliant ainsi les culs-de-sac.

Comme on vient de l'entrevoir, le tracé des rues n'était pas le résultat d'un schéma directeur conçu et dessiné préalablement par un planificateur ou une institution quelconque. Ni urbaniste, ni architecte, les ruelles naissaient en même temps que se réalisaient les mai-







sons et les quartiers. Les bâtisseurs façonnaient d'abord leurs demeures avant de s'occuper de la ville. Ils calfeutraient et réduisaient le plus possible les ouvertures vers l'extérieur, mais laissaient un espace à l'intérieur, dont l'étendue et la richesse dépendaient du statut social du propriétaire, et un minimum à l'extérieur, pour la circulation des hommes et des bêtes de somme dans la médina. Une ville sans passage est un non-lieu. S'il arrivait qu'un domicile soit enclavé et que l'habitant n'ait aucun accès sur la voie publique, il

a le droit de passer sur les fonds voisins, mais en adoptant le trajet le plus commode pour lui et le moins dommageable pour les propriétaires de ces fonds. Toutefois, si l'enclave résulte de la division du fonds par l'effet du partage ou de tout autre contrat, le passage ne peut être réclamé par le propriétaire du fonds enclavé que sur les terrains qui ont fait l'objet du partage ; c'est aux copartageants qu'il appartient de fournir le passage et non à d'autres propriétaires demeurés complètement étrangers à ce partage (Millot, 1971, p. 612).

Il en résulte une configuration de la médina singulière : une multitude d'alvéoles plus ou moins joints les uns aux autres par des ruelles étroites et sinueuses.

Dans ce réseau de ruelles alambiquées, l'ordonnancement des voies de communication est logique. Il s'agence selon des catégories spatiales coïncidant sans doute avec une hiérarchie de valeurs binaires : l'intérieur et l'extérieur, le privé et le public, l'inclus et l'exclu. Il y avait une prédisposition à refouler vers l'extra-muros ou la périphérie les éléments qui avaient une valeur inférieure, et à placer vers le centre ceux qui étaient présumés supérieurs.

Ce réseau urbain est composé de deux répertoires de formes hiérarchisées et complémentaires : les espaces pleins ou fermés (maisons, mosquées, etc.) et les espaces libres (les différentes ruelles, patios...). Il définit la médina comme un lieu ouvert à l'échange, un lieu où l'on entre, un intérieur. Mais cet intérieur limité par l'enceinte se fermait la nuit par les portes de la ville, constituées en chicanes, qui étaient des dispositifs de clôture et d'élimination, de contrôle et d'imposition. Ainsi, l'espace de circulation pouvait se convertir, selon les circonstances, en domaine clos.

Il existe des lieux exceptionnels et favorisés qui fixent l'ordre des parcours : la grande mosquée, le saint patron de la ville, les souks, les portes de la cité et la résidence du pouvoir. Le réseau des ruelles de la médina de Fès présente trois catégories de voies : les artères principales, les voies secondaires et les impasses.

L'organisation du groupement compact de l'espace bâti de Fès dépendait, comme dans d'autres médinas, de la tradition orale. Elle a posé tout au long des siècles des problèmes divers et provoqué sans cesse des querelles à propos de droits de passage, de réparation, de murs mitoyens et d'indiscrétion visuelle. Ces difficultés ne pouvaient être écartées du droit musulman (*le fiqh*), c'est-à-dire de la réglementation écrite. Mais ce droit n'a élaboré ni un

droit d'urbanisme ni un corpus de règles précises concernant le tracé de la ville et les normes techniques et esthétiques de la construction. Les juristes musulmans médiévaux discutaient sans fin sur le respect réciproque entre voisins, mais leurs textes ne parvenaient guère à la formulation de lois strictes et claires. La prescription de l'indulgence et de la tolérance partagées, héritage de traditions anciennes, restait plutôt un précepte moral qu'une loi objective de droit.

Le manuscrit d'Ibn al-Râmî², maître maçon de Tunis au XIV^e siècle, nous présente clairement les coutumes médiévales relatives à certains points concrets de technique et de droit dans la construction. Cet auteur malékite puisa son fameux traité dans les ouvrages du fiqh malékite, comme la *Mudawwana* de Sahnoun, la *Uthbiyya*, d'al-Utbi, les *Nawâdir* d'Ibn Abi Zaid al-Qayrawânî, etc., dans les traités de jurisprudence, tels que *al-Muntakhab* d'Ibn Zamanin, les *Ahkâm* d'Ibn Sahl, les *Nawâzil* d'Ibn Rouchd ou les traités d'actes notariés comme les *Wathâiq* d'al-Djazirî. Dans ce livre de compilation se détache un traité écrit par un juriste andalou de Tolède de la fin du X^e siècle, nommé Ibn al-Imâm. D'après ce *faqih* andalou, les problèmes de l'organisation de l'espace étaient liés essentiellement à la question « des droits et des devoirs réciproques du voisinage³ ». L'idée qui dominait la matière était la liberté pour chaque personne d'user, de jouir et de disposer entièrement de son patrimoine, sans nuire à ses voisins.

Les problèmes générés par le dédale des rues, des ruelles et des impasses dépendent dans les textes juridiques du droit du voisinage. On y distingue clairement la rue, ouverte à ses deux extrémités, *châri'*, *tarîq nâfidh*, voie publique où tout individu a le droit de circuler et dont l'empiètement pouvant obstruer la circulation reste prohibé, et l'impasse, considérée comme un espace privé, appartenait en copropriété aux riverains. Si les juristes ont proscrit tout empiètement sur une voie de circulation, la propriété privée reste, en pratique, mieux protégée que le domaine public. C'est elle qui réglait le tracé et non l'inverse. Mais c'est dans la conception musulmane de la propriété privée que l'on peut comprendre partiellement la tendance des propriétaires à empiéter sur le chemin ouvert. La propriété d'une surface bâtie ne se définissait pas par son bornage topographique, mais débordait virtuellement autour d'elle. Appelée *finâ'*, cet espace libre qui entourait ou longeait une maison était perçu comme faisant partie de la propriété. D'après Ibn al-Imâm, c'était le Cadi, et parfois le muhtasib, comme l'écrit Ibn 'Abdûn⁴,

² Ibn al-Râmî, *Kitâb al-'ilân bi-ahkâm al-bunyân*, manuscrit publié dans *Majallat al-fiqh al-mâlîkî wa al-turâth bi al-qadâ'i al-maghribî*, septembre 1982, n° 2, 3 et 4, Rabat.

³ Ibn al-Imâm, Mukhtassâr *Kitâb na'f al-darar*, « Des droits et obligations entre propriétaires d'héritages voisins », *Revue algérienne et tunisienne de législation et jurisprudence*, Alger, 1900.

⁴ Ibn 'Abdûn, *Traité du XII^e siècle sur la vie urbaine et les corps de métier*, traduit par E. Levi-Provençal, Séville

qui devaient veiller à l'application générale et pratique des recommandations du droit ou plutôt de la coutume. Conseillés par un expert-maçon, comme Ibn al-Râmî, ils tranchaient les litiges concernant d'abord la mitoyenneté, comme l'a consigné al-Mawârdî⁵, et les questions délicates des indiscretions visuelles. Ils veillaient, par exemple, à ce que la hauteur d'une maison ne permette pas à ses propriétaires, notamment mâles, de plonger leur regard chez les voisins. Pour cela, ils obligeaient à clôturer la terrasse de la maison haute ou à ne pas élever une construction plus haute que les autres. Ils interdisaient également l'installation d'une activité bruyante ou polluante dans un quartier résidentiel ou proche de la mosquée. Ainsi Louis Massignon rapportait une coutume marocaine qui

veut que le bruit et les chocs du marteau sur l'enclume, aient été considéré comme très gênantes pour les fidèles en prière et dangereux pour la sécurité des minarets ; aussi, le makhzen (l'autorité publique) n'autorisait-il l'installation d'un forgeron qu'après l'avoir soumis à l'épreuve suivante : un œuf était placé sur le haut du minaret le plus proche ; s'il était déplacé par suite des vibrations provenant de la boutique du forgeron ; celui-ci était invité à s'installer un peu plus loin. Dans le cas contraire, il pouvait rester (Massignon, 1924, p. 73).

Si les juristes prohibaient, en principe, tout débordement sur une voie de circulation, la propriété privée fut en principe mieux défendue que le domaine public. En matière de construction, cette notion du public n'arrivait guère à s'imposer dans la ville, puisque derrière la propriété privée que l'Islam respecte et honore, il y a la famille dont le patrimoine fut un symbole puissant et sacré, et que ni l'État ni le droit ne pouvaient mettre en question. Édifier une cité adéquate à la conception musulmane, c'était bâtir un espace, dont la forme traduisait matériellement une attitude mentale qui s'exprimait par la tendance des propriétaires à construire des espaces intimes, réservés à la famille, et qui essayaient par tous les moyens de se cacher en réduisant les vues et en barrant l'espace public, multipliant ainsi les impasses. De ce fait, le familial l'emportait souvent sur les contraintes administratives et étatiques. C'était lui qui déterminait largement la forme du plan urbain et du cadre bâti. L'espace de la médina était en somme un espace quasi domestique.

Le plan urbain de Fès n'est donc pas le produit d'un plan directeur conçu préalablement par une instance quelconque. Les voies surgissaient en même temps que s'édifiaient les maisons et les quartiers. Il est l'expression technique et architecturale d'un mode de vie et d'un ordre social s'organisant par ses propres lois internes. L'agencement urbain de la médi-

musulmane au début du XII^e siècle, J.A., tome CCXXIV, Paris, Maisonneuve, 1947.

⁵ Al-Mâwardî (A.), *Al-Ahkâm al-sultâniyya* (Les statuts gouvernementaux), Imprimerie al-Muhammadiyya, Le Caire, s.d., traduit par Fagnan, E., Alger, éd. Jourdan, 1915.

na de Fès s'ordonnait par ses multiples fonctions, en relation avec la hiérarchie des valeurs matérielles et symboliques. Il avait une propension à pousser vers le dehors ou la périphérie ce qui avait une moindre valeur et à placer vers le centre les éléments présumés supérieurs.

La ville est constituée par deux répertoires de formes articulées pour composer la totalité du plan urbain : les espaces pleins ou fermés (les maisons, les mosquées, etc.) et les espaces vides (les différentes ruelles). Des grandes voies principales quasi rectilignes où tout le monde pouvait circuler, mais sans vraiment rentrer, en passant par les rues secondaires donnant accès aux quartiers, aux petites impasses familiales privées qui isolent et protègent les maisons des regards des étrangers, il existe un réseau hiérarchique de voies qui donne au plan urbain sa forme particulière.

Ce réseau hiérarchisé définit la médina comme un lieu ouvert à l'échange, un lieu où l'on entre, un intérieur. Mais cet intérieur limité par l'enceinte, se fermait la nuit par les portes de la ville, formées en chicane, et se transformait en dispositif de fermeture et d'exclusion, d'imposition et de taxation, de contrôle et de sélection. Ainsi, l'espace de circulation pouvait se transformer également, selon les moments et les conditions, en espace fermé. En effet, c'est le degré d'ouverture ou d'accessibilité et le degré de fermeture et d'exclusion qui définissaient l'importance des voies dans cette ville. Ce réseau de pénétration est centripète. Sa centralité ne se reflète pas directement sur le lieu : elle est plutôt fonctionnelle.

Il existe des lieux privilégiés qui commandent et organisent le plan urbain de Fès et la hiérarchie des parcours : la mosquée, le souk, les portes de la cité et la ville royale de Fès Jdid. Le réseau de ruelles de la médina présente trois catégories de voies : les artères principales, les ruelles secondaires et les impasses.

Les artères principales : lieux d'échanges et de rencontres

Les principales voies sont celles qui font la jonction du centre spirituel et économique d'où se ramifient les rues et ruelles secondaires pénétrant dans les quartiers résidentiels, avec les portes principales du rempart. Ce centre est composé d'un ensemble extraordinairement puissant : la Karawiyyîne, foyer de rayonnement intellectuel et cœur spirituel, l'éminent sanctuaire de Moulay Idris, le saint patron de la ville, la Kissariya et toute la masse des souks mitoyens. Cette masse compacte constitue le pôle de gravitation et de convergence de l'interaction sociale. Lieu d'échange, de culture et de prière, il est l'expression de l'unité de la ville. Il attire et centralise les flux de capitaux et d'informations, les métabolise et les distribue dans le corps de la cité. On sait déjà que depuis la

fondation de Fès, deux rives cohabitaient des deux côtés de la rivière : la rive des Kairwanais et celle des Andalous. Chacune avait sa mosquée-cathédrale et son centre. Leur lutte et leur rivalité, longtemps relatées par les chroniqueurs, n'ont cessé que par la victoire de la première sur la seconde. Car ne peuvent voisiner dans Fès deux pôles d'attraction et deux centres spirituels.

Le noyau initial de la rive des Andalous, composé de la mosquée et du souk al-Seffâh (le Marché de la Grande Pierre Plate) bien positionné dans cette rive, a été, au fil de l'histoire, amenuisé voire vaincu par le centre actif des Kairwanais, mieux pourvu en eau, plus développé au point de vue économique et humain. La rive des Andalous a été aimantée par celle des vainqueurs et s'est tournée définitivement vers elle pour le grand commerce, la grande prière, l'université, la révérence du saint patron et les grands métiers.

La mosquée des Andalous restait encore au XVI^e siècle – les médersas Sbaïn et Sahrij en témoignent – un centre d'enseignement. Mais elle ne tarda pas à être éclipsé par la Karaouiyn. Nous ignorons si la région des Andalous a conservé longtemps au Moyen Âge ses souks particuliers (Terrasse, 1937, p.45).

Cependant, Léon L'Africain nous raconte que le centre de Fès al-Bâlî était déjà établi au XVI^e siècle aux alentours de la mosquée Karawiyyîne. L'édification du sanctuaire de Moulay Idris au XV^e siècle amplifia la force symbolique et l'influence spirituelle et politique du lieu, et consacra la suprématie des Kairwanais. La rive des Andalous se trouva alors vidée de sa quintessence. De nombreux ateliers et d'importants souks se déplacèrent, et même une partie de la zone habitée furent évacuée.

Les bâtisses ne couvrent plus guère qu'un tiers de sa superficie. Un peu partout, dans des terrains vagues, on retrouve pourtant la trace d'anciennes constructions. La mosquée, jadis au centre, est désormais à la limite de la partie bâtie. Aujourd'hui, cet abandon séculaire semble prendre fin. Le voisinage de la gare et de la grande route qui va vers Taza, l'activité du trafic automobile qui aboutit à Bâb Fetouh ont donné une vie nouvelle à ce quartier naguère moribond (Terrasse, 1937, p.45).

Dans l'ordonnance générale de Fès al-Bâlî, la rive des Andalous se greffe désormais à l'autre rive pour profiter de son effluve sacré et bénéficier de la richesse importée et exportée qui se concentre dans son centre névralgique et se répartit ensuite dans l'espace urbain. Dans une vue générale des deux rives, le plan est approximativement radioconcentrique. Cette figure n'est commandée ni par la rivière ni par la coexistence initiale des deux villes, mais bien par le noyau central : Karawiyyîne, Moulay Idris, Kissariya. À aucun moment, la rivière n'a représenté une cloison étanche entre les deux parties. Les trois ponts principaux,

datant au moins de la période almohade, sont là pour assurer les liaisons intérieures de Fès al-Bâlî. Elle n'a pas été non plus une voie navigable en raison de son exiguïté et de la nature accidentée du terrain. Mais l'eau a été utile pour certains métiers comme la tannerie et la teinturerie. Elle dévale puissamment à travers Fès pour procurer la force motrice aux moulins établis sur les flancs de l'oued et sillonner par des déviations souterraines complexes tous les quartiers de la ville. « L'eau de l'oued qu'on entendait de partout dévaler avait, plusieurs fois au cours d'une longue histoire, charrié des cadavres » (Berque, 1974, p. 35).

Les grandes artères de Fès ce sont celles qui permettent, non seulement aux habitants, mais également aux ruraux et aux étrangers, d'entrer en relation. Tout le long de leurs bordures, s'étirent des échoppes d'artisans et de commerçants, entremêlées, d'un à trois étages, composant une série linéaire d'une maille compacte. Dans une vue générale de la médina de Fès et de ses environs, elles étaient le prolongement des voies de caravanes qui parcouraient la campagne. Ils étaient et restent des lieux publics, des lieux d'échange et de rencontre, où tous les étrangers peuvent passer pour acheter dans les souks, prier dans la Grande Mosquée, etc. De ce fait, ils se trouvent dans une situation ambivalente : ils sont dans la ville, mais en même temps perçus comme étant à l'extérieur d'elle, car l'étranger qui les sillonne reste exclu des zones résidentielles intimes. Leur fonction essentielle est de contrôler son itinéraire dans la médina. Le visiteur y accède par les portes fortifiées ouvrant la muraille : Bâb al-Chorfa, Bâb al-Mahrouq et Bâb Boujloud à l'ouest, Bâb Guissa au nord et Bâb Fetouh au sud.

Le centre spirituel et économique ainsi que les grandes portes de la cité ordonnent la circulation et déterminent le plan urbain. Trois axes principaux relient le centre aux trois portes par lesquelles s'opère la circulation de la ville : Bâb Boujloud, Bâb Fetouh et Bâb Guissa.

La rive des Kairwanais est sillonnée par quatre voies importantes :

1. la Talâa al-Kbîra, la grande montée, est l'une des rues les plus larges et les moins sinueuses reliant Bâb Boujloud au centre.
2. A partir de Boujloud, cette rue est doublée au Sud par une autre artère, la Talâa Sghîra, la petite montée, qui la rejoint à Aîn-Allou et forme avec elle les deux axes économiques et culturels majeurs de Fès al-Bâlî.
3. Une autre voie raccorde Bâb Guissa au centre.
4. Enfin, une artère majeure relie Bâb al-Hadîd aux deux Talâa et à Bâb Boujloud. Cette porte donne accès à l'une des rues les plus larges et les moins sinueuses de l'ancienne cité. Parfois couverte de canisse, cette voie est longée d'échoppes sur presque

toute sa longueur et, prolongée par des souks linéaires de Ras Tiyyalin, d'Ain Allou et des marchés d'épices, elle parvient à la Kissariya et aboutit à la mosquée Karawiyyîne. Les plus grands monuments de la cité s'y trouvent.

Parmi ces monuments, Dâr al-Magana, la maison de l'Horloge, construite par le souverain Abû Inâne en 1357 proche de la Bû-Inâniya dans le quartier de Talâa, à côté de la casbah de Boujloud. Elle renferme le reste d'une horloge hydraulique à billes conçue par les artisans de Fès à l'époque mérinide. Constituée de sept petites cymbales placées sur des consoles de cèdre, cette horloge est en cours de restauration.

La rive des Andalous, rivale de la première, est moins importante. Elle n'a même pas de centre véritable. Elle est traversée de trois ruelles principales :

1. La première, la rue *Sidi Boughaleb*, parcourt cette rive de *Bâb Fetouh* au *Pont Bayn al-Moudoun* (d'Entre-Villes).
2. La seconde, plus sinueuse que la première ayant plusieurs ramifications, met en relation *Bâb Fetouh* au *Pont de Sîdî al-Aouad* ; la dernière relie *Bâb Boujida* à la mosquée des Andalous. On remarque ici que ces artères ne mènent pas directement au centre Karawiyyîne, mais parviennent aux ponts qui y conduisent.

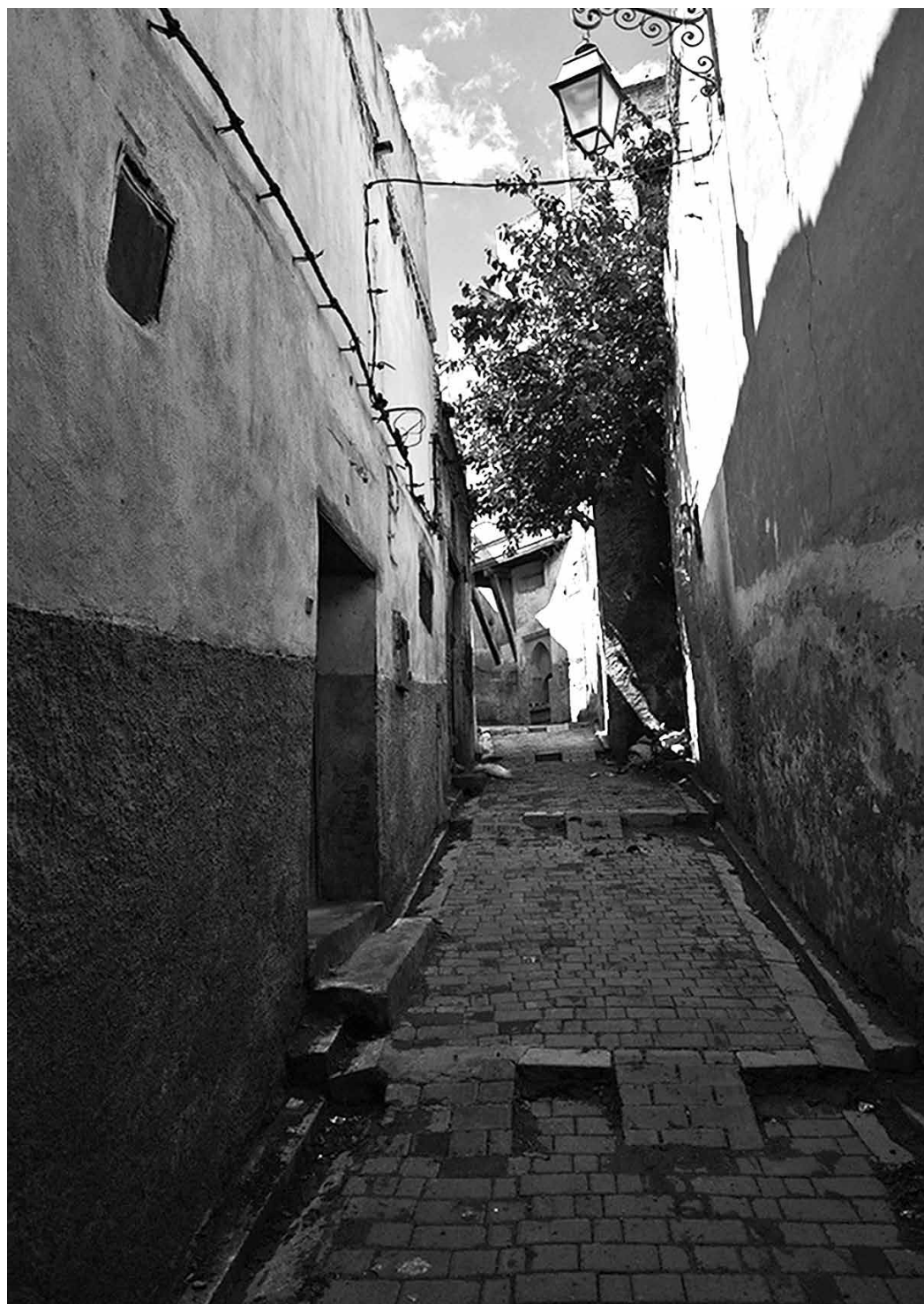
Enfin, les berges de l'oued, très anciennement constituées, ont tout un lacs de petites ruelles assez mal agencées au plan général. D'autres voies secondaires très tortueuses assurent le lien des quartiers résidentiels avec le centre. Enfin, la circulation entre les quartiers périphériques et dans les quartiers mêmes est très réduite, car les culs-de-sac abondent dans ces zones.

Les ruelles secondaires : espaces intermédiaires

Le lexique des voies est très riche à Fès, mais demeure encore peu étudié : venelle (*zenqa*), rue couverte (*sabat*), rue montante (*talâa*), rue plane (*outa*), rue en pente (*'aqba*)...

C'est à partir de ces artères principales, joignant l'intérieur et l'extérieur de la médina, que partent pratiquement toutes les ruelles secondaires qui relient les quartiers résidentiels au centre. D'une largeur qui ne dépasse pas trois mètres, les ruelles secondaires, tortueuses et quelquefois couvertes, mettent en relation, sans passer forcément par le centre, les quartiers entre eux, les quartiers et le centre, les quartiers et les portes de la ville. Elles ne permettent guère une perception théâtralisée, une appréhension distanciée de la morphologie spatiale, car la vision, toujours obstruée par les murs proches, ne saisit qu'un fragment du tissu urbain.

Elles assurent des fonctions élémentaires par la présence d'équipements collectifs indispensables au déroulement de la vie quotidienne des quartiers. Il s'agit surtout du four pu-



blic, du hammam, de la fontaine, de la petite mosquée ou de l'école coranique. Ces ruelles sont limitées par des

séries de maisons [...] exploitant la rue comme dispositif de distribution, ne l'acceptant que pour en tirer une possibilité de passage, ne la définissant que comme hors de soi, par rapport auquel l'on s'enferme (Berardi, 1979, p.102).

Espace de communication réservé aux habitants, le rural ou l'étranger ne les parcourt que s'il possède un lien de parenté ou de clientèle dans les quartiers : on y passe, mais on ne s'y arrête pas. E. Gomez Carrillo écrivait à ce propos : pour celui qui n'est pas d'ici ; pour celui qui n'a droit de soulever aucun de

ces heurtoirs ; pour celui qui ne peut pénétrer librement que dans l'hôtel où il est descendu, pour celui dont la plante des pieds macule la pureté des saints atriums et dont les regards polluent l'ambiance des lieux vénérables ; pour le pauvre roumi seulement toléré, il ne reste que la rue. «La longue rue sinistre, entre des murs délabrés et noirâtres, qu'aucune fenêtre ne vient animer», dit Loti. Mais Loti se trompe. Les rues maures, avec leurs caprices de corridors qui virevoltent en inextricable réseau, loin d'être sinistres, sont délicieuses, charmantes. Au début, je l'avoue, l'idée m'angoissait un peu qu'en pénétrant dans leur labyrinthe, j'allais me fourvoyer terriblement et ne jamais plus retrouver mon quartier. Mais je remarquai bientôt que marches et contremarches finissent toujours par vous faire retrouver ou la ligne droite de la rue Talâa, ou bien les murs extérieurs, ou encore l'oued. Et depuis lors, même sans cicérone, je me promène en quête de l'agréable sensation de revoir ce qui m'a déjà séduit (Gomez, 1927, pp. 78-79).

Les impasses : proximités spatiale et sociale

Au-delà de ces parcours, le secteur résidentiel semble exclure toute possibilité de passage. Reliés par le réseau de ruelles, les pâtés de maisons, unités compactes d'habitations d'un à deux étages, qui s'étendent quasiment sans interruption entre le centre de la médina et l'enceinte fortifiée pour constituer la morphologie urbaine, sont percés par de petites impasses donnant accès à des maisons enclavées.

Élément essentiel du plan urbain, l'impasse, ou *derb*, s'articule nécessairement à la rue secondaire. C'est le résultat logique de ce mode d'organisation architecturale. Le *derb* n'est point la conséquence d'une anarchie traduite par le labyrinthe, mais l'aboutissement du réseau de rues et de venelles qui se ramifient à partir de l'artère principale. Il découle rationnellement de cette urbanisation qui groupe et protège un ensemble de maisons blotties et marquées par leur sacralité conjugale.

Il s'agit là d'espaces où résident d'autres réalités cachées, non perçues par le visiteur, mais

qui couvrent la plus grande partie de la surface de la ville. Prohibée pour les non habitants de l'impasse, elle n'est pas un lieu de promenade. De cette manière, elle accomplit matériellement la fonction d'assurer la ségrégation entre l'espace public et privé, le monde des hommes et la vie secrète des femmes et la protection de l'espace domestique du regard extérieur. Ici, le mystère se conjugue avec l'interdit. Roger Le Tourneau expliquait dans un livre remarquable la complexité apparente du plan urbain :

À l'intérieur de chaque quartier, les rues forment des figures compliquées, souvent des quadrilatères irréguliers, vers le centre desquels plongent des impasses pour desservir tous les pâtés de maisons ; quand il s'agit d'un quartier périphérique, les impasses partent vers le rempart ou vers les jardins qui le bordent, comme des tentacules ramifiées. La plupart des grandes artères, quelques-unes des petites, et même certaines impasses, sont ponctuées de portes que l'on fermait autrefois pendant la nuit et dès qu'il y avait des troubles : ainsi Fès pouvait être divisée en un assez grand nombre de compartiments étanches (Le Tourneau, 1987, p.129).

Dans un pays chaud, plus que partout ailleurs, la distribution de l'eau est un élément essentiel dans le fonctionnement et l'organisation de la ville. À Fès, un réseau souterrain de canalisations a été aménagé pour desservir les mosquées, les habitations et les fontaines. Située à proximité de nombreuses sources d'eau et rivières, Fès devait sa richesse à cette abondance tant appréciée par les chroniqueurs médiévaux. La valeur réelle attachée à l'eau dans la cité dépend également du Coran qui recommande de procurer de l'eau aux assoiffés. Ainsi, dès les Almohades, Fès était équipée de quatre-vingts points d'eau. Les princes et les riches marchands en fondaient abondamment dans la ville. Les fontaines publiques (*seqqâya*), somptueusement décorées, comme celle de Nejjarîne, sont un élément esthétique de la rue *fassie* ou du *souk*. Leur apparence n'a pas été modifiée depuis des siècles. Elles sont essentiellement composées d'un bassin barlong, de dimensions variables, adossé à un mur, et parées précieusement de zelliges polychromes. Espace exclusivement résidentiel et domestique, l'impasse regroupait souvent un certain nombre de maisons qui gravitaient plus ou moins autour d'un noyau central, noyau constitué par une ou plusieurs maisons appartenant à un notable dont l'honneur et le rang social étaient connus et reconnus par les habitants du quartier et de la ville. Constituant une petite communauté solidaire, les habitants d'une même impasse entretenaient des relations dépassant les simples relations de voisinage. Ce n'est pas par hasard si l'espace urbain se trouvait divisé en deux secteurs fortement différenciés reconnus par le pouvoir politique et judiciaire :

les zones publiques [...] où la responsabilité appartient aux autorités politiques, et les

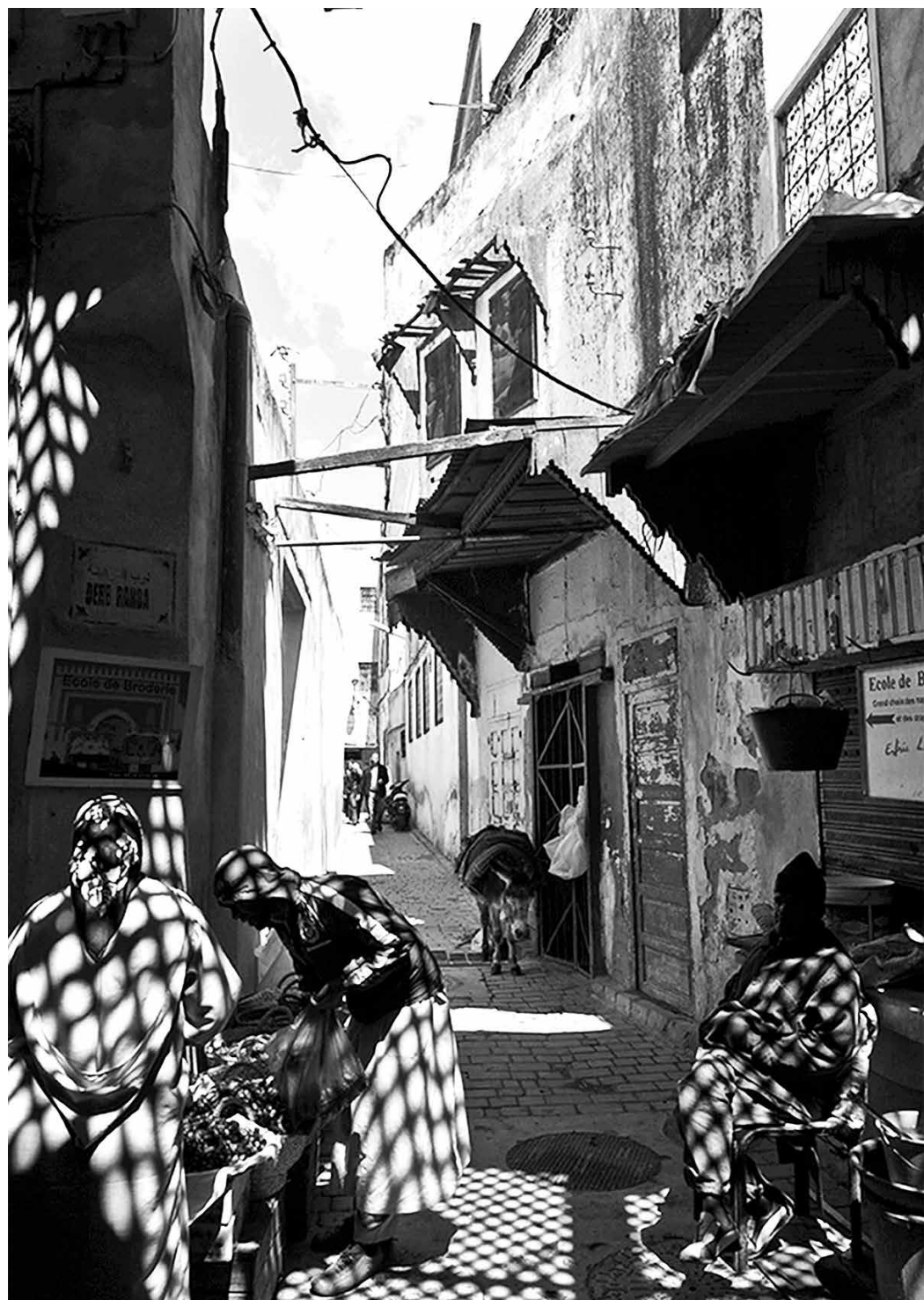
zones privées [...], où les résidents, habitant dans les maisons voisines, doivent répondre des suites d'un crime qui s'y commet (Raymond, 1985, p. 173).

Un délit ou un crime, dont l'auteur reste inconnu, est imputé aux habitants de l'espace où il s'est commis.

Cette responsabilité, engageant tout le groupe, repose sur une conception de la jurisprudence musulmane : la présomption de négligence. Au cas où le coupable reste introuvable, le cadi condamnera néanmoins les habitants du lieu, même s'ils s'avèrent innocents, à la diya (amende), au profit des victimes du délit, ou en cas de meurtre, au bénéfice des héritiers de la victime. De ce fait, il est, dès lors, naturel, que les voisins d'une ruelle ou d'une impasse puissent s'opposer à ce que, par le fait de l'un d'eux, un étranger, par lequel leur responsabilité pourrait être engagée, soit admis à s'installer dans le voisinage (Millot, 1971, p. 590).

C'est dans le *derb* que l'individu commençait, dès son enfance, son processus d'intégration fonctionnelle à la société, processus par lequel il intériorisait les structures sociales, culturelles et spatiales sous l'influence du groupe familial, et, par-là, s'adaptait au milieu où il devait vivre. C'est à travers l'éducation familiale dans la maison, puis sociale dans le *derb*, le quartier et la médina que le garçon et la fille étaient préparés au statut juridique et social qui sera le leur. Ils apprenaient très tôt leur situation légitime au sein du groupe familial et social. Tous les comportements rituels liés à l'espace domestique et extra-domestique, toutes les différentes cérémonies qui marquaient les étapes essentielles de la vie étaient là pour rappeler la division sexuelle du travail, et, par voie de conséquence, la division sexuelle de l'espace.

Les divisions sociales (public/privé) et sexuelles étaient parmi les raisons principales de la constitution de ce dispositif spatial : l'impasse. De l'extérieur, elle paraissait être, comme son nom l'indique, une entrave à la circulation, un cul-de-sac, mais, vue de l'intérieur, l'impasse était un espace de rencontre, de visite et d'échange, un espace de convivialité. Les femmes et les enfants qui y habitaient circulaient librement ; même les hommes, car ils étaient considérés comme des proches. En raison de ces différents liens, les maisons, connues de tout le monde, restaient ouvertes à tous les habitants du *derb* qui, sans y être invités, pouvaient entrer en frappant seulement à la porte et annonçant le mot *qarīb* (proche). Les visites quotidiennes, la commensalité, l'assistance mutuelle, la participation aux différentes cérémonies rituelles, les échanges de dons et de contre-dons, le prêt réciproque des maisons, du mobilier, des ustensiles, finissaient par créer un réseau de solidarité et d'entraide multiforme qui animait la vie du *derb* et constituer ainsi une petite communauté régie par l'éthique des relations de voisinage quasi domestiques.



Une urbanité séculaire

Les quartiers, archétypes de la solidarité

Ce n'est pas un hasard si le terme quartier, en arabe *hayy*, désigne tout d'abord un « clan », comme groupement élémentaire de la vie nomade avant de désigner ensuite quartier d'une ville ou d'une agglomération, plus précisément : quartier habité par un même élément ethnique ou tribal.

Cette notion illustre clairement, même si cela reste théorique, que le clan, réel ou fictif, se retrouve dans les quartiers, au moins à la fondation de la ville pour se mêler dans le temps avec les liens de clientèle, de protection, de voisinage, etc.

Le quartier a une autre appellation au Maroc : la *hawma*. Ce terme dérive de la racine trilitère *hwm* qui donne la première forme verbale *hâma*, et dont la signification de base est « entourer ». Le mot désigne à l'origine un espace clos, entouré par des constructions ou des habitations et probablement le cercle que forment les tentes nomades. Une autre racine voisine à celle-là, *hmy himâya*, contient le sens de défense et de protection. Ainsi est-il possible de postuler, à titre d'hypothèse, que le mot *hayy*, dénomination sociale dans le champ sémantique ancien, devient une qualification spatiale. Tandis que le mot *hawma*, le plus usité actuellement au Maroc, se réfère simultanément à la réalité sociale et spatiale.

Si le quartier, tel qu'il existe aujourd'hui dans la médina de Fès, coïncide peu avec les réalités sociales qui, jadis, lui avait donné naissance, il n'en a pas toujours été ainsi : dans un passé proche, les quartiers formaient sans doute des unités spatiales relativement autarciques, et fermées parfois par des portes.

Chaque communauté s'efforçait en fait d'édifier une unité d'habitation séparée afin de constituer un ensemble urbain homogène doté d'une relative autonomie. Les appartenances religieuse et ethnique commandaient la forme du plan urbain. À Fès, la cohésion religieuse constituait un facteur de division spatiale maximale, et notamment après le XIII^e siècle, tandis que la différence ethnique n'était que faiblement discriminante.

La ségrégation religieuse

Sur les chrétiens de Fès, nous ne savons presque rien. Héritage des périodes romaine et byzantine, ces communautés disparurent depuis fort longtemps du Maroc. Un nombre très limité subsista jusqu'au XII^e siècle. Roger Le Tourneau écrivait que nous « ne sommes pas en mesure de préciser si elles vivaient dans des quartiers particuliers ; aucun texte, à ma connaissance, ne donne d'indications sur les communautés chrétiennes indigènes qui ont vécu avec les musulmans dans les villes du Maghreb » (Le Tourneau, 1957, p. 18).

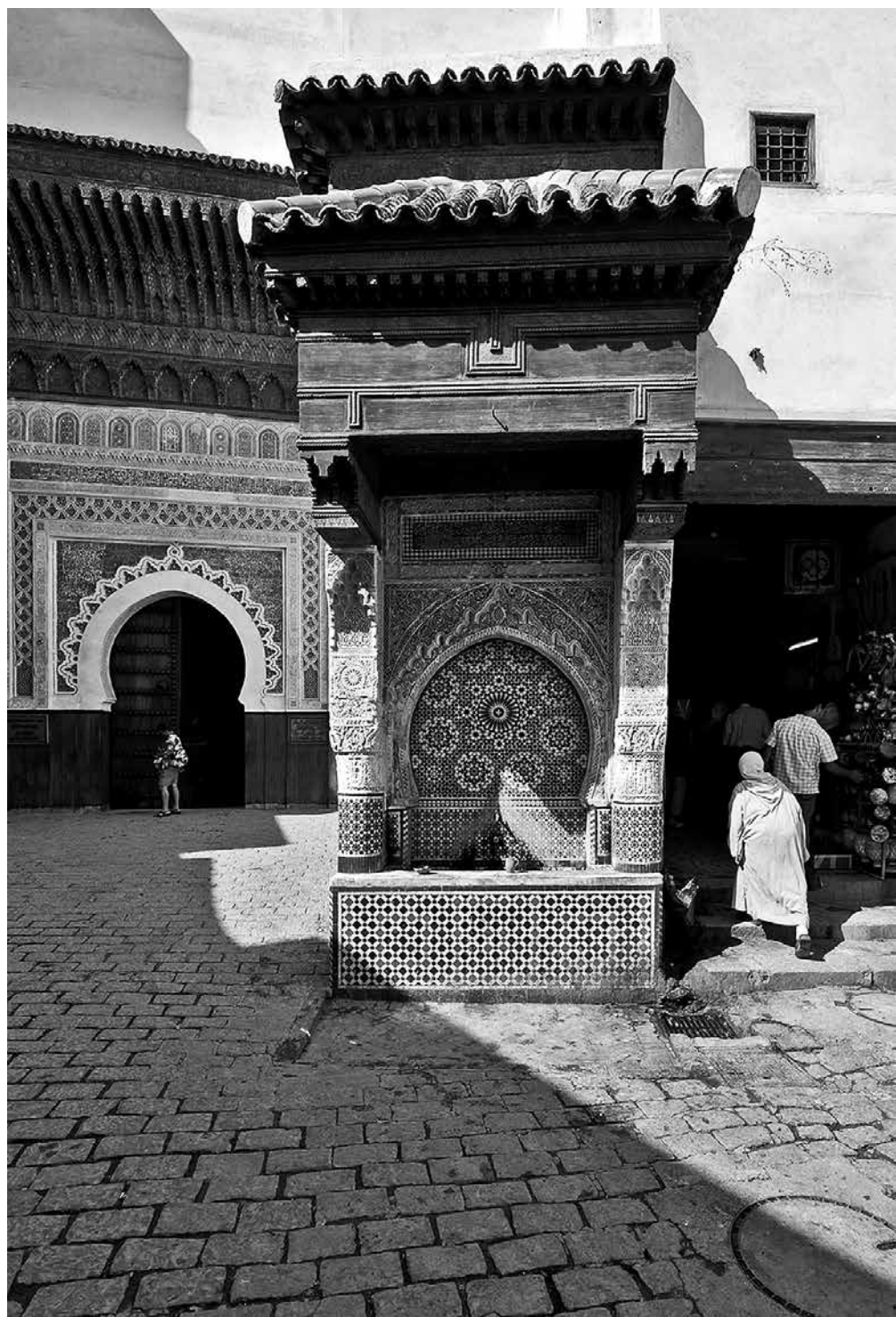
Dans la médina de Fès, il y avait bel et bien des minorités chrétiennes, mais elles étaient

d'origine étrangère. Il s'agit surtout de la milice constituée de chevaliers catalans qui résidaient dans Fès al-Bâlî. Les Mérinides avaient aménagé un quartier spécifique dans Fès Jdid pour le Rabâd al-Nasârâ. Ils approchaient le nombre de trois mille et leur place dans l'échiquier politique était loin d'être négligeable.

Quant à la communauté juive de Fès, elle était la plus nombreuse et la plus disparate des villes du Maghreb. Cette population solidaire et homogène vers le début du XX^e siècle fut constituée par de multiples apports : les juifs présents lors de la fondation de Fès et dont l'origine est ignorée ou méconnue par les textes, les Berbères judaïsés, les exilés de l'Andalus et les juifs de Sous et de Tadla. Dès la création de la ville, la capitale idrisside compta en effet une petite communauté juive très active. Reçus en qualité de « ahl al-kitâb », les gens du livre, les juifs avaient « un droit garanti à la vie, à l'inviolabilité. Ils seront, comme les croyants, protégés dans leur personne » (Gardet, 1976, p.63). Considérés comme des *dhimmî* ou « tributaires » par le Coran, ils jouissaient de la sécurité et de la souveraineté dans l'exercice de leur culte. En échange de ce pacte, ils étaient assujettis au versement d'un impôt de capitation, la *jizya*.

Tout au long des siècles, les auteurs nous donnent quelques indications intéressantes sur leur situation. Vers le XI^e siècle, ce fut une population industrielle et marchande. El-Bakrî affirmait que Fès est le centre d'activité commerciale des juifs, et c'est ici qu'ils sont plus nombreux « que dans aucune ville du Maghreb ; de là ils font des voyages dans toutes les contrées du monde » (El-Bekri, 1918, p. 226). Il est difficile d'évaluer, plus tard, le rôle et le statut des juifs pendant les périodes almoravides et almohades, mais on suppose que le rigorisme et le rejet de toutes les hérésies de certains souverains de ces dynasties n'auraient pas été commodes à leur épanouissement. Il fallait attendre, les Mérinides pour que cette communauté puisse contribuer avec éclat au développement de la cité.

Jusqu'au règne des Mérinides, les juifs habitaient Fès al-Bâlî et probablement dans le quartier « Fondouk lihûdî » (fondouk du juif), sis dans la rive des Kairwanais entre Bâb Aghlân et Bâb Hisn Saâdûn, et on les trouvait également mêlés aux musulmans à proximité de la mosquée Karawiyyîne. Car à l'époque des Almohades, lorsqu'on a voulu étendre cette grande mosquée, les textes anciens nous racontent que certains d'entre eux ont dû être expropriés et que quelques-uns ont contesté la vente de leur maison. Tous les historiographes attestent de l'importance de cette population et de son dynamisme au moins lors des périodes de paix, de sécurité et de tolérance entre les X^e et XVI^e siècles. Après cette date, les réfugiés de l'Andalus arrivaient en masse pour augmenter le nombre de juifs fassis. Au XIV^e siècle, Ibn al-Khatîb était impressionné par leur quanti-



té, et Léon l'Africain relatait au XVI^e siècle que « la population juive s'est tellement accrue qu'on n'en peut savoir le nombre » (L'Africain, vers. fr., 1981, pp. 233-234).

Depuis les Mérinides, les juifs de Fès habitèrent tous le Mellah de Fès Jdîd. Ce lieu, qui abritait originellement une ancienne casbah, autrefois occupée par les archers du sultan originaires de Hims (Hemèse), ville de la Syrie du nord, changea de nom plusieurs fois. Désigné initialement selon la toponymie locale *malah*, c'est-à-dire sol salin, il a pris ensuite le nom de Hims pour adopter définitivement le patronyme de Mellah. Ce terme finira par s'imposer et désigner définitivement tous les quartiers des villes marocaines habités exclusivement par les juifs.

La date de l'édification de ce quartier est fort discutée. Rawd al-qirtâs raconte qu'à la veille même de la création de Fès Jdîd, le quartier juif de Fès fut attaqué et que cette agression valut la vie à quatorze juifs. Pour les protéger de la cruauté populaire, les Mérinides ont dû les déplacer et les installer dans leur nouvelle ville royale. Mais un autre auteur affirme le contraire : al-Omarî est certain qu'au milieu du XIV^e siècle, les juifs ne résidaient pas encore à Fès Jdîd. Une chronique juive vient confirmer, preuve à l'appui, la thèse d'al-Omarî pour notifier que le grand savant Maimonide vivait au début du XIV^e siècle dans Dâr al-Magana (la Maison de l'Horloge) au milieu de Fès al-Bâli dans un quartier où habitaient les musulmans. En revanche, Léon l'Africain et Marmol témoignent de l'existence du Mellah et confirment que les Juifs y résidaient tous au XVI^e siècle. Mais, qu'était-il survenu précisément entre ces deux siècles ? On ne saura jamais exactement les raisons de ce déplacement. Les auteurs modernes supposent que les conditions du déplacement étaient tragiques, puisque plusieurs familles juives choisirent de se convertir à l'Islam plutôt que de changer de quartier et d'abandonner le cœur de la cité. Un historien contemporain marocain⁶ soutient une thèse intéressante, selon laquelle la date d'établissement des juifs dans le Mellah concorda avec la « découverte miraculeuse » de la tombe et même, ce que relatent la légende populaire, du corps encore intact d'Idris II.

Cet événement exprime en partie la fronde des Fassis et leur souci de lui donner une certaine épaisseur historique et de la légitimer en se réclamant de l'aura du fondateur de leur cité. Mais il manifeste aussi la volonté du pouvoir mérinide de neutraliser ses adversaires en se servant de leur propre symbole et en leur retournant contre eux d'une certaine manière (Kenbib, 1992, p. 170).

⁶ Kenbib, Mohammed, Juifs dans une cité sainte de l'islam, in Fès médiévale, *Revue Autrement*, séries Mémoires, n°13, Février, 1992.

Cette « trouvaille » permet l'institution autour du sanctuaire et au-delà de l'espace *hurm*, c'est-à-dire territoire sacré et inviolable. Toute la ville de Fès se trouve ainsi citée sainte qui ne pouvait être « profanée » par les infidèles.

Du jour au lendemain, c'est en tous cas ce que rapporte une chronique juive, les juifs furent donc accusés d'avoir profané la mosquée (Qarawiyyîne ?). Ils auraient rempli de vin les réservoirs de ses lampes. Il n'y avait pas d'alternative sinon les expulser de la médina [...] Ce fut, rapporte la même chronique, "un amer et épouvantable exil (Kenbib, 1992, p.171).

Malgré cette séparation, ce nouveau quartier leur procurait des conditions favorables à l'essor des intérêts communautaires et un avantage indispensable pour affirmer leur identité par rapport aux autres quartiers de la médina. Il leur permettait surtout de s'organiser, comme les autres secteurs de Fès, en communauté de quartier ayant un chef, des coutumes propres, de célébrer plus commodément le culte judaïque dans les synagogues administrées par leur chef religieux. Ibn Khaldûn signalait que « la communauté juive est sous la juridiction du cheikh al-yahûd ». Il leur offrait enfin des cautions supplémentaires de sécurité à proximité du palais.

On entre dans le Mellah en franchissant Bâb Semmârîne, puis Bâb al-Mellah. Le nouveau quartier, avec ses souks, ses ateliers, ses écoles, ses synagogues, son cimetière, se développa promptement en procurant à cette communauté une importante cohésion et de formidables possibilités de réussite sociale. Regroupés comme les musulmans en corps de métier, la majorité des juifs étaient spécialisés dans certains secteurs de production. Léon l'Africain parlait de l'orfèvrerie, en signalant que seuls les juifs travaillaient l'or et l'argent.

La plupart des orfèvres sont des juifs qui exécutent leurs travaux au Nouveau Fez et les portent dans la vieille ville pour les vendre. Là, un marché leur a été assigné près des droguistes. On ne peut travailler en effet ni l'or ni l'argent dans la vieille ville [...] car on dit que vendre les objets d'argent ou d'or pour un prix supérieur à ce que vaut leur poids est de l'usure. Mais les souverains donnent aux juifs la permission de le faire (L'Africain, vers. fr., 1981, pp. 233-234).

Déclaration confirmée par Marmol qui observa également la spécialisation des juifs de Fès Jdid dans l'art des métaux précieux. Les juifs exerçaient également dans les métiers de la maroquinerie, l'orfèvrerie, la confection des armes, la frappe des monnaies, l'activité de la laine et participaient enfin à la production agricole. En raison de leur dynamisme et leur dextérité dans les affaires, certains souverains leur attribuaient des postes importants au palais et ils réussissaient parfois à influencer le gouvernement et la gestion de la cité islamique de Fès. En somme, l'histoire des relations entre juifs et musulmans dans la ville de Fès est très complexe. À chaque période, une évaluation particulière. Pour l'examiner, il faut s'in-



téresser à sa longue histoire appliquée aux périodes différentes des annales de la ville. À ce jour, tous les juifs ont émigré à Casablanca ou à l'étranger, notamment en Israël.

Quand on entre aujourd'hui dans Fès al-Jdîd, on est dans un autre univers architectural, une texture urbaine en hauteur, plus serrée et plus étroite. En effet, le Mellah occupe un espace très réduit. Ses limites actuelles n'ont été définies qu'à l'époque du sultan alaouite Moulay Yazid à la fin du XVIII^e siècle. Les habitants avaient intérêt à bâtir en hauteur des maisons de deux étages disposées autour de cours exigües. C'est pour cela que l'espace libre laissé à la circulation reste très étroit. Néanmoins, une voie centrale rectiligne, la rue des Mérinides, bordée de diverses échoppes et d'une Kissariya, divise le Mellah en deux parties. Tout le commerce de ce quartier s'opère dans cette rue qui en était le cœur économique et spirituel. C'est là où l'on découvre encore le souk des bijoutiers, c'est là aussi que se trouve la maison du Grand Rabbî, à mi-hauteur de la rue. C'est une belle résidence, avec ses deux étages et son ornementation néo-classique. Non loin, en empruntant la ruelle à gauche, au coin de cette habitation, puis en s'orientant à droite, on découvre la maison où Charles de Foucauld fut accueilli lors de son périple au Maroc.

La synagogue Danan était la propriété d'une famille de rabbîs d'origine andalouse. Cet édifice qui date du XVII^e siècle fut bâti à l'intérieur d'un pâté de maisons, non loin du cimetière. Quatre nefs organisent son espace intérieur. Dans la quatrième, on aperçoit une trappe débouchant sur un escalier qui descend à un *mikvé*, un bain rituel destiné à purifier les fidèles de leurs péchés. Cette quatrième travée soutient la galerie des femmes, *azara*, qui permet une vue d'ensemble de l'édifice.

Enfin, une autre voie intéressante sépare le Mellah du palais, la rue Boukhessissat. Pourvue de quelques demeures luxueuses, elle constituait le quartier aristocratique ; on aperçoit les architectures les plus agréables du Mellah : des maisons alignées et ouvertes sur l'extérieur comprenant systématiquement, au rez-de-chaussée, une échoppe, et aux étages, de spacieux balcons en bois finement ouvragé, spécifiques à l'architecture juive de Fès.

Sur la ségrégation ethnique

Les quartiers bien définis par leur clôture ont été créés dans l'histoire urbaine de l'Islam pour héberger au début les différents groupes ethniques qui ont participé à la fondation de la ville. Cette fragmentation de la cité suscite encore la discussion.

Dans les premières cités fondées par l'Islam conquérant, écrit Georges Marçais, [...] chaque tribu composant l'armée victorieuse s'installait dans un quartier à elle, ayant sa mosquée de tribu, où les autres ne venaient pas [...] Ces petits groupes, où se maintenaient les traditions du particularisme arabe, étaient jalousement fermés. Ils l'étaient matériellement par des murs

avec des portes, que l'on barricadait tous les soirs. Il en fut de même dans les villes créées arbitrairement par les dynasties musulmanes (Marçais, 1957, p. 229).

Si cette division initiale de la ville coïncide à l'origine avec la ségrégation ethnique, elle s'estompe dans le temps pour que les liens de parenté se dissolvent progressivement par rattachement de lignées différentes ou, comme dit Jacques Berque, par une synthèse généalogique pour laisser la place à une forme de relation sociale citadine : les liens de voisinage. Le recours au père éponyme apparaît dès lors comme une fiction. À sa manière, Ibn Khaldûn constatait que la constitution de la population urbaine s'opérait à la fondation de la ville par l'association des familles ou des fractions de tribus, mais ces liens de parenté se transformaient dans le temps par les enchevêtrements généalogiques pour aboutir à une forme de solidarité que l'auteur appelle « l'esprit du corps » et que d'autres auteurs nomment les « liens de voisinage ». Même si, dans l'impasse, les liens de parenté résistent plus longtemps qu'ailleurs, on assiste à un métissage graduel dans le quartier des différents clans et familles hiérarchisées. Pour sa part, Max Weber affirme que « l'Islam n'a pas réellement vaincu l'organisation rurale des lignées et des associations tribales » (Weber, 1982, p. 60) pour constituer la cité. Cette assertion est réfutée par l'histoire des quartiers de Fès. Dès le début, la population de la ville se définissait par le métissage. Elle fut constituée d'éléments ethniques très variés : des citadins de Volubilis, quelques Arabes compagnons d'Idris I^{er}, des Berbères du Massif du Zerhoun et des plaines voisines et des juifs. La ville accueillit des ruraux des tribus limitrophes telles les Awraba, Sanhadja, Banû Yazgha et Masmûda, les citadins de petites villes comme Sefrou, les montagnards Ghiyâta et les négociants et étudiants venus de Salé, Ceuta, Sijilmassa et Tlemcen... Mais la première vague humaine importante arrivée ensuite de l'extérieur est composée d'Irakiens, désignés également comme Persans, et surtout de Kairwanais et de Maures de l'Andalus, etc. Fès reçut encore et encore, tout au long des siècles, des Arabes arrivés lors des irruptions hilaliennes, d'Orientaux, de renégats, de citadins de grandes villes marocaines, de sahariens, etc. En somme, on y trouvait des personnes de toutes origines qui y prirent racine et s'adaptèrent au modèle culturel citadin. En effet, les premiers bâtisseurs de Fès furent en même temps ses habitants. La ville arabo-islamique qu'ils venaient d'édifier fut leur « condensateur social ». En quelques décennies, le style citadin traditionnel, raffiné et subtil, s'affirma et la culture islamique urbaine trouva son entier épanouissement.

La médina traditionnelle, écrit Jacques Berque, groupait des quartiers hiérarchisés, des familles hétérogènes, des communautés socioculturelles concurrentes, chacune des unités participantes ayant des caractéristiques comme statutaires (Berque, 1974, p. 37).

Comment s'était effectuée la répartition de la population dans les différents quartiers ? On peut présumer qu'au début, la distribution semblait s'être réalisée sur un critère ethnique. La toponymie urbaine était encore cette thèse. Masmûda, Sanhadja, Lemtûna, Qays, Azd Yahsûb léguèrent leur nom à divers lieux de la cité. Les quartiers portent aussi le nom du métier dominant établi : orfèvres, menuisiers, tanneurs, libraires, etc. Écoutons un Anonyme relatant, à sa manière, ce phénomène.

Lorsque notre seigneur Idris fils d'Idris eut acheté l'emplacement de la ville de Fès, que Dieu le garde, et qu'il eut commencé à la bâtir, et ordonné aux gens de bâtir et de planter, de telle sorte que quiconque aurait bâti ou planté un emplacement avant l'achèvement du rempart en resterait propriétaire, les gens aspirèrent au voisinage des descendants de la demeure, et affluèrent un grand nombre de Juifs aspirant à la sécurité, et à qui il affecta un quartier éloigné des vergers. Ils y bâtirent maisons, boutiques et grands immeubles et voulurent les mettre en valeur. Il imposa une excellente organisation quant à l'habitat, aux souks et à l'exercice de métiers propres à la Médina... Il établit chaque groupe ethnique avec ce que lui convenait dans un emplacement voisin du métier qui lui convenait, et lui donna licence de s'y adonner. Il édicta qu'aucun groupe n'exercât le métier d'un autre, car cela entraînerait la fraude et la tromperie et introduirait l'usure et l'envie. Il organisa aussi excellemment les souks, en les affectant chacun à une sorte exclusive de vente ou d'industrie (Cité par Berque, 1974, pp. 37-38).

Si maints quartiers de Fès ont conservé les appellations originelles des tribus qui s'implantèrent au moment de la fondation, de nombreuses modifications ont été accomplies depuis lors. La répartition eut la propension à s'effectuer suivant la classification ancien citadin/néo-citadin. À cela s'ajoute trois aspects qui compliquèrent encore les critères de la ségrégation : la fortune, le savoir et la filiation chérifienne. Généralement, les quartiers proches de la *Qarawiyyîne* et de Moulay Idris étaient destinés à l'aristocratie, tandis que les quartiers périphériques hébergeaient les nouveaux citadins. Les secteurs peuplés par les plébéiens étaient localisés à proximité des trois portes principales : Boujloud, Gisa et Ftouh. Dans cette marge, une multitude de cafés populaires, de tavernes, de fondouks, de vendeurs ambulants, de maréchaux-ferrants crée une atmosphère tumultueuse que seuls les gens modestes et récemment installés supportaient plus ou moins ce milieu négligé et bruyant. Néanmoins, les nobles enrichis par le commerce s'installèrent tardivement dans certaines zones périphériques dans lesquelles l'espace libre leur donnait l'occasion de bâtir de magnifiques demeures avec de grands *riyâd* et de luxuriants jardins. Les anciens étaient essentiellement composés de ces Maures désignés par les Fassis eux-mêmes comme « *Ahl Fès* », les « gens de Fès » qui incluaient les exilés de l'Andalus, les Ifrikiens, les Arabes, les Orientaux, et aussi les anciens Berbères arabisés. Les autres étaient formés de groupes di-

vers composée de ruraux, de citadins d'autres petites villes marocaines, d'étrangers et depuis un siècle d'Européens chrétiens. Il ne suffisait pas d'habiter la cité pour appartenir aux « gens de Fès » : il fallait attendre des générations pour qu'une famille soit réellement intégrée, admise et considérée comme ayant passé toutes les étapes de l'acculturation et de la socialisation totale à l'urbanité fassie. Il ne s'agit pas ici de saisir le modèle culturel, mais de réaliser cette opération délicate qui est de transmuter l'arbitraire culturel en règle naturelle de la culture. Roger Le Tourneau définit bien cette personnalité fassie qui, écrit-il,

s'est formée de bonne heure et dès lors a façonné les nouveaux venus, qui ont pu l'enrichir de quelque nuance neuve, mais ne l'ont pas profondément modifiée et ont au contraire subi sa loi. L'Arabe a apporté sa noblesse, l'Andalou son raffinement, le Kairouanais sa dextérité, le juif son astuce, le Berbère sa ténacité ; à cet alliage d'aptitudes s'est surajoutée une règle sociale non écrite, mais impérieuse, la Ka'ida (la règle, le modèle), un goût très vif pour l'étude et les choses de l'esprit, une pente naturelle à la vie religieuse, une tournure d'esprit pénétrante et caustique (Tourneau, 1949, p. 205).

Au début du XX^e siècle, les Fassis ne faisaient plus l'analogie entre le nom du quartier et l'origine ethnique. Les unités d'habitation étaient signalées oralement par leur particularité ou leur fonction, car les quartiers et leurs rues étaient dépourvus de nom écrit. Communément, on les désignait par le nom d'un notable qui les habitait, dénomination qui survivait généralement à la personne ; parfois ils portaient le nom d'un marabout, d'un souk, d'un pont, etc. ; certains avaient même des noms typiques : *Aqbat el-Fîrâne* (la Montée des rats), *Mokhfîya* (la Cachée), etc.

Comme nous l'avons vu auparavant, Fès était initialement structurée en deux parties séparées par la rivière : celle des Kairwanais et celle des Andalous. Mais cette division se modifia progressivement durant les siècles pour aboutir à une disposition plus complexe. À partir du XVII^e siècle, une autre division tripartite se révéla dans les textes en différenciant trois grands ensembles :

- al-Adwa (la Rive des Andalous) qui englobait six quartiers sis à l'est de l'oued (Mokhfîya, Sîdî al-Âwwâd, al-Kwâs, al-Gzîra, Derb ech-Cheikh, al-Keddâne) ;
- al-Andalousiyyîne (les Andalous) qui refermait six quartiers du sud et de l'ouest de la Rive des Kairwanais (al-Âyîne, Ras Jnâne, Kalkliyîne, Kettânîne, Gerniz et Talâa) ;
- al-Lemtiyyîne (les Lemtiens) qui contenaient également six quartiers du nord et de l'est de la même Rive (Sâgha, Blîda, Fondouk Lihûdî, Zkak al-Rommâne, Chrabliyyîne et Swikat Ben Safi).

Cette segmentation et les toponymes qui désignaient ces sections n'ont pas été telle-

ment remaniées. On la retrouve dans le texte *Salwat al-Anfâs* de Mohammed al-Kettânî, écrit vers 1888, qui énumère pareillement les dix-huit quartiers cités ci-dessus.

À la différence de l'impasse (*derb*), espace exclusivement résidentiel, le quartier possédait quelques équipements de base : four, hammam, école coranique, épiceries. Les habitants pouvaient s'y pourvoir directement en produits nécessaires à leur vie quotidienne : légumes, fruits, huile, charbon, sucre, etc. Il n'y existait point de commerce de luxe. L'orfèvrerie, la bijouterie, la dinanderie, le commerce de tissus, se trouvaient dans les artères principales, les souks et la Kissariya de Fès. Il n'y avait même pas de bouchers ou de poissonniers, sans parler des coiffeurs, des parfumeurs, des tailleurs, des merciers, etc. L'équipement du quartier comprenait rarement une mosquée oratoire, mais fréquemment des écoles coraniques et des *zaouïas* où les fidèles pouvaient faire leurs dévotions quotidiennes. La prière du vendredi était célébrée dans les grandes mosquées. Dans le quartier, les résidents trouvaient de quoi garantir relativement leur vie matérielle aussi bien que spirituelle. C'est dans cette autonomie partielle que les Fassis développaient une solidarité, un esprit du corps allant parfois jusqu'à l'expression politique et notamment à la séparation, ou, lors des conjonctures tragiques, à la clôture des portes.

Ce semi-cloisonnement n'empêchait nullement l'intégration des citadins au réseau d'interactions plus ample : celui de la cité tout entière. Les grands achats, la prière dans la *Karawiyyîne* étaient des symboles du décroisonnement. Les différentes pratiques rituelles qui s'opéraient collectivement une fois par an, le jour de l'anniversaire du Prophète, étaient également un signe de cette ouverture. Ces festivités permettaient aux voisins, aux corporations, aux confréries de toute la médina de Fès de manifester emblématiquement leur communion par la participation à la fête et l'identification à Moulay Idris, saint patron de la ville. Fondée sur la confiance et la connaissance mutuelles, cette vie communautaire, privée de toute institution formelle ayant pour fonction le maintien de l'ordre, était réglée par des mécanismes sociaux où la surveillance et le contrôle étaient l'implication de chacun. Juridiquement, les habitants avaient la responsabilité collective vis-à-vis du pouvoir central. Ils devaient ainsi veiller au respect de la coutume et de la sécurité.

Dans une communauté restreinte, comme celle du quartier, où tout le monde se connaît, le contrôle social qui en résultait était effectif et fondait son efficacité sur la visibilité en se référant au vécu, aux normes religieuses mêlées aux traditions ancestrales. Le contrôle de chacun par tous était constant, il s'exerçait d'une manière directe et immédiate. Vite repérée, une personne déviante, un perturbateur, subissait immédiatement une sanction collective. Le commérage était également un puissant facteur de contrôle social conduisant à une censure collective des mœurs. Chaque individu, qui était sans cesse sous le regard des

autres, prenait en compte ce genre d'informations, sorte «d'opinion publique» qui surveillait la conformité du comportement avec minutie. La crainte de la réprobation collective, de la honte et du déshonneur, de l'exclusion du groupe, réglait les comportements et les conduites et tendait à façonner les habitants à la conformité de la tradition. Chaque individu représentait le quartier auquel il appartient. Il est connu comme fils d'untel qui est lui-même fils d'untel. Le nom a un pouvoir symbolique. C'est pour cela que, parfois, l'appellation du quartier coïncidait avec le patronyme d'une grande famille. Ici le toponyme était une caution d'assimilation au système social. Le contrôle était si fort dans le quartier, qu'une multitude de problèmes sociaux et éditaires pouvaient trouver leurs solutions pratiques. Le sens de l'honneur, le souci de livrer à autrui une image de soi exemplaire, conforme aux règles de la civilité, agissaient sur les moindres conduites des individus et dominaient les relations de voisinage. Les droits et devoirs de bon voisinage, nécessités vitales à ce type de cohabitation, exigeaient pour chaque habitant l'assentiment des autres. De ce fait, l'organisation y apparaissait comme particulièrement cohérente et solidaire. La propreté de l'impasse ou de la petite ruelle trouvait sa solution dans le principe du respect du voisinage. Si le droit musulman reconnaît aux riverains de la venelle le *finâ*, chaque propriétaire ne peut en user qu'avec le consentement des voisins. L'ouverture d'une porte sur la voie, la fermeture de celle-ci par une autre porte, l'établissement de saillies, le rehaussement d'une maison ou d'un mur exigent l'assentiment de tous les voisins.

La doctrine chafîte enseigne que le riverain dispose du passage depuis l'entrée de l'impasse jusqu'à la porte de sa maison, mais non de l'espace qui s'étend de cette porte jusqu'au fond ; il peut donc avancer de lui-même sa porte vers l'entrée, mais non la reculer vers le fond, sauf accord préalable avec les autres riverains (Brunschvig, 1976, p.14).

Fidèles à l'interdiction de l'abus du droit (*lâ darar*), les juristes musulmans tolérèrent en général la libre disposition de cet espace, à condition de ne pas porter préjudice au voisin. La position des portes des maisons répondait à la règle selon laquelle l'ouverture d'une porte d'entrée juste en face d'une autre est déconseillée.

On observât un décalage d'une ou deux coudées, soit d'un mètre environ, de manière assurément qu'on ne vît pas de sa propre porte dans le vestibule d'en face et, si celui-ci n'était pas coudé, jusque dans la cour (Brunschvig, 1976, p.14).

C'est un monde patriarcal où les pères constituant la *djema'a* (assemblée), conservaient les traditions, éclairaient par leur sagesse la conduite des autres, et, par conséquent, maintenaient l'ordre de plus près. L'assemblée administrait, légiférait et arbitrait ; elle

avait la charge de défendre les intérêts du quartier et l'honneur collectif ; elle devait veiller également à l'exécution de ses propres décisions, à celles des pouvoirs publics (*makhzen*) et disposait de moyens de coercition redoutables : l'amende, la bastonnade, l'expulsion du quartier et parfois la mise à mort.

L'organisation socio-politique du quartier demeurait informulée. Elle reposait sur des traditions si intimement admises et si peu critiquées qu'il n'était même pas indispensable d'avoir des institutions objectives pour les justifier, les prouver ou les imposer. Parmi les membres de l'assemblée,

il en est qui sont plus pieux, plus riches, plus influents, plus entreprenants ou plus serviables, et auxquels on s'adresse volontiers en cas de difficultés : ce sont les notables (Le Tourneau, 1949, p. 230).

Seuls les notables peuvent prendre la parole et le rôle des autres membres se limite à soutenir et acquiescer. Chaque petit quartier a le sien ou les siens qui, suivant leur rang, sont plus ou moins écoutés par les autorités, mais ont toujours quelque poids. En cas d'événements importants ces notables se réunissent spontanément d'un quartier à l'autre, échangent leurs opinions, leurs conceptions des choses ; revenus dans leur quartier d'origine, ils renseignent leurs voisins et donnent des mots d'ordre. Ce pouvoir des notables n'est point codifié, pas plus qu'ils ne sont élus ou désignés par un procédé légal quelconque : « (...) ils sont désignés par un consensus mal défini, mais très réel » (Le Tourneau, 1949, p. 230).

Les notables de Fès avaient constitué, pendant la vacance du pouvoir central, un conseil composé de dix personnages influents, de tous les quartiers, et souvent présidé par le *cadi*. On ne peut assimiler cette administration temporaire à la commune qu'a connue l'Europe. Elle avait seulement pour mission d'assurer l'ordre et la sécurité dans la médina en attendant l'avènement du nouveau souverain.

Entre les agents du pouvoir et les notables, on trouvait les représentants de quartiers (*muqaddam*), personnages intermédiaires entre les habitants qu'ils étaient chargés de défendre et les représentants du pouvoir. Traditionnellement désigné par les notables, le *muqaddam* ne devenait notoirement chef du quartier que s'il avait l'agrément des autorités. En fait, ce n'était ni une élection au suffrage universel, ni une nomination par le pouvoir central d'un fonctionnaire. Les modalités de ce choix restaient non-codifiées. Elles dépendaient d'une organisation politique pragmatique et d'une tradition coutumière qui avait fonctionné pendant des siècles. Ce choix mettait le *muqaddam* dans une situation très délicate : il dépendait à la fois du pouvoir qui le légalisait et pouvait le démettre, et des notables dont il préservait les intérêts et qui pouvaient le désavouer.

Véritables charnières entre les quartiers et l'administration, les *muqaddam* étaient chargés de transmettre les ordres du gouverneur ou du khalifa aux habitants de leur quartier. Ensuite, ils assumaient la collecte de diverses taxes extraordinaires, sous forme de présents en nature ou en argent, que percevait le prince lors de son entrée solennelle dans la médina ou à l'occasion de fêtes religieuses. Ils avaient en outre pour fonction de présenter l'ordre dans leur quartier et de contrôler sa moralité et sa propreté. En raison de l'absence d'institutions répressives à ce niveau, chaque secteur de Fès était placé sous la surveillance de son représentant qui jouait le rôle d'arbitre en cas de petits différends qui pourraient s'élever entre les habitants de leur quartier. Enfin, lors des cérémonies officielles, les *muqaddam* étaient chargés d'accueillir le prince en grand appareil, de lui rendre hommage et de lui prêter allégeance. Ainsi ce personnage joue un rôle stratégique extrêmement embarrassant, qui suppose une personnalité imposante, conciliante, une habileté et une souplesse dans les rapports, puisqu'il assume la liaison entre Fès al-Bâlî et Fès Jdîd.

Dépourvus des institutions rigides propres à l'Occident médiéval, les quartiers de Fès demeuraient peu administrés. Cela était dû sans doute au manque de précision caractérisant l'organisation urbaine. Cela était dû également à la division de l'espace de la médina en deux zones juridiquement distinctes, reconnue par les autorités et admise par les juristes musulmans : l'espace public, sous la responsabilité totale des agents de l'Etat et l'espace privé ou semi-privé, dans lequel l'action des pouvoirs publics restait limitée. Cette administration aux rouages non réglés par des institutions objectives fonctionna pourtant grâce à la présence de multiples intercesseurs sociaux tels que les représentants des quartiers, des corporations et aussi des oulémas.

Palais et demeures de Fès

Pour désigner une maison, on emploie fréquemment en langue arabe, deux termes : *bayt* et *dâr*. Le premier mot provient de la racine *byt* signifiant « passer la nuit ». *Bayt* est précisément l'abri. Le second mot *dâr* est une notion plus large. Sa racine *dwr* dont il est le dérivé veut dire tourner, circuler, entourer. Le substantif *dâira* désigne le cercle.

Dâr est un espace qu'entourent des murs ou des constructions ou des tentes de nomades, plus ou moins juxtaposées en cercle. Dâratun est le campement de tribu, que l'Afrique du Nord appelle duwwâr. Dès le principe s'affirme, dans l'habitation musulmane, l'aménagement d'un vide intérieur : parc où le troupeau du pasteur sera mis à l'abri contre les coups de mains des ennemis ; cour où la famille du sédentaire vivra retranchée contre les étrangers indiscrets (Marçais G., Encyclopédie de l'Islam).

À Fès, la configuration de la maison obéit à des règles coutumières très délicates de discrétion visuelle, lesquelles sont clairement formulées par le droit malikite. Le propriétaire ne peut construire ou exhausser sa construction sans tenir compte de la morphologie de la ville. Il doit veiller notamment à ce que la hauteur de sa maison ne lui permette pas de plonger son regard chez les voisins. La coutume autant que la loi lui prescrivent de clôturer la terrasse et l'empêchent d'ouvrir des fenêtres et des portes donnant vue sur la terrasse ou dans la cour de la famille voisine.

La maison est organisée selon un modèle bien connu : une cour centrale, en plein air, autour de laquelle sont disposées des pièces couvertes. C'est cette disposition intérieure qui engendre l'impasse. Ainsi, les façades de nombre de maisons de Fès n'ont pas plus que la largeur de la porte, et, parfois, ne dépassent guère la dimension de l'impasse qui les dessert. Quant au plan de la demeure, il en existe bien sûr des variantes, en fonction du terrain disponible, de l'organisation des corps de logis, du statut et des goûts des propriétaires, mais la structure est toujours la même. Cependant à mesure que la richesse grandit, le décor multicolore des zelliges, du plâtre sculpté, de la mosaïque, foisonne. L'ornementation incrustée ou peinte sur des matériaux rares, symboles de richesse et de distinction, reste avant tout le privilège d'une catégorie sociale aisée.

La cour se substitue quasiment aux murs de l'extérieur. Les murs qui l'entourent sont souvent les seuls endroits où l'on voit apparaître une ornementation plus ou moins raffinée. De plan quadrangulaire, elle permet en fait la communication entre deux, trois ou quatre pièces qui l'entourent, au rez-de-chaussée. Sur les côtés où n'existe aucun corps de logis, les murs de la cour sont simplement aveugles ou encore aménagés en fontaine murale ou en pavillon (*bartâl*). Parfois, les cours bourgeoises sont couronnées d'un auvent en tuiles vertes reposant sur des consoles ou une charpente de bois, ce qui permet d'augmenter la saillie. Lorsque l'auvent est important, il est soutenu par des piliers et forme un portique. Les dimensions et l'aspect de la cour sont un symbole de distinction sociale. De la courette de quelques mètre carré à la cour de plusieurs centaines mètre carré, de la maison bourgeoise - constituée d'un ou plusieurs grands patios dont un côté donne parfois sur un riyâd, jardin - à la modeste demeure, organisée autour d'une pièce centrale dans laquelle est aménagé un simple puits de lumière grillagé, il existe des différences impressionnantes. La cour est en somme la façade intérieure et le produit d'une architecture de l'envers.

Le principe fondamental d'organisation de l'espace domestique est donc l'introversion. La cour est non seulement perçue comme un espace vide, apportant l'air et la lumière, mais bien plus, comme le milieu (*wast*), le cœur de la maison (*qalb ed-dâr*), autour duquel toutes les opérations et toutes les fonctions domestiques s'organisent. Ce centre est l'affirmation de

l'unité spatiale de la maison où s'affrontent les individus d'une même famille, et aussi, le lieu symbolique de la division sexuelle de l'espace.

L'unité fondamentale de l'espace domestique est la pièce, appelée *bayt* comme l'ensemble de la maison. De forme parallélépipède, elle constitue souvent à elle seule un des côtés de la cour. Les pièces qui s'organisent en se juxtaposant autour du patio ne communiquent pas directement entre elles. La division spatiale est fondamentale dans l'organisation de ces éléments ; il n'y a guère de séparation fonctionnelle, mais plutôt une polyvalence. Chaque pièce peut servir au cours de la même journée à plusieurs emplois domestiques : « chambre à coucher », « salle à manger », « salon », lieu de travail, etc. C'est l'habitude et l'usage qui font la dénomination.

Généralement, les pièces prennent jour sur le patio par deux grandes fenêtres disposées symétriquement par rapport à la porte. Leurs dimensions, et notamment leur hauteur qui dépasse dans les maisons luxueuses cinq mètres, constituent un volume important qui compense l'absence de ventilation transversale. Conçues pour un climat chaud, elles sont agréables en été, car leurs dispositions architecturales et spatiales donnent la fraîcheur et l'ombre, mais elles ne sont guère adaptées au froid. Pendant l'hiver, les petites cours et les puits de lumière sont bouchés complètement, ce qui met les pièces dans l'obscurité, tandis que les grandes cours qui restent ouvertes obligent les habitants à fermer les volets des fenêtres et les lourds battants de la porte, où est percée une petite porte auxiliaire de la hauteur d'un homme. La forme rectangulaire de la pièce peut être modifiée peu ou prou par des dispositions particulières dans les grandes demeures : on aménage souvent, dans les murs de la salle de réception où se tient le chef de famille, des alcôves, des niches, des espaces de rangement, et parfois, dans les demeures très luxueuses, on sépare une grande pièce, on la dédouble en deux espaces distincts par des piliers ou un mur de refend largement percé d'ouvertures en arcade et richement décorées.

Dans beaucoup de maisons de Fès, on trouve des petites dépendances attenantes aux pièces utilisées comme espaces de rangement. Il est fréquent que la surface de la demeure soit irrégulière, mais le plan de la cour et des pièces, quelles que soient leurs dimensions, est régulier. De ce fait, les angles et les espaces restants sont aménagés, aérés et éclairés afin d'être intégrés à la maison et au système des fonctions domestiques. Ces dépendances ne communiquent directement ni entre elles ni avec les pièces : on peut y accéder par la cour ou par la cage d'escalier. Les latrines, les cuisines, et divers réduits qui servent de débarras sont souvent relégués dans ces espaces « secondaires ».

L'entrée principale de la maison est relativement discrète et simple. Mais la belle de-

meure des notables se singularise généralement par une porte décorée. C'est le seul signe extérieur de richesse, et pourtant il fait pâle figure à côté du confort intérieur. Les portes de ces maisons se distinguent des autres par leur ornementation qui encadre l'ouverture ou qui s'inscrit sur le vantail. Souvent un auvent en bois ou en maçonnerie, couvert d'un toit incliné de tuiles semi-cylindriques vertes, couronne l'ensemble de l'ouverture. Mais, dans la plupart des cas, la porte ordinaire est une ouverture rectangulaire simple de 2 m à 2,50 m en moyenne de hauteur pour 1 m à 1,50 m de largeur. Elle se ferme par un ou deux vantaux en bois bardés de gros clous qui s'ouvrent toujours vers l'intérieur.

À l'exception de l'entrée, il n'est pas difficile de constater que l'extérieur de la maison n'offre presque jamais d'autres ouvertures importantes, visibles au visiteur. Les anciennes maisons de Fès ne présentent que des murs aveugles, animés parfois par les avant-corps qu'on construisait sur le finâ'. Des fenêtres donnent rarement sur la ruelle secondaire ou l'impasse. Mais, lorsque celles-ci existent, elles sont grillagées et constamment fermées. Façades nues et monotones, marquées seulement par quelques embrasures, presque des meurtrières, situées haut, parfois à la limite de la terrasse, et faites pour remplacer le moucharabieh de l'Orient, pour donner à l'intérieur de l'espace domestique un peu de lumière et pour pouvoir surveiller discrètement la rue.

L'entrée de la maison est marquée par un seuil de hauteur variable (environ 20 cm). Appelé '*atba*⁷', qui veut dire « franchir », ce seuil a des fonctions pratiques ; il est nécessaire d'empêcher l'intrusion des insectes, des petits animaux, et les courants d'air froid, mais il a également un sens symbolique. Plusieurs rites de passage et plusieurs pratiques magiques ou prophylactiques confirment l'importance sociale du seuil. Limite factuelle entre l'espace intérieur et extérieur, il est doublé par une autre limite culturelle : l'espace masculin et l'espace féminin.

Le seuil est considéré [...] comme le lieu de rencontre et de contact avec l'espace domestique.

Il est volontiers chargé d'un pouvoir bénéfique que toute intrusion peut amoindrir, ou faire disparaître (Boughali, 1974, p.19).

De plus, on constate souvent que la porte est chargée de symboles, un fer à cheval, une main peinte, pour préserver la maison et ses habitants contre « le mauvais œil ». L'aspect extérieur dénote en somme, à travers l'étanchéité et l'hermétisme de l'espace domestique et tous les signes qui marquent son entrée, une certaine méfiance, une certaine réserve à l'égard de tout ce qui est extérieur à la maison.

⁷ 'Atba est l'équivalent courant de maison. Une personne qui a plusieurs 'atba est un propriétaire qui possède plusieurs maisons.

Rien de plus révélateur, [...] que l'aspect physique du village, du douar, de la maison arabe citadine : celle du Maghreb comme celle du Levant. Autour de la maison : des murs hauts, sans fenêtres, hérissés de tessons de bouteilles ; autour du village toutes les défenses naturelles, les fossés, les figuiers de Barbarie ; autour de la tente, une horde de chiens à demi sauvages, mais plus sauvages encore que les chiens, une « sacralisation » de l'espace qui la protège et dont l'inviolabilité se confond avec l'honneur : la horma (Tillon, 1966, pp. 139-140).

Un couloir en chicane relie la porte d'entrée au centre de l'habitation. Deux principes essentiels règlent les dispositions de l'entrée : tout d'abord, l'accès à la cour se fait toujours par un angle, et lorsque le vestibule est droit, une porte est créée pour constituer un espace intermédiaire entre le dehors et le dedans ; ensuite, le regard n'entre jamais dans la maison. Le rôle de la chicane, disposée par sa situation en angle, est de briser la vue vers le centre de la maison depuis la rue.

Pour accéder aux étages ou à la terrasse, il faut escalader un escalier raide dont le débouché est protégé par une sorte de guérite en briques couverte d'un toit en tuiles ocre rouges légèrement incliné. Il se trouve dans le même angle que l'entrée. Son espace est un lieu en lui-même, relativement indépendant des autres volumes que sont la cour et les pièces. L'escalier, qui doit franchir des hauteurs relativement imposantes car les étages - ou la terrasse - y sont souvent hauts, monte en colimaçon autour d'un pilier central dont les côtés absorbent les nombreuses marches qui se développent de palier en palier, et cela dans un espace carré ou rectangulaire.

Du point de vue de la constitution de l'espace et des pratiques, la terrasse ne peut être reléguée au second plan. Elle fait intégralement partie de l'espace domestique. Vue d'avion, la médina étale des terrasses presque continues. À peine si d'étroites ruelles, parfois couvertes en tunnel, et des cours en plein air les séparent. Cet aspect est illustré par une légende de Tinnel rapportée par Jacques Berque sur le village du Haut-Atlas marocain. « Un bédouin échappé put, dit-on, y sauter une journée entière de terrasse en terrasse. Hyperbole, sans doute, mais instructive » (Berque, 1978, p.29).

Espace fonctionnel intégré, espace de communication, la terrasse est destinée quasi exclusivement aux femmes qui y passent une partie de leur temps employé aux tâches ménagères, et à entretenir les liens de voisinage. Si le lieu public, ou semi-public, est un espace relationnel masculin où la femme ne peut accéder que sous certaines conditions, la terrasse est un univers qui inclut un autre niveau des rapports sociaux féminins. Certaines familles l'utilisent pendant la période estivale qui dure plus de cinq mois pour d'autres activités domestiques : elles y dorment et y mangent. Quelques

maisons disposent encore d'un espace couvert sur leur terrasse. L'intimité de celle-ci est protégée par les murs extérieurs plus ou moins surélevés. Il n'y a point de règle explicite qui commande la hauteur de ces murs. Seul le sens pratique obéissant à des habitudes et à certaines dispositions mentales, accorde à ces éléments, selon les rapports de voisinage, les dimensions adéquates. Si d'aventure un problème d'indiscrétion visuelle se pose au propriétaire, d'un côté ou d'un autre de sa maison, il rehausse le mur à l'endroit insuffisamment protégé des regards, juste ce qu'il faut pour obtenir la protection voulue.

À Fès, la structure de la maison traditionnelle est à la fois déterminée par les contraintes physiques et la conception des relations familiales. Elle n'est pas le résultat d'un hasard, mais le produit d'une organisation sociale minutieuse qui s'y manifeste et assure, grâce à elle, sa pérennité. La maison est perçue symboliquement comme le lieu de rencontre de deux espaces : celui de la vie familiale et celui des liens de voisinage. Elle a une double fonction : elle permet la protection de l'intimité domestique et l'introduction de celle-ci à l'univers plus large des relations sociales.

Si la structure générale des maisons ordinaires et des palais de Fès ne diffère pas tellement, puisque ceux-ci se composent des mêmes éléments : entrée en chicane, cour, chambres et dépendances - le contraste se manifeste dans les dimensions, la qualité des matériaux de construction et la complexité de l'ornementation architecturale. La distinction apparaît, également, entre les palais bâtis avant le XIX^e siècle, et ceux édifiés après cette date à l'extérieur des remparts, dans des quartiers où certaines familles de notables ou riches commerçants ont pu acquérir de plus vastes terrains pour installer de grands jardins.

Fès renferme des dizaines de palais de diverses périodes. Dâr caïd Bel Hassan est l'une des plus anciennes et des plus belles demeures de Fès. Bâtie au XIV^e siècle par un notable mérinide, le Caïd Mohammed Ben Kora, ayant vécu sous le règne du « sultan noir », aux alentours immédiats de la médersa Bû-Inâniya dont elle serait contemporaine, elle est le prototype architectural de cette époque. Ce fut un privilège pour les notables de la ville de construire et de résider dans le voisinage de l'illustre médersa. Le caïd Bel Hassan, trésorier du sultan alaouite, l'aurait habitée qu'au XVIII^e siècle. C'est une maison d'un étage ordonnée autour d'une cour entourée de trois pièces, équipée d'un puits et ornée en son centre d'un petit bassin et d'une fontaine murale très élaborée. Actuellement, presque tout le décor du patio et les peintures des plafonds de la galerie ont disparu à jamais ; la luxuriance des couleurs paraient sans doute cet espace vital de la vie citadine d'une famille aisée.

Dâr Demâna est l'une des résidences de la famille des chérifs d'Ouezzane dont la zaouiâ avait une influence considérable à Fès et dans tout le Maroc. Établie dans un quartier

proche de Bâb Guissa où ceux-ci détiennent plusieurs biens immobiliers, cette demeure fut érigée sous la dynastie des Mérinides par le vizir Demnati qui l'aurait cédée à un membre de cette famille. Dans la côte abrupte portant le nom de Seqqaya Demnati, la somptueuse demeure impressionne par son élévation inhabituelle. Elle surplombe sa rue par la hauteur de ses terrasses et la surélévation de la tour d'un menzeh dominant particulièrement tout son quartier. Ocré et austère, un haut mur extérieur l'enserme. Seuls la porte et son décor en bois sculpté brisent la monotonie de la façade. Formée d'un étage, cette demeure renferme des appartements autour d'une cour très élégante, des dépendances, une écurie, un beau jardin avec un petit pavillon d'agrément.

Datant des XVII^e et XVIII^e siècles, d'autres résidences luxueuses représentent le style urbain et l'art de bâtir des classes aisées de cette période, telles que les maisons Dâr Sqalli, Dâr al-Alami, Dâr Guennoun, Dâr 'Adiyel... Presque toutes ces demeures sont dans un état inquiétant de décrépitude.

La maison Dâr 'Adiyel reste le plus bel exemple de l'histoire de l'architecture traditionnelle raffinée de ces siècles. Actuellement restaurée, cette habitation a été édifiée dans le quartier de Zqaq al-Bghal de Fès al-Bâli. La date précise de sa fondation reste inconnue. Elle aurait été bâtie entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle. L'un de ses premiers propriétaires, Abdelkhaleq 'Adiyel, riche négociant, accéda au poste du gouverneur de la ville sous le règne de Moulay Abdellah fils de Moulay Ismail. Après son décès en 1747, la maison devint la propriété de l'État. Affectée au XIX^e siècle à la Trésorerie, Dâr 'Adiyel fut mise à la disposition, à l'avènement du Protectorat, de l'inspection régionale d'Arts Indigènes, puis, en 1915, du Musée d'Arts Indigènes. Actuellement, elle est attribuée au Conservatoire de musique de Fès. Clôturée de hautes murailles aveugles, cette demeure s'ouvre sous un passage couvert par une porte massive au seuil surhaussé conduisant par une chicane à une cour embellie d'une polyphonie de couleurs chatoyantes et structurée par un bassin qui orne son centre et lui donne une configuration très équilibrée. C'est une élégante résidence d'un étage, avec des dépendances, un hammam dont la composition architecturale et ornementale illustre pleinement l'héritage de l'art de bâtir des siècles précédents. La symétrie et l'harmonie des lignes verticales et horizontales et des masses architecturales confèrent à ce bâtiment une perfection et une beauté particulières.

Quant aux palais bâtis aux XIX^e et XX^e siècles, ils sont mieux sauvegardés dans leur ensemble et continuent à exhiber la richesse de leurs propriétaires qui ont su profiter de l'ouverture du Maroc au commerce international.

Dâr al-Batha est un édifice singulier. Sis à l'ouest de Fès al-Bâli, à proximité de Bâb Boujloud, ce bâtiment est à l'origine un palais résidentiel fondé à la fin du XIX^e siècle. Entamée de 1873 à 1875, sous le souverain Moulay al-Hassan I^{er}, Son édification fut terminée en 1897, sous le règne de Moulay Abdelaziz. Il fait partie du complexe palatial de la ville royale. Sis dans une ancienne zone de jardins irrigués par un oued qui traverse la région de Boujloud, le palais a été construit par le roi Moulay al-Hassan I^{er}, à l'écart de Dâr al-Makhzen pour en faire un lieu de réception solennelle. Avec sa cour majestueuse tapissée de faïences, parée d'une grande pièce d'eau, son vaste jardin bordé de dalles de zelliges polychromes et embelli en son centre par une vasque en marbre blanc, le palais d'al-Batha qui préserve, malgré les nombreuses interventions, ses formes primitives, était une annexe du palais. Il reste un des plus admirables édifices du XIX^e siècle bâti pour la somptuosité et la félicité. Actuellement, il est devenu le musée des Arts et Traditions populaires.

Dâr al-Moqri appartient à la famille de notables de ce même nom. Elle dispose de plusieurs belles demeures à Fès. Sous le règne de Moulay al-Hassan I^{er}, le fondateur de cette maison était responsable des bâtisses royales. Ses fils étaient également des grands fonctionnaires du makhzen. Le palais al-Moqri est peut-être l'exemple le plus intéressant de l'architecture du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. Édifié dans le quartier du Ziyat, en un lieu où il n'y avait que vergers, sur une superficie d'environ un hectare, il étend ses édifices enchevêtrés autour de patios dallés de larges carreaux de marbre blanc, ornés de faïences émaillées, d'un bassin en étoile et d'une vasque de marbre blanc. Des zelliges délicats habillant les parties inférieures des murs, du bois élégamment sculpté recouvrant les plafonds, des galeries avec une arcature de forme multiple, un jardin andalou avec des kiosques à musique font de ce palais une véritable merveille. D'autres palais à Fès équivalent Dâr al-Moqri, mais ils ont chacun, avec les mêmes éléments, leur spécificité, tels que Dâr Tazi, Dâr Menebhi, Dâr Moulay Slimân, Dâr Jamâi...

En somme, les demeures de Fès traduisent l'art de vivre et de bâtir aux siècles passés de cette ville. Dans l'agencement de ses maisons, rien n'est fait fortuitement, à chaque résolution une logique bien déterminée. Une telle richesse architecturale est exceptionnelle au Maroc et dans le monde arabo-islamique. Elle impressionne essentiellement par la puissance et le dynamisme de sa distribution, la valeur de ses déploiements verticaux, la commodité de ses aménagements, spécialement hydrauliques, enfin par la profusion des matières et l'éclat des couleurs employées dans une ornementation aidant à perfectionner les impressions de l'agencement architectural. Solidité, commodité et beauté, telles sont, comme le disait Vitruve il y a plus de deux mille ans, les qualités de cette architecture.



La cité du négoce

Les souks et les fondouks

Le mot souk⁸ viendrait de l'akkadien *sûq* qui désignait « assez vaguement les rues et l'ensemble des voies publiques ». Il aurait été repris en araméen sous la forme *Šûq* pour signifier rue et place. En arabe, ce terme aurait été utilisé pour désigner, « à l'origine, le lieu où l'on conduisait (*sâqa, yasûqu*), les animaux que l'on désirait vendre »⁹.

Placée à la croisée des chemins caravaniers, Fès recevait des flux qu'elle mettait en circulation dans l'espace urbain. Les nombreuses marchandises, produites sur place ou importées de l'extérieur, ne se répartissaient pas indifféremment dans la ville. Il existait certaines règles coutumières qui commandaient la distribution des fonctions économiques dans la médina et l'exclusion de ces activités de l'espace résidentiel. Dans les villes « arabo-musulmanes », la similitude de l'organisation géographique des activités commerciales dans l'espace qui leur est imparté est saisissante. À chaque métier une rue particulière.

Le nom d'un métier désignait trois réalités d'ailleurs complémentaires : le marché où étaient réunis les artisans et les commerçants exerçant cette activité ; la corporation professionnelle qui les regroupait, et qui avait pour centre ce point géographique ; enfin, le lieu lui-même auquel le nom finissait par s'attacher, le toponyme cessant d'avoir une quelconque signification technique (Raymond, 1985, p. 242).

Il n'existait pas en principe de séparation entre commerçant et artisan, car ce dernier, tout en pratiquant son métier, pouvait lui-même vendre ses produits, soit directement au client, soit à la criée. Le premier commerce journalier que pouvait faire un artisan dans son atelier ne lui laissait qu'un maigre profit ; quant à la vente aux enchères publiques, trait d'union du négoce et de la production, elle était le moyen d'échange le plus ordinaire. Elle s'accomplissait dans des souks spécialisés, et pouvait parfois rapporter davantage d'argent. S'il n'y avait guère de différenciation entre commerçant et artisan, le clivage qui les particularisait était plutôt de nature sociale. Pour des raisons inhérentes à l'évolution économique et technique de Fès, et à une attitude culturelle, le commerçant avait un rang plus élevé que l'artisan, aussi bien dans la réalité économique que dans le prestige social. Le négoce rapportait beaucoup plus que l'artisanat. Mais, une distinction existait entre l'activité des grossistes ou marchands de la Kissariya (*tâdjir*, pl. *tudjdjâr*), et les petits boutiquiers (*hwantî*, pl. *hwantiya* ou *baqqâl*, pl. *baqqâla*), artisans écoulant eux-mêmes les produits de leur travail ou épiciers de quartier, petits détaillants qui vendent au jour le jour des marchandises achetées directe-

⁸ Mermier, Franck, Souk et citadinité dans le monde arabe. In : *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose, 2005, p. 81-99.

⁹ Définition donnée par Ibn Manzûr dans son *Lisân al-'Arab*.

ment aux artisans, aux grossistes ou aux agriculteurs. Les épiciers différaient des artisans, mais leur statut socio-économique était comparable.

Il faut encore préciser que les mots « boutiquier » et « détaillant » ne rendent pas compte de la réalité avec exactitude. Ils désignent à la fois le grand commerçant de la Kissariya qui vend aussi au détail - et le petit commerçant de quartier. L'inégalité entre ces deux catégories était établie, non sur le lieu et la nature du commerce, mais sur la disparité des profits. Le grand négociant qui se distinguait essentiellement du boutiquier et de l'artisan, jouait un rôle fondamental dans la médina en se livrant au commerce interurbain et parfois même international. C'étaient les riches négociants, souvent cultivés, qui commandaient les équipements urbains tels que les fontaines publiques et procuraient des dons pour la construction ou la réhabilitation d'une mosquée ou l'ornementation des édifices, notamment religieux. Ainsi, une sorte de mécénat était exercée par cette oligarchie urbaine qui agissait sur la physionomie architecturale de la ville.

Les petits détaillants étaient en général des épiciers de quartier, citadins de longue date, avec qui les habitants ne manquaient pas d'engager une conversation, et de cette manière, leur boutique devenaient un espace relationnel où tout le monde donnait, recevait et commentait les événements de la hawma. L'épicerie était au quartier ce que la Kissariya était à la ville. Elle était répartie sur toute la surface de Fès et souvent dans les ruelles secondaires.

S'agissant du commerce de luxe, de gros ou des marchés spécialisés de Fès, la répartition topographique s'organisait autrement. Concernant les commerçants, la distinction en corps de métiers n'est guère valable. Les marchands ne se réunissaient pas seulement selon le type des produits ou selon leur spécialité, mais également selon le marché où ils étaient installés. Il existait certains souks cohérents rassemblant des commerçants d'un genre de produits ; dans ce cas, le groupement dans un même lieu coïncidait avec l'organisation corporative. Le toponyme atteste encore actuellement à Fès cette concordance. Multiples sont les voies qui portent le nom d'un corps de métier, même si parfois le toponyme ne correspond plus à la réalité qu'il désignait auparavant. Ainsi, certaines rues de Fès continuent aujourd'hui à mentionner la localisation passée de certains métiers qui s'étaient déplacés ou désagrégés pour se répartir dans plusieurs endroits de la médina. Quelquefois, plusieurs métiers se juxtaposaient ; dans ce cas, c'est le métier dominant qui concédait son nom au lieu.

L'espace économique présente au premier abord l'aspect d'une disposition géographique « désordonnée », formée d'un fouillis de petites échoppes construites selon des séries linéaires ouvertes ou fermées, de fondouks, d'ateliers et de souks semi-ruraux où

les marchands bédouins et citadins de fraîche date exposent leurs marchandises sous des tentes ou des baraques. Juxtaposition, enchevêtrement, voilà comment se résument les attributs visibles de l'édifice économique. Mais pour essayer de voir un peu clair, il suffit de rompre avec l'ordre des apparences et d'étudier le système des positions intrinsèques pour identifier l'ordre essentiel des fonctions économiques.

On sait que l'organisation générale du plan urbain se fait selon deux catégories spatiales : l'intérieur et l'extérieur. Les espaces économiques s'ordonnent, de la même manière, suivant une classification dans laquelle les lieux des activités sont disposés à partir du centre jusqu'aux portes, et même au-delà. La position des souks est commandée par le caractère plus ou moins citadin, plus ou moins noble, et par la valeur des produits. L'éthique de la société urbaine est déterminante dans la distribution topographique des activités. Entre l'ordre subjectif et le classement fondé sur les critères de commodité, il y a souvent des analogies : les activités polluantes et bruyantes sont installées à proximité de la muraille, ou des cours d'eau, tandis que les activités de luxe sont établies au centre de la cité. Cependant, les facteurs historiques sont là pour dérégler parfois ce modèle géographique. Nombreux sont les marchés ou les métiers qui disparaissent, se déplacent ou se dispersent.

L'espace transactionnel de Fès est constitué par une série linéaire de boutiques et d'ateliers bordant les parcours principaux et les quelques ruelles secondaires adjacentes à ces parcours. Dans la rive des Kairouanais, Bâb Boujloud donne accès à l'une des artères les plus larges et les moins sinueuses de la cité. Parfois couverte de canisse, cette voie est bordée d'échoppes sur presque sa longueur et, prolongée par des souks linéaires de Ras Tiyyalin, de Aïn Allou et des marchés d'épices, elle parvient au cœur économique et spirituel de Fès formé par la Kissariya, la mosquée Karawiyyîne et le mausolée de Moulay Idris. Elle est doublée au sud par une autre ruelle importante, la Talâa Sghîra, la petite montée qui retrouve la première à Aïn Allou, et qui forme avec elle les deux axes économiques et culturels majeurs de Fès al-Bâlî. Les plus grands monuments de la cité s'y trouvent.

Parmi ces monuments, Dâr al-Magana, la Maison de l'horloge, construite par le souverain Abû Inâne en 1357 et proche de la médersa Bû-Inâniya dans le quartier de Talâa, à côté de la casbah de Boujloud.

Quant à la rive des Andalous, concurrente de la première, elle est moins importante, et n'a pas véritablement de centre. Le noyau initial composé de la mosquée des Andalous et du souk al-Seffâh (le Marché de la Grande Pierre Plate), bien positionné dans cette rive a été, au fil de l'histoire, amoindri, voire surclassé, par le centre actif des Kairouanais, mieux alimenté en eau et plus puissant économiquement et humainement. La rive des Andalous a été absorbée par celle des vainqueurs et s'est tournée définitivement vers elle pour le grand

commerce, la grande prière, l'université, la révérence du saint patron et les grands métiers. Cependant, quelques ruelles majeures qui font le lien entre Bâb al-Ftouh et les deux ponts d'Entre-villes et des Savetiers comportent des boutiques et des fondouks.

À Fès Jdid, deux portes y permettent l'accès : l'une au nord, simple ouverture dans la fortification qui donnait l'accès au vieux méchouar, l'autre monumentale au sud, Bâb al-Semmârîne (la Porte des Maréchaux-Ferrants). Entre ces deux portes, la Grande Rue de Fès al-Jdid sillonne l'agglomération. Longée d'une suite quasi continue de boutiques et couverte, dans sa partie nord, de canisses, cette artère constitue l'espace actif de toute la ville royale et un centre économique très encombré. À partir de Bâb al-Semmârîne, la ville est parcourue par une voie centrale rectiligne, la Rue des Mérinides, bordée de diverses échoppes et d'une petite Kissariya. Elle divise le mellah en deux parties. Tout le commerce de ce quartier s'opère dans cette rue qui en était le cœur économique. C'est là où l'on découvre encore le souk des bijoutiers, c'est là aussi que se trouve la maison du Grand Rabbin, à mi-hauteur de la rue.

L'espace des souks de Fès al-Bâlî commence à partir de la rue Chrabliyyine (des fabricants d'escarpins), quand on poursuit Talâa al-Kbîra après le Pont Bû Rous. La logique de la distribution spatiale des marchés traduit la hiérarchie des valeurs affectées aux produits. À chaque métier une rue particulière ou portion de rue disposée autour de la mosquée Karawiyyîne et formant un plan assez logique, bien que complexe. Il existe certains souks homogènes groupant des commerçants d'un type de produits, comme le souk al-Attarîne (épices), le souk des babouches, le souk al-haik, le souk de selles et harnais (*sraïjja*), le souk du henné qui occupe une jolie petite place ombragée et plantée d'arbousiers, autour de laquelle les marchands vendent non seulement du henné et des teintures naturelles servant au maquillage et au soin du corps et des cheveux, tels le khôl, le ghassoul (terre à foulon savonneuse), mais aussi de multiples produits artisanaux destinés aux touristes. À cet endroit était bâti, comme le signale une plaque, le plus grand asile des malades mentaux de l'empire mérinide, le maristan Sîdî Frij. Édifié par Abû Yaqoub Youssef (1286-1307), il servait également à soigner les cigognes et resta en fonction jusqu'à 1944.

C'est au sud-est de la mosquée Karawiyyîne, sur la fameuse place Seffârîne, que les échoppes d'artisans dinandiers et chaudronniers sont établies depuis des siècles. Autour de cette place attrayante, les sceaux, les marmites et récipients en cuivre rouge émaillaient des ateliers. Au Maroc, Fès est le premier centre de production de dinanderie et d'argenterie : plateaux, bouilloires, théières, brûle-parfums, samovars, braseros, plats façonnés ici sont les plus raffinés du pays. Il suffit de s'approcher de ces boutiques pour ob-

server dans le retentissement incessant du battement des marteaux, le travail des artisans et, notamment, pour admirer la finesse de l'ornementation qu'ils confectionnent sur le métal. Sur cette place, une jolie fontaine parée d'un décor assez particulier formé de fleurs de lys mérite une halte. Il s'agit probablement d'un ouvrage construit au XVI^e siècle par des bagnards français.

Au milieu de ce dispositif et à proximité de Moulay Idris, le saint patron de la cité, la Kissariya forme le lieu culminant de l'agencement des souks. Elle est composée d'un ensemble de constructions ayant un plan assez régulier et traversées par des rues parallèles couvertes se coupant à angle droit, dont toutes les issues sont munies de portes que l'on ferme la nuit. Ces voies exclusivement réservées au négoce sont bordées sans discontinuité de boutiques mitoyennes. Les commerçants sont groupés en spécialités dans ses rues, selon la nature des produits vendus. On y vend notamment les marchandises précieuses faisant parfois l'objet d'un commerce international tels que les soieries, les broderies, les beaux caftans, les bijoux, les parfums, les cierges, etc. ; les cordonniers travaillent également dans de petites boutiques ou des fondouks proches du souk aux babouches. Ce dispositif, André Raymond le constate aussi dans plusieurs grandes villes arabo-musulmanes :

C'est en général près d'elle (la mosquée) que s'établissaient des activités fondamentales comme le marché des orfèvres [...] qui était aussi le lieu du change des monnaies, et avait donc une importance décisive dans le grand commerce - et comme le commerce des tissus importés (d'Orient ou d'Europe). C'est bien la situation que l'on trouvait à Alep, à Damas et à Alger, où le Sâgha était accolé à la Mosquée principale (Raymond, 1985, pp. 232-233).

Dans les villes arabo-musulmanes, la Kissariya occupe traditionnellement une position topographique centrale dont Louis Massignon estime qu'elle est permanente.

Le second point fixe, centre d'une ville musulmane est la kaysariyya, endroit clos avec des portes très solides, sorte de grande halle où l'on enferme les marchandises étrangères et les réserves précieuses des différents métiers, jouant ainsi, sous une forme rudimentaire, un rôle de « magasins généraux » et presque de bourse, des valeurs-étouffes, dans l'économie du pays. L'étymologie du mot kaysariyya est byzantine et réfère à une « basilique » (ou marché couvert impérial) « césarienne », celle d'Alexandrie selon Vollers, celle d'Antioche selon Herzfeld (Massignon, 1924, p.71).

Aucune maison d'habitation ne s'y trouve, car la nuit elle :

n'était plus habitée que par quelques zerzaya qui veillaient sur les richesses entassées dans les boutiques étroites ; ils faisaient des rondes dans les rues désertes et sur les terrasses pour prévenir les vols par escalade (Le Tourneau, 1949, p. 374).

C'est un lieu transactionnel qui sert à la fois au commerce de détail, et à la vente aux enchères des marchandises en gros qui se déroule chaque jour dans une de ses rues. Le client peut s'y procurer des vêtements, chaussures, bijoux, parfums, étoffes, tapis, épices et tout produit de luxe.

En principe, le classement hiérarchique des activités entraîne l'inclusion des métiers portant sur des produits particulièrement coûteux - faisant parfois l'objet d'un commerce international -, et le refoulement vers les portes et les murailles de la médina des activités secondaires qui présentent des inconvénients rendant leur établissement gênant dans le centre. Du fait de leur encombrement, de leur nuisance ou de leur pollution, elles vont s'installer à l'extrémité de la ville. Cette présence à la périphérie est due également aux commodités qu'exigent ces activités liées directement à la campagne, à leurs besoins en matières premières et en énergie.

À Fès, les Tanneries sont logiquement établies à proximité de l'oued Fès. Ce quartier appelé Chouara, haut en couleur, est parmi les plus étonnants de la ville. Installé depuis le Moyen Âge, à proximité d'un cours d'eau, le lieu étale ses bassins de teinture rouge et fauve. Une odeur forte s'en dégage, mais le spectacle reste le plus vivant et le plus pittoresque des souks de Fès. Les tanneurs participent activement à l'économie de la cité. En effet, le tannage est une technique artisanale ancestrale. Il permet de transformer la peau des animaux, matière vivante, en cuir incorruptible et souple.

Les produits encombrants et de moindre valeur, ou ceux qui intéressent les ruraux se trouvent aux portes de la ville, comme le souk el-Khmîs (Jeudi), le marché au charbon ; c'est le cas des maréchaux-ferrants dont les échoppes sont situées à la porte Bâb al-Sem-mârîne. Parmi les plus célèbres marchés extérieurs qui rassemblent chaque jeudi des milliers de citadins et ruraux est le souk al-Khmîs (endroit occupé actuellement par la casbah des Chrarda). Léon l'Africain écrivait :

je n'ai vu nulle part, ni dans toute l'Afrique ni en Asie ni en Italie, un marché où l'on trouve autant de marchandises : c'est là chose impossible à évaluer (L'Africain, vers. fr., 1981, pp. 233-234).

Les lieux où se déroule l'activité économique sont de deux sortes, en dehors des établissements industriels de certains métiers, comme la meunerie, la tannerie, les huileries, le *draz* (atelier de tissage) qui exigent des installations spéciales.

D'abord, le local principal occupé par les artisans et les commerçants de la médina est la boutique, *hânût* (pl. *hwânît*). Elle appartient à un type, à peu près similaire, que l'on retrouve dans toutes les villes arabes, et qui n'a guère changé depuis le Moyen Âge. Petites

pièces, carrées ou rectangulaires, de dimensions variables, en moyenne 3 mètres de haut, au plus, 1,50 mètre de largeur, 2 ou 3 mètres au plus de profondeur, ouvertes par devant et séparées de la rue par une banquette en bois ou en brique, qu'on est contraint d'enjamber pour entrer. Le commerçant se tient assis sur une natte, au fond de la cellule, ses papiers, factures et carnets éparpillés autour de lui. Les articles sont amoncelés sur des planches arrangées autour de la boutique. Le soir, le commerçant ferme son échoppe au moyen d'une double porte en bois, qui s'ouvre en dehors, et qu'on tient fermée par une barre de fer avec cadenas, ou par une volumineuse serrure en bois ou en fer forgé. La plupart des échoppes de la médina sont aménagées d'une manière très simple : une natte, un tapis et un coussin. Mais souvent, l'ameublement des boutiques de commerce des produits de valeur est relativement plus luxueux : sur les murs sont fixées des étagères en bois ; il arrive parfois que le plafond et la porte soient ornements. Riche ou modeste, l'échoppe, élément essentiel de la constitution des espaces économiques, reste simple. Une telle simplicité explique que la construction d'un local commercial ou artisanal dans Fès est facile. Cette flexibilité avantage l'extension des zones économiques et la fondation de nouveaux souks par simple juxtaposition linéaire de boutiques. Celles-ci appartiennent à des propriétaires et, le plus souvent, au makhzen et au habous. Les loyers payés ordinairement à la fin de chaque mois sont également modiques.

Ensuite, le fondouk (pl. *fanâdiq*), terme d'origine grecque, est employé au Maroc pour désigner un bâtiment à fonctions multiples : hôtellerie, entrepôt, atelier. Il est rare qu'un fondouk réunisse ces trois fonctions. Dans Fès, nous distinguons deux catégories essentielles. Le fondouk-hôtellerie est un genre de caravansérail, ou khan, où peuvent se loger les caravanes, bêtes de somme et les étrangers. En l'absence de toute relation familiale ou sociale avec les habitants de la médina, les voyageurs de passage, commerçants ou pèlerins, ont recours au fondouk. Ils y trouvent un gîte, un entrepôt pour leurs produits et une écurie pour les montures, moyennant un prix très modique. Parfaitement adaptée à leurs fonctions, la structure des fondouks ne change guère depuis le Moyen Âge. Généralement, c'est un grand bâtiment carré ou rectangulaire de un à deux étages qui s'ouvre par une porte sise au milieu du mur de façade, ce qui n'est jamais le cas pour les maisons. C'est une entrée qui peut avoir un aspect monumental, et sur laquelle donnent les locaux occupés par le portier ou l'administrateur. Le fondouk s'organise autour d'une grande cour à ciel ouvert, souvent entourée de portiques sur plusieurs côtés, et dont le centre est parfois occupé par une fontaine. Au rez-de-chaussée se trouvent des magasins où les commerçants peuvent déposer leurs marchandises, et des écuries, petites cellules ouvrant sur des galeries couvertes. Ces galeries reposent sur des piliers quadrangulaires en maçonnerie de briques. Avec ou sans galeries,

l'étage, comporte de petits logements souvent rectangulaires qui donnent sur la cour. Parmi les beaux fondouks de Fès, au sud de la rue al-Attârîne, à quelques dizaines de mètres du souk du henné, se situe la place al-Nejjârîne (menuisiers) dans laquelle se dressent élégamment la fontaine et le fondouk al-Nejjârîne. Sur cette place s'ouvre le souk des menuisiers qui regroupe un certain nombre de boutiques où les artisans fabriquent des meubles pour embellir les demeures fassies. Construit au XVIII^e siècle par l'amîne (prévôt) Adeyel, ce bel édifice rectangulaire de deux étages était destiné à abriter les marchandises appartenant aux hommes du Makhzen et aux riches négociants. Il s'ouvre par une porte décorée et couronnée d'un arc en fer à cheval qui s'inscrit dans une façade admirable par ses dimensions et la finesse de ses compositions ornementales. La magnifique fontaine al-Najjârîne décore l'entrée en zelliges polychromes. La cour intérieure est entourée de galeries embellies de balustrades et de moucharabiehs. Ces galeries livrent accès à de petites pièces, dans lesquelles les grossistes entreposent leurs marchandises et où viennent s'approvisionner les détaillants. Les deux étages aux belles galeries comportent de petits logements souvent rectangulaires qui donnent sur la cour. Ce fondouk, qui était consacré essentiellement au commerce des produits de luxe, a été classé monument historique en 1916 et déclaré par l'UNESCO patrimoine universel de l'Humanité. S'inscrivant dans le projet global de la réhabilitation de la médina de Fès, les travaux de restauration ont débuté en 1990 et ont été achevés en 1998. Actuellement, il accueille un musée privé spécialisé dans les arts et métiers du bois. D'autres fondouks de Fès ont une valeur artistique indéniable, tel le fondouk des Tétouanais (*at-Titwâniyyîne*).

L'artisanat et les corps de métiers

L'un des principaux aspects de l'activité artisanale est l'extrême division technique du travail. Le morcellement du processus de production qui aurait pu avoir des effets positifs est plutôt un émiettement, une dispersion des capitaux et de la main d'œuvre, en de multiples petites boutiques. Il n'existe guère de grands ateliers, hormis pour les métiers qui nécessitent un espace important comme le tissage, la tannerie, la meunerie. Généralement, le local principal où se déroule l'activité artisanale est l'échoppe. Elle convient parfaitement aux métiers dont l'outillage est simple et peu encombrant. À l'exception de quelques métiers qui font appel à l'énergie animale, le travail manuel est la règle dans la médina et caractérise l'artisan. Tout est l'œuvre de l'effort, de l'habileté manuelle de l'artisan aidé par des outils peu coûteux et qui n'ont guère varié depuis le Moyen Âge. Propriétaire de ses moyens de production, de ses outils, l'artisan est évidemment maître de son processus de travail qu'il organise à sa guise, dans le cadre tem-

porel de la vie économique. De plus, le nombre d'employés des entreprises artisanales est faible. Le maître artisan est aidé par quelques artisans et des apprentis, généralement de une à cinq personnes. Mais une part de petits artisans travaille sans aides. Dans la médina de Fès, chaque établissement est composé de trois catégories de personnel.

D'abord, le maître artisan (*mâallem*, pl. *mâallmîne*), ou *rabb et-hânût* (boutiquier) pour les commerçants, est le patron qui a la responsabilité de l'atelier ou de l'échoppe dont il est propriétaire ou locataire. C'est lui qui achète les matières premières, dirige et maîtrise le processus de production, vend les produits confectionnés, détient le savoir-faire et transmet les secrets du métier, paye ses ouvriers et par conséquent vit du bénéfice de son entreprise. Rares sont les *mâallmîne* qui n'exercent pas eux-mêmes le métier, comme les gros commerçants et les maîtres des grands ateliers de tissage qui se bornent à répartir les tâches entre leurs employés et à faire du négoce. La plupart des maîtres artisans de Fès travaillent au milieu de leurs ouvriers et apprentis et partagent leurs soucis. En soustrayant les salaires et les impôts, il ne leur reste que peu de « profit ». Le maître gagne à peine plus que ses employés. Les intérêts qu'il recueille de son statut sont surtout symboliques, c'est-à-dire d'honneur et de prestige, dans le corps de métier et dans la cité. Il détient ce prestige en qualité de *mâallem*, littéralement maître possédant le savoir, la technique, la règle, la morale et tous les secrets du métier qu'il est capable d'enseigner.

Ensuite, les artisans (*sunânâ*, sing. *sânî* qui veut dire fabricant, « confectionneur »), sont des salariés parmi lesquels on distingue, du fait de leur habileté et de leur savoir-faire, deux catégories hiérarchisées : le contremaître (*muqaddam*) et le manoeuvre. Ils sont payés au jour le jour ou à la semaine et rarement à la tâche, c'est-à-dire en rapport avec la quantité et la qualité des pièces fabriquées. Connaissant le métier aussi bien que les maîtres artisans, ils ont souvent débuté comme apprentis dans l'atelier. C'est parmi les ouvriers que se recrutent les *mâallem*. Ils succèdent au maître lorsque celui-ci n'a pas d'héritier, ou bien ils achètent les outils, louent une boutique et se mettent à leur compte.

Enfin, les apprentis (*metâallmîne*, sing. *metâallem*) sont des enfants qui s'orientent, après l'école coranique, vers une profession. Souvent, ils sont confiés par leurs parents au maître artisan dès l'âge de huit ans. Au début, l'apprenti regarde les artisans travailler ; et pendant cette période, il doit rendre en échange quelques menus services. L'apprentissage est un enseignement pratique du maniement de l'outil, des procédés techniques, des minuscules secrets de métier que chaque génération de *mâallem* transmet à la suivante. Il est fondé non sur une intériorisation exclusivement théorique, mais sur la faculté de reproduire les formes actuelles et virtuelles et la capacité personnelle d'imiter et d'utiliser l'instrument du travail. Il n'y a pas de séparation entre formation intellectuelle et manuelle. La maîtrise de la pro-

duction se communique dans la pratique sans passer inévitablement par le discours. L'apprenti n'imité pas des « modèles » abstraits, mais les actions des artisans. Il est particulièrement attentif à leurs gestes, à leurs postures où s'expriment des manières précises de manier les instruments, chaque fois associées à un acte technique ou esthétique. L'acquisition de savoir-faire ne se réduit pas à une formation mécanique et désordonnée. Sous les apparences de la spontanéité et de la répétition, l'apprentissage d'un métier s'opère selon des modalités cohérentes et structurées qui constituent autant de méthodes de transmission de telle ou telle forme de virtuosité. Les procédés techniques et les « tours de main » qui impliquent un métier sont le produit de l'application systématique d'un certain nombre de principes cohérents. La fonction essentielle de cet enseignement est la transmission de toutes les expériences accumulées, par simple familiarisation, et la somme des réponses données à un même problème de fabrication d'un produit ou d'un ouvrage. Le métier de l'artisan est décomposé en une série d'actes structurés, du plus simple au plus complexe. L'apprenti doit passer progressivement par tous les stades de production, en apprenant à manier parfaitement les outils, un par un, jusqu'à la maîtrise de toutes les opérations et l'incorporation de la profession, pour devenir artisan et enfin *mâallem*. Lorsque les apprentis concluent leur période d'apprentissage, ils changent de catégorie et deviennent ouvriers. Cette ascension est laissée à la discrétion du *mâallem* qui les payera et les considérera comme les autres artisans.

En raison de l'esprit qui anime l'ensemble de la société, les relations entre patrons, ouvriers et apprentis sont familières, c'est-à-dire vécues sur le mode familial qui masque une réalité de dépendance économique, sociale et morale.

Les artisans et les négociants font partie des corporations qui portent le nom de hanta. Organisations économiques, constituées en principe de tous les artisans appartenant à un même métier, elles regroupent une grande partie de la population active, mais n'embrassent pas tous les citoyens actifs dans leur totalité. Certains métiers sont restés en dehors de ce système : ni les fonctionnaires, ni les oulémas, entre autres, ne sont rassemblés en organismes corporatifs. C'est une organisation à caractère communautaire qui chevauche dans la médina d'autres organisations du même type, association de quartier ou confréries religieuses. Considérée comme une personne morale vis-à-vis du droit canon, elle est gouvernée cependant par une coutume (*'urf*), à laquelle ses membres se soumettent par un serment solennel prêté, au moment de leur intégration dans la corporation, devant leurs confrères. L'admission à une corporation n'est guère codifiée. Aucune réglementation explicite ne constitue de barrière au recrutement de ses membres. Mais la liberté d'accès est seulement un principe, car pour y entrer, la

personne doit répondre à certains critères coutumiers. Il ne faut pas avoir seulement des connaissances ou des compétences techniques, mais un lien privilégié, souvent tribal ou familial, avec les membres de la corporation qui est en quelque sorte une « grande famille », comme la communauté de quartier, formée sur le modèle de l'unité domestique. Ce sont ces liens de consanguinité, réels et souvent fictifs, qui fondent et cimentent l'organisation corporative. Une fois encore, l'individu isolé n'a guère de place dans la cité. L'appartenance à un groupe social de la médina est essentielle. Dans certaines corporations où l'honnêteté est primordiale, on demande en plus aux prétendants d'avoir la caution d'un citoyen connu ou prestigieux, un répondant (*dâmen*), qui s'engage à dédommager les victimes d'une mal-façon ou d'une fraude. Donc,

la corporation est fermée, son effectif est limité afin d'éviter chômage et faillite (*taflis*) et d'assurer à chacun de ses membres la part de travail qui lui permettra de vivre (Massignon, 1924, pp. 99-100).

À défaut d'une intégration dans une corporation citadine, les néo-citadins comptent sur la solidarité tribale. Ils forment généralement leur organisation professionnelle. Les membres de cette corporation sont solidairement responsables des dettes que peut contracter l'un d'eux. Le comité d'anciens aide les immigrants à trouver un emploi et surtout leur accorde un prêt qui peut les aider à s'installer, louer une boutique et acheter diverses marchandises. Les liens corporatifs fraternels, plus ou moins intenses selon les métiers, se manifestent par l'entraide et l'assistance, par la participation collective à la fête annuelle du saint patron Moulay Idris ou de la corporation, par les invitations réciproques à l'occasion des fêtes de famille et par toutes les réjouissances communes. C'est grâce à l'organisation corporative que tous les membres se surveillent, se renseignent et s'inscrivent ainsi dans un cadre social, plus large que la famille, mais moins étendu que la cité. L'étranger n'est pas accepté, comme dans le *derb* ou le quartier, car chacun est responsable des actes de ses confrères. C'est une responsabilité collective qui concerne les fraudes et les mal-façons.

Les fonctions de la corporation sont régies par des coutumes prescrivant une morale stricte qui tend à exclure la concurrence, à contrôler la qualité des produits, à fixer le juste prix et le juste salaire et à garantir l'honnêteté professionnelle. En somme, la corporation surveille l'activité de ses membres en contrôlant directement le procès de production, c'est-à-dire la qualité du travail assurée par la garde des secrets et formules de fabrication, en réglant les litiges entre ses membres et les contestations qui surviennent avec les clients et en négociant avec l'État pour résoudre les différends.

Les corporations assument même des fonctions sociales, grâce à l'existence d'une caisse de

secours et de solidarité. En cas de difficultés dues à un incendie ou à une calamité, et en cas d'endettement, de mariage ou de décès, une aide pécuniaire et morale est accordée aux membres de la corporation par le prélèvement de fonds sur la caisse de secours mutuel, ou par l'organisation directe de collectes. Louis Massignon écrit qu'à Fès

où le lien corporatif est fort, on a beaucoup remarqué, en juin 1918, lors de l'incendie des souks, que grâce à l'organisation corporative, on put, en trois jours, arrêter le chômage, donner aux 500 sinistrés de nouveaux locaux et répartir entre eux un million de francs de secours, sans contestation ni réclamation (Massignon, 1924, p. 101).

L'ensemble des corps de métiers de Fès exalte une fois chaque année le *moussem* ; fête patronale célébrée le septième et huitième jour du Mouloud, anniversaire de la naissance du prophète Mohammed, en l'honneur du saint patron et protecteur de la ville, Moulay Idris, le patron commun de tous les corps de métiers. Cette festivité permet à tous les gens des différentes corporations et aux citoyens de manifester, pour un temps, leur solidarité avec une grande ferveur religieuse. Chaque corps de métiers fait un don, en espèce ou en nature, aux « héritiers » du saint et gardien de son tombeau. Chaque artisan participe économiquement et physiquement au *moussem*. Les métiers les plus riches ou les plus nombreux offrent un ou plusieurs taureaux qui sont conduits processionnellement par toutes les corporations, les confréries et les citoyens à travers les artères principales de Fès, au son des tambourins, des tambours et des musettes et au rythme des psalmodies.

Chaque corporation est groupée et organisée sous l'obéissance d'un chef, appelé *amîne*, le titulaire de diverses fonctions « de confiance ». Sa désignation est de fait et non de droit ; aucun code n'en précise les critères. Ce sont les maîtres artisans qui choisissent deux d'entre eux, l'un pour exercer la fonction d'*amîne* et l'autre de *khalifa*, son adjoint. Non seulement l'*amîne* doit être un maître artisan renommé par son savoir-faire, son habileté et ses connaissances techniques et coutumières dans le métier, mais aussi une personne influente, parfois de famille prestigieuse, ou simplement quelqu'un qui sait parler et se faire entendre dans les réunions, bref, un homme politique dont le rôle dépasse parfois le cadre de la corporation.

Ses charges sont multiples. Elles sont d'abord sociales, car c'est l'*amîne* qui prend l'initiative de mesures exceptionnelles pour aider un membre de la corporation qui tombe dans le besoin. Lorsqu'une personne du métier est atteinte d'une grave maladie, l'*amîne* organise une collecte afin d'assurer la subsistance de sa famille. Il peut aussi organiser des obsèques et aider les artisans endettés, etc.

Ensuite le rôle de l'*amîne* est d'arbitrer ou juger les différends en matière professionnelle. Pour cela, il consulte les maîtres artisans influents qui connaissent les coutumes en usage à faire respecter dans chaque corporation et qu'on appelle *el-'urf*. Quand un différend s'élève entre le *mâallem* et l'ouvrier ou entre deux *mâallmîne* ou encore entre un membre de la corporation et un client, les parties contestataires se rendent chez l'*amîne* qui, en sa qualité d'expert, juge l'affaire et tente de la régler verbalement et à l'amiable. S'il n'arrive pas à résoudre le litige ou si l'une des parties n'accepte pas la sentence, il renvoie aussitôt l'affaire devant le tribunal du prévôt (*muhtasib*) qui juge sans qu'il y ait possibilité d'appel.

Enfin, sa fonction essentielle est de servir de lien, comme les chefs de quartier, entre sa corporation et le makhzen. Situation délicate, car l'*amîne*, proposé par ses pairs, doit les défendre contre les exigences du prince ; mais il ne peut exercer sa fonction que si les autorités donnent leur agrément. Le prévôt n'accepte la désignation d'un *amîne* que si celui-ci a une forte personnalité : il faut qu'il soit respecté, obéi par ses pairs pour être efficace dans l'application des décisions du makhzen. Double charge, en effet, car il doit défendre les producteurs ou les commerçants et faire respecter et exécuter les ordres du pouvoir. À la fois intercesseur et médiateur, l'*amîne* doit concilier deux intérêts contraires. C'est pour cette raison qu'il devait être accepté par ces deux éléments de l'organisation sociale : choisi d'abord par les membres de la corporation, puis investi par les autorités.

Que l'*amîne* soit défenseur des producteurs ou agent du pouvoir, son rôle n'a jamais été facile, car c'est lui qui est chargé de fixer et de percevoir les taxes ordinaires et extraordinaires, en argent ou en nature. C'est lui également qui organise à chaque occasion, fête musulmane, avènement du prince ou son entrée solennelle dans Fès, une collecte d'argent pour offrir le cadeau destiné au monarque ou à son représentant. À lui également revient la charge de répartir les « touiza » ou corvées imposées aux artisans au profit du prince, du pacha et des grandes familles et les charges coutumières. À chaque exigence du makhzen, l'*amîne* essaye évidemment de discuter, puis de tempérer les ordres primordiaux. Dans des discussions difficiles, l'*amîne* a recours à un conseil officieux de grands maîtres artisans qui peuvent l'assister dans ses tâches. Une fois les charges fixées, les membres de la corporation doivent obéir aux décisions prises par le muhtasib et l'*amîne*.

En somme, l'institution corporative dispose d'une autonomie relative dans l'organisation et la gestion du procès de production, car de nombreuses faiblesses les caractérisent et les mettent sous la tutelle de l'État. L'absence d'une institution réellement indépendante du pouvoir est due à l'inexistence de toute coordination, à la désunion et à l'extrême morcellement des corporations, excluant la possibilité aux métiers de se constituer en « contre-pouvoir » ou en « groupe de pression ». Elles forment plutôt un cadre social qui permet à l'État

de contrôler, par l'intermédiaire de l'*amîne* et du *muhtasib*, une population organisée, sans administration particulière. En raison du groupement géographique des métiers, les corporations qui occupent une rue ou un espace précis de la ville sont responsables du maintien de l'ordre, comme les habitants du quartier, dans le lieu où elles sont localisées. Les corporations sont différenciées et hiérarchisées. Il existe dans la société urbaine une distinction fondée sur les jugements de valeur entre métiers spécifiquement décriés et méprisés, et considérés parfois comme vils (Brunschvig, 1962), réservés généralement aux néo-citadins, et métiers nobles et rémunérateurs réservés aux familles citadines de vieille souche. Le jugement des doctrines religieuses sur ces deux types de professions n'est guère précis ; il varie d'une doctrine à l'autre et d'une région à l'autre. Le jugement de valeur, pur-noble/impur-vil, reste subjectif. Cependant, il y a parfois entre cette classification culturelle et la différenciation économique des analogies : le grand négoce, le commerce des étoffes, des épices, des matières précieuses, de la soie, les cordonniers, les orfèvres, les mosaïstes, les sculpteurs sur plâtre, sur bois, les libraires, les fonctionnaires, etc., sont à la fois des métiers nobles et rémunérateurs, tandis que les coiffeurs qui sont en même temps scarificateurs et opérateurs de circoncision, les masseurs, les sorciers, les marchands de corps gras, les porteurs d'eau, etc., sont des métiers humbles et décriés qui ne sont pratiqués à Fès que par des néo-citadins ou des étrangers.

La morale corporative musulmane [...] comme toute morale de clan et de caste, [...] est assez souvent rudimentaire, faite de tolérances indues pour les camarades et d'injures gratuites pour les autres métiers, dont les vices professionnels sont chansonnés sans ménagement (Rodinson, 1966).

Fès Jdîd, la ville royale

La fondation de la résidence des princes mérinides

Fès Jdîd fut d'abord une ville royale. Bâtie pour accueillir le souverain et sa cour, elle devait être le symbole architectural digne d'une capitale d'empire.

À la conquête de Fès al-Bâlî par le Mérinide Abou Yahya en 1248, la ville devint la résidence de sa cour et de son armée et la base militaire des opérations contre les Almohades qui contrôlaient encore une partie du territoire du Maghreb.

Dès l'intronisation de la dynastie, les Mérinides occupèrent aussitôt les deux casbahs sises au nord-ouest sur la colline al-Kolla, l'actuelle « colline des Mérinides » : la casbah en-Nouar bâtie par le prince almohade Mohammed al-Nâssir et celle de Boujloud restaurée au XIII^e siècle par ce même monarque sur le lieu de la vieille casbah almoravide. Cependant, ces deux citadelles ne pouvaient recevoir le nombre impressionnant des

personnes qui accompagnaient les vainqueurs. Les tribus des Mérinides s'établirent à proximité des forteresses et construisirent par la suite, d'après les anciens textes, une ville qui comprenait un très grand palais fortifié, des maisons pour les notables, voire des édifices religieux et des hammams.

De cette magnifique ville, célébrée par les chroniqueurs fassis, il ne reste parmi les arbres et les cultures et dans un site admirable que quelques ruines. À la suite des travaux successifs d'urbanisation et d'aménagement, la cité primitive des Mérinides a disparu à tout jamais.

Cette fondation parut modeste aux yeux des grands bâtisseurs du Maroc médiéval. Leur victoire totale sur les derniers Almohades en 1272, et leur retour d'une campagne militaire triomphante de l'Andalus allaient les exalter et les inciter à changer définitivement l'histoire de Fès. En 1276, le souverain Abou Youssef Yacoub ordonna la fondation d'une nouvelle ville : Fès Jdid. Ibn Khaldoun commenta cette décision royale :

Quand la révolte fut étouffée et le Maghreb pacifié, Abou Youssef Yacoub vit sa puissance consolidée, sa domination étendue sur toutes les parties de ce pays (...) son royaume agrandi et le nombre des gens de sa suite et de ses visiteurs considérablement augmenté. Il jugea donc nécessaire de bâtir une ville pour servir de résidence à lui-même, aux gens de sa maison et aux grands officiers qui soutenaient la dignité de son trône et le poids de l'administration (Ibn Khaldoun, vers fr., 1956, pp. 83-84).

Cette création était donc nécessaire. Elle répondait notamment aux impératifs fonctionnels, politiques et stratégiques. Ce prince avait reçu un nombre important du personnel administratif de la dynastie Almohade et particulièrement la garde des archers syriens et la milice chrétienne. Cette population qui crût formidablement ne pouvait tenir dans les deux citadelles. Il fallait donc vite bâtir une ville, solide et commode, élégante et vaste pour abriter toutes les tribus mérinides implantées depuis quelques décennies dans les environs de Fès, ainsi que les troupes militaires, et réunir à proximité du souverain tous les groupes alliés qui l'avaient aidé à conquérir le pouvoir. C'était la condition sine qua none pour sa survie. Il devait faire même plus : construire des casbahs un peu partout sur le territoire et plus précisément dans des lieux stratégiques pour contrôler davantage le royaume. Pour Ibn Khaldoun, la solidarité tribale est une manière de conserver le pouvoir et entretenir la domination sur une ville et tout un territoire.

Quand une dynastie se fonde, elle doit forcément répartir entre ses provinces et ses frontières, le groupe ethnique auquel elle appartient et les gens qui les soutiennent et l'installent. Ce n'est qu'ainsi que ceux-ci peuvent se défendre et faire respecter les lois relatives aux impôts et aux diverses restrictions (Khaldoun, 1967-68, p. 317).

Pour s'affirmer, les Mérinides prirent donc les villes existantes, construisirent ou consolidèrent leur citadelle et y établirent leurs alliés afin de constituer des relais de transmission de leur pouvoir. Le choix de Fès comme capitale de l'empire fut certes motivé aussi par des raisons militaires. Située dans un lieu stratégique, la ville se trouvait géographiquement entre deux entités rivales : le royaume des Abdalwadides de Tlemcen qui ambitionnaient l'extension de leur territoire à l'ouest et le pays de l'Andalus que les Mérinides rêvaient de conquérir. Pour le souverain mérinide Yacoub, Fès était une base militaire idéale proche, à la fois de Tlemcen et d'Algésiras.

La fondation de la nouvelle résidence fut commentée par plusieurs chroniqueurs¹⁰. L'historien Ibn Khaldoun en fit une longue description :

par ses ordres, dit-il, on commença la construction d'El-Beled-el-Djedid (la ville neuve), immédiatement à côté de Fès, et auprès de la rivière qui traverse cette capitale. On en posa les premières pierres, le 3 Chawwal, 674/21 mars 1276, et on y employa une foule d'artisans et d'ouvriers. Le sultan avait même fait venir des devins et des astrologues afin de commencer la fondation de sa ville dans un moment où les planètes offriraient un aspect propice (Ibn Khaldoun, vers fr., 1956, p. 84).

Une grande cérémonie solennelle se déroula le jour de l'inauguration des travaux. Ibn al-Ahmar la relata avec précision.

L'émir des croyants sortit à cheval de la casbah de Fès l'Ancienne (casbah de Boujloud) au milieu de la matinée, le dimanche 3 du mois de Chawwal 674/21 mars 1276, accompagné de géomètres et de maçons. Il se dirigea vers le bord de l'oued Fès. Arrivé là, il commença à creuser les fondations. Ce fut le savant cosmographe Mohamed ben el-Habbak qui tira un horoscope à cette occasion (El-Ahmar, vers. fr., 1917).

La construction de la ville aurait été particulièrement rapide, car la même année, le souverain mérinide et sa cour pouvaient y résider. L'utilisation des matériaux tels que le pisé et l'emploi d'une main d'œuvre abondante, composée principalement de captifs, auraient aidé à l'avancement rapide des travaux.

La ville construite sur un plan dressé par le sultan lui-même, lui plut beaucoup et, en l'an 674 (1276), elle devint la résidence de la famille royale. On y avait élevé de grandes maisons et d'autres habitations, ainsi que des palais traversés par des courants d'eau ; aussi, nous offre-t-elle le monument le plus grand et le plus durable de la dynastie mérinide (Khaldoun, vers fr., 1956, p. 84).

¹⁰ En-Nâcîrî Es-Slâwî, Ahmed, *Kitâb el-istikâ li-akhbâr dowal el-Maghrib el-aksa*, Casablanca, 1954, Dâr el-Kitâb, 9 volumes, volume 3, page 44.

Configurations de la ville royale

Cette nouvelle cité fut décrite amplement par les lettrés médiévaux tels qu'Ibn Fadl Allah el-Omarî¹¹. Elle se composait de trois parties :

1. le quartier du palais, avec sa mosquée et les demeures des hauts fonctionnaires de l'état mérinide ;
2. le quartier de la milice chrétienne que la dynastie engagea à son service (Rbâd en-Nasârâ) ;
3. une garnison édifiée ensuite sur un sol salin pour former le quartier Hims et abriter les archers syriens originaires de la ville de Homs ou Emèse. Elle sera supplantée plus tard par le Mellah, le quartier juif.

La dimension de Fès Jdîd découlait d'un compromis entre deux nécessités : citadelle, elle devait être aisément protégée par une solide et haute muraille, et enserrée dans une surface réduite ; résidence de l'État, elle devait être suffisamment spacieuse pour héberger le palais du prince avec sa suite, les habitations des notables et les édifices de services avec la multitude des serviteurs ; plus encore, ses configurations architecturales devaient exprimer la grandeur de la dynastie.

L'installation des Mérinides à Fès donna aussi aux deux villes mitoyennes une importance architecturale considérable. Les deux Fès connurent le plus important développement de leur histoire urbaine.

La présence de la cour et du souverain donnent un éclat non seulement parce qu'elle est la capitale administrative, mais aussi parce qu'elle joue ce rôle, elle se couvre de monuments qui témoignent de son importance aux yeux des contemporains et de l'histoire (Nouschi, 1980, p. 42).

Ibn Khaldoun n'affirmait-il pas la même chose en écrivant « à grand roi, grande ville ». De toute manière, cette création n'avait nullement l'ambition de rivaliser avec Fès al-Bâlî qui gardait sa suprématie religieuse, culturelle et économique. Elle n'avait d'autre aspiration que d'être la cité du pouvoir, le siège du souverain qui devait s'établir, proche et distante de l'ancienne Fès. Les murailles et la soldatesque étaient là pour la défendre davantage.

Le palais et ses dépendances : une cité de jardins et de riyâds

Fès Jdîd était traversé à l'origine par l'oued Fès. Abou Youssef Yaqoub, qui avait admiré la splendeur des jardins et les jeux d'eau dans le palais grenadin, désira gratifier sa résidence d'un chef-d'œuvre identique. Mais sa disparition survenue en 1286 ne lui laissa guère le temps de réaliser cette ambition. C'est son fils Abou Yacoub Youssef qui exécuta ce pro-

¹¹ Ibn Fadl Allah el-Omarî, *Masâlik el-absâr fi mamâlik el-amsâr*, I, L'Afrique, moins l'Égypte, traduction et notes de Gaudefroy-Demombynes, Bibliothèque des géographes arabes, tome II, Paris, 1927.

gramme. Pour régler les problèmes techniques, il engagea un ingénieur andalou de Grenade pour confectionner une immense noria, de 2 mètres de large et de 26 mètres de diamètre, performante et en mesure de monter l'eau à l'altitude requise. Ce qui fut accompli en 1287. Les bâtisseurs furent conduits à diminuer le volume de l'eau entrant dans la cité, afin de maîtriser le ruissellement indispensable et actionner les pales de cette grande machine hydraulique. Le jardin du Mosara, tant souhaité par le premier prince mérinide, put être concrétisé grâce à l'abondance d'eau conduite dans une sorte de chenal se déversant dans trois jolis bassins qui accroissaient la superficie du palais de 67 hectares. Ce cours d'eau, appelé Oued el-Jawâhîr (la rivière des perles) par les lettrés de l'époque, parcourait le palais, son jardin, toute la ville et notamment le quartier Hims. De sa source Ras el-Mâ, à quelques kilomètres de Fès, la rivière franchissait une plaine et parvenait à la nouvelle ville. Dès sa jonction avec la muraille, elle fut déviée de sa voie naturelle par de savants travaux hydrauliques et de canaux aménagés, coulant dans les vergers et irriguant aussi les patios et les riyâds des quartiers. Des vestiges d'un pont et de canaux évoquent encore ce qu'a été la splendeur de la capitale mérinide à la fin du XIII^e siècle. Avec le temps, ce cours d'eau arrêta de sillonner Fès Jdîd. La création du jardin du Mosara a légué à Fès Jdîd l'un de ses plus merveilleux embellissements : le rempart de l'aqueduc avec ses élégantes arcades, bouchées aujourd'hui, les tours à piliers de Bâb Sebaâ et les deux tours octogonales de Bâb Segma manifestent une valeur historique remarquable.

Léon l'Africain a fait une description de Fès Jdîd vers 1508. Il raconte que le souverain Abou Youssef Yacoub

fit diviser cette ville en trois parties séparées. La première fut réservée aux palais destinés au roi, à ses fils et à ses frères. Jacob voulut que ces palais eussent tous leurs jardins. Près du sien il fit construire un très beau temple, bien orné et d'une merveilleuse architecture. Dans la seconde partie de la ville il fit construire de grandes écuries pour les chevaux qu'il montait personnellement et plusieurs palais pour ses capitaines et pour les personnages les plus distingués de la cour (L'Africain, vers. fr., 1981, pp. 233).

En effet, la présence du souverain et de sa cour à Fès Jdîd nécessite une organisation spécifique de la ville et de son architecture.

On est frappé par la multitude qui gravite autour du souverain, et quand celui-ci quitte Fès, plusieurs milliers d'hommes et de femmes l'accompagnent. Loger ce personnel exige un nombre élevé de constructions d'où un palais aux dimensions importantes, véritable cité dans la ville, jardins et bassins contribuant à augmenter la superficie du palais (Nouschi, 1980, p. 42).

Monde innombrable et secret, monde de grandeur et de luxe soustrait aux regards des foules, le palais du souverain, immense et sans égal, est l'édifice le plus monumental, le plus orné et le plus verdoyant de la cité. Il n'a suscité chez les auteurs musulmans que des images de légende. Construit pour abriter la vie officielle du monarque avec ses réceptions et son cérémonial ainsi que sa vie intime, il se doit d'être l'expression la plus parfaite des réalisations architecturales du temps. C'est que le développement de la construction et de l'art, toute l'évolution du goût dépendent d'abord des habitudes du maître du pays. La création de formes architecturales extraordinaires est donc généralement un art de cour. Palais, mosquées, médersas et forteresses sont le plus souvent le fait du prince, des membres de sa famille et des riches marchands qui l'entourent. Et si ces derniers contribuent à l'épanouissement de l'art et de l'architecture en offrant à leur cité des équipements collectifs, le souverain demeure le premier constructeur. Les édifices bâtis par lui se distinguent par la nature des matériaux, leur dimension, la complexité savante des décors et l'emploi de la meilleure main-d'œuvre du pays. Pour édifier un palais ou une mosquée, il fait venir, parfois de très loin, des marbres précieux, du granit, des bois rares et divers artisans spécialisés chacun dans un domaine de l'architecture ou de l'ornementation.

Au Maroc, la création des *agdâl*, ces jardins impériaux attenants au palais du sultan, arrosés par les fameuses *khattara*, remonte aux époques almoravide (XI^e siècle) et almohade (XII^e et XIII^e siècles). Les grandes dynasties qui, successivement, embellirent les capitales impériales, ont laissé des vestiges encore visibles aujourd'hui.

À Fès Jdîd, le jardin de la Mosara, les jardins de l'*agdâl* et la construction des canaux d'irrigation constituent des fondations majestueuses. Elles seront transformées tout au long des siècles. Ces jardins royaux, ceints d'une muraille, divisés en enclos, plantés d'oliviers, de palmiers, d'arbres fruitiers divers, de fleurs à parfums et sillonnés par des ruisseaux alimentant les bassins et permettant l'arrosage des plantes, formaient des propriétés de rapport qui entretenaient le Trésor. Ici, l'agriculture coexistait harmonieusement avec l'horticulture. Afin de se divertir et de créer un lieu calme et verdoyant pour la promenade, le repos et l'intimité, les princes élevaient par endroit des pavillons et des kiosques de plaisance se reflétant dans l'eau. Dans Fès Jdîd, les jardins de Lalla Mina et les vergers qui agrémentent les palais d'aujourd'hui et l'aqueduc qui continue à conduire l'eau de la source Aïn el-Omaïr rappellent ce que pouvait être la douceur de vivre dans ces palais aux parcs somptueux.

Il fallut attendre le monarque alaouite Moulay Rachid pour voir la première intervention dans ce palais déjà en ruine en raison de son abandon par les Saâdiens (XVI^e-XVII^e siècle) qui avaient choisi Marrakech pour capitale de leur royaume. En effet, ce fut probablement pendant cette période que le jardin du Mosara et la grande noria s'effondrèrent.

Vers 1671, le souverain alaouite ordonna la construction d'un vaste patio rectangulaire orné en son centre d'un beau bassin. Cet ouvrage développa vers l'est la surface du palais, dont il mena la grande muraille tout près de la mosquée Zhar, naguère placée au milieu du quartier ouest. Cette croissance se réalisa certes au préjudice de Fès Jdid : la prééminence carrée en a diminué largement la superficie et a transformé la configuration des voies de circulation. Mais le palais en soi fut majestueusement agrémenté par ce beau patio orné de zelliges verts ; il reste encore aujourd'hui un lieu d'agrément et d'enchantement. Moulay Rachid commanda également l'édification, à l'extérieur du rempart mérinide d'une grande casbah de 400 sur de 550 mètres pour recevoir les tribus guich Cherarga au XVII^e, Oudaya au XVIII^e siècle et Cherarda au XIX^e siècle. Jadis, appelée la Casbah al-Khmîs (le Fort du Jeudi, car naguère se tenait au long des murailles Nord et Est le souk al-Khmîs), son nom actuel, casbah des Cherarda, est dû à une ancienne casbah édifiée à proximité de cette dernière par un caïd de cette tribu arabe afin de défendre les silos de son groupe. Elle dominait la route de Meknès et de Tanger, par le réseau des fortifications qu'elle formait avec le système des portes Bâb Segma-Bâb Dkaken, et protégeait ainsi Fès Jdid et ses liaisons avec Fès al-Bâli. Ce fort, enserré de murailles crénelées et renforcées à des distances irrégulières de puissantes tours carrées, est percé de deux portes monumentales aménagées l'une à l'ouest et l'autre l'est. L'établissement des tribus guich à l'extérieur de Fès Jdid libéra une surface importante sur laquelle s'érigea, au début du XVIII^e siècle, le quartier de Moulay Abdellah. Actuellement, on a aménagé un hôpital et une annexe à l'université Karawiyyîne. Sous ses murs, au sud et à l'Est s'ordonnent les sépultures du cimetière Bâb Mahrouk dans une zone occupée par d'anciens silos almoravides et almohades. Parmi elles, on aperçoit le petit mausolée de Sîdî Boubker al-Arabî.

En 1870, Sîdî Mohammed ben Abderrahman (1859-1873) chargea un officier français renégat, de Saulty, de créer le méchouar de Bâb Boujat au nord du palais, spacieuse esplanade d'apparat de 350 sur 250 mètres, dont la muraille nord vint effleurer l'oued Fès dévié pour cette installation.

Maints édifices visibles dans le complexe palatial actuel ont été insérés au cours des XVIII^e et XIX^e siècles par les divers rois alaouites, chacun voulant inscrire, à sa manière, son empreinte dans l'histoire de Fès Jdid.

Ce fut Moulay Hassan 1^{er} (1873-1894) qui apporta davantage de modifications au palais royal et à la ville. Il ordonna la création de la porte Bâb Segma au nord du Bâb Sebaâ et du méchouar de la Makina (la Fabrique). Cette vaste place fournit un décor solennel pour l'arrivée du souverain. C'est également lui qui, en 1886, voulant adapter

son équipement militaire aux exigences d'une armée moderne, confia à une mission italienne le soin de construire une manufacture d'armes à l'ouest de l'ancien aqueduc mérinide. Ce dernier tint lieu de façade à cette grande usine dotée de marteaux pilons et des machines-outils indispensables à la confection des fusils. C'est encore Moulay Hassan 1^{er} qui fit aménager un autre méchouar en avant du palais. Cette vaste place rectangulaire, sise à proximité de Bâb Dekakene et entourée d'arcades, au nord était destinée à l'apparat et accueillait différentes administration de l'État. Ce fut enfin le même souverain qui fonda les beaux jardins de Boujloud et de l'Agdal.

Les successeurs de Moulay Hassan, Moulay Abdelaziz et Moulay Hafid, firent bâtir aussi leur propre palais. Le premier édifia le sien à l'ouest du complexe et le second n'eut pas le temps de terminer une haute construction devant inclure des ascenseurs. Toutes ces additions et ces insertions rendent la lecture difficile. En effet, le palais royal mérinide n'avait pas la même superficie que celui d'aujourd'hui. Bien des choses ont été rajoutées et remaniées par les dynasties ultérieures. Les transformations formelles et les changements d'affectation rendent la tâche difficile pour représenter précisément les différentes étapes architecturales. Surtout depuis l'avènement des Alaouites, chaque monarque avait inséré un nouveau palais, un jardin, un patio ou un équipement dans l'aire délimitée par les Mérinides, et parfois rénové et embelli un édifice existant. Construit et restauré à différentes périodes, le palais présente, dès qu'on dresse des relevés exacts du cadre bâti, une structure aux imbrications compliquées et des incohérences dans la disposition des différents éléments. Faute d'une conception globale sans référence à un projet architectural, la reconstruction incessante de ces bâtiments donne à sa configuration une véritable spontanéité et aussi un charme évident. D'autres palais royaux marocains ont été édifiés de la même façon et selon les mêmes normes. Cependant, comment figurer la structure du palais marocain dont l'entrée est interdite pour les visiteurs et même les chercheurs ?

En effet, le palais royal est un complexe architectural qui étend ses différents bâtiments dans une aire assez vaste enveloppée d'une enceinte particulière : une véritable ville royale et une cité du gouvernement comprenant le palais proprement dit, des mosquées, des casernes pour la garde, des médersas et divers édifices réservés à différents administrations du Makhzen éparpillées dans les vastes jardins extraordinairement soignés. Le palais proprement dit est construit essentiellement selon les dispositions de l'organisation traditionnelle de l'espace palatial hispano-mauresque : en trois entités distinctes, communicant entre elles. D'abord, la partie accessible au public, le ou les méchouar qui servent de parvis d'accueil pour les grandes manifestations et dans laquelle le souverain reçoit les hommages de ses sujets, la *bayâa*, une sorte d'allégeance ou d'engagement par lequel les

hauts fonctionnaires de l'État reconnaissent l'autorité du roi. Ensuite, la salle du trône avec le diwan, habituellement la partie la plus ornementée et la plus monumentale des édifices, est le lieu de réception. Enfin, le harem composé de demeures entourant traditionnellement des patios et des riyâd est le lieu intime de la famille royale. Coiffés de toits en bâtière ou en double bâtière de tuiles vertes, tous ces bâtiments sont structurés selon le modèle de la maison citadine traditionnelle ; ils sont orientés vers de vastes jardins et cours intérieurs remarquablement agrémentés. Encadré de pavillons très ouvragés sur lesquelles s'ouvrent largement des galeries et des loggias (*menzeh*), le jardin est formé par une composition d'allées tapissées de zelliges et surélevées, se coupant à angle droit et divisant le parterre fleuri et verdoyant. Des vasques en marbre nervuré, de type romain ou andalou, s'érigent au centre de bassins recouverts de céramiques émaillées polychromes qui animent, par les jets d'eau, le cœur des patios d'appartements royaux et des espaces verdoyants des jardins où elles marquent les points de rencontre de ces chemins géométriques ombragés. À l'extérieur de ses espaces privés, le palais comprend également un agdâl, immense jardin agrémenté de différentes espèces d'arbres et de vastes parterres de fleurs multicolores.

Les autres quartiers

La cité elle-même fut construite à l'est et au sud du palais royal. D'ailleurs, les Mérinides la bâtirent pour se protéger de la fronde permanente des Fassis et contrôler leurs mouvements dans la vieille ville enveloppée d'une puissante muraille. En dépit d'une grande mosquée, d'un souk et de quartiers juif et musulman, l'espace est ordonné autour du palais et des ouvrages militaires comme les casbahs de Btatha, de Boutouil et de Sîdî Bounafaâ. Les remparts qui séparent Fès Jdîd et Fès al-Bâlî traduisent bien la méfiance initiale entre les occupants de ces deux entités. Léon l'Africain rapportait que

de la porte Ouest à la porte qui donne vers l'Est, on organisa et construisit le marché de la ville. Cette avenue a un peu moins d'un mille et demi (lire un demi-mille, 800 m). Là se trouvent les boutiques des marchands et artisans de toute sorte. Près de la porte Ouest, à la seconde muraille, il fit faire une très grande galerie avec plusieurs logettes où devait se tenir en permanence le gardien de la ville avec ses soldats et ses employés... Près du palais du roi se trouve l'atelier de frappe de monnaie lequel est appelé le zecca (*sikka*). Il se compose d'un bâtiment entourant une place carrée, bâtiment divisé en logettes où travaillent les maîtres ouvriers... Près de la zecca est un marché où se trouvent les boutiques des orfèvres. Le consul (amîne) de ces orfèvres est la personne qui détient le poinçon des métaux et les coins monétaires. On ne peut faire à Fez aucune bague ni aucun objet d'argent ou d'or si le métal n'a pas été poinçonné (L'Africain, vers. fr., 1981, pp. 233).

D'autres équipements viennent compléter les édifices de Fès Jdîd, telles la fabrique des armes qui existait dès l'origine à l'est de la grande rue, l'église destinée à la milice chrétienne établie dans le Rbâd en-Nasârâ et la caserne des archers syriens bâtie au sud de la ville dont elle était isolée par une muraille.

Le rempart originel mérinide se trouve aujourd'hui à l'intérieur. Il fut bâti en 1276, à la création de Fès Jdîd. Large de deux mètres, ce mur en pisé de sept mètres de hauteur en moyenne est coiffé d'un parapet, haut de 0,90 m et pourvu de 0,50 m d'épaisseur. Le tout est couronné de merlons, larges protections, hauts de 0,90 m et surmontés de pyramidions de 0,80 m de hauteur ; ils s'appuient sur une frise de briques en saillie. Des tours barlongues de 7 m 50 de face et de 6 m 10 consolident et ponctuent le rempart à chaque distance de 25 m environ. Le chemin de ronde procure un passage de 1 m 50 de large, limité à 1 m 25 sur les tours dont les murs font 1 m 80 d'épaisseur.

Cinq portes ouvrent ce rempart : Bâb Sebaâ qui permet l'entrée au pont fortifié et à Bâb Dekakene, accès actuel du palais, naguère entrée principale de la ville ; Bâb Semmârîne, à l'extrémité sud de la grande rue, appelée jadis Bâb Oyoun Sanhadja ; Bâb Mellah, à l'entrée de la caserne des archers syriens ; Bâb el-Amr, porte de « l'ordre », appelée ainsi en raison de sa proximité de la caserne des gardes ; Bâb Agdal, à l'ouest, près de l'entrée de l'oued Fès dans la ville.

Bâb Sebaâ, Bâb Semmârîne et Bâb Agdal affichent un type de défense analogue, dit « à baïonnette », ont quasiment les mêmes formes ornementales et appartiennent certainement à la fondation de la ville.

Bâb Sebaâ était constituée initialement d'une ouverture ogivale avec un passage coudé. Aujourd'hui, trois accès percent cette porte fortifiée. Les deux derniers ont été rajoutés tardivement : la porte centrale lors de la restauration en 1884 et celle aménagée à l'est des deux autres, ouverte en 1912. Quant à Bâb Semmârîne, elle fut la plus déformée par les différentes interventions réalisées au XX^e siècle. Par contre, Bâb Agdal, entourée par les annexes du palais, a été sauvegardée dans toute sa magnificence.

Avec le Protectorat, une nouvelle histoire débute pour Fès Jdîd. Orientée depuis sa fondation uniquement vers Fès al-Bâli, elle allait de plus en plus s'aiguiller vers la ville moderne, projetée et construite par Lyautey en 1916. Depuis lors, la ville royale ne cessa de se modifier. Quelques voies furent ouvertes au sud dans le rempart mérinide, tout près de l'aqueduc d'Aïn el-Omaïr. Le vieux cimetière israélite, disposé sur le terrain octroyé au XIV^e siècle par la princesse mérinide Lalla Mina, fut abandonné. Le nouveau cimetière fut aménagé à l'est du Mellah, proche de la première enceinte mérinide. L'aire ainsi libérée permit de bâtir les écoles de l'Alliance israélite et d'installer la place du Commerce. Le rempart de l'antique

caserne des archers syriens fut démantelé partiellement afin de frayer la grande rue du Mellah. Une suite de petites écuries et d'échoppes plus ou moins misérables furent détruites pour ouvrir en 1924 la rue Boukhessissat. Le couloir coudé de Bâb Semmârîne fut ouvert afin de favoriser la circulation des petits véhicules et de permettre la jonction directe entre la ville moderne et la médina.

Aujourd'hui, le tracé des voies de Fès Jdîd est similaire à celui de l'ancienne cité : un entrelacs de ruelles étroites que les rayons du soleil n'arrivent pas souvent à pénétrer. Néanmoins, un grand axe de communication rectiligne nord-sud, divise la ville en deux parties. Il commence au nord, par la grande rue de Fès Jdîd, à partir de la porte Bâb al-Sbaâ et se poursuit au sud, en traversant Bâb Semmârîne, par la grande rue des Mérinides qui coupe le Mellah en deux ensembles relativement égaux.

De grandes esplanades, enveloppées de murailles destinées aux parades de l'armée royale et divers cortèges et cérémonies - tel l'acte d'allégeance et de reconnaissance de la légitimité des princes et d'autres festivités en plein air -, contrastent avec l'espace compact de la cité. On en dénombre trois : au nord-ouest, le grand méchouar, appelé aussi le méchouar de Bâb Boujat, place d'armes étendue, installée par le renégat Saulty ; au nord-est, le méchouar de Bâb Dekaken (la Porte des Banquettes) ou Nouveau méchouar, esplanade rectangulaire, longée de hauts remparts de la Makina et reliant la porte mérinide Bâb Segma, flanquée de deux anciens réservoirs d'eau, à Bâb Dekaken ; enfin, le Vieux méchouar, le plus petit des trois, joignant le précédant à Dâr al-Makhzen. On y accède par la Porte al-Sbaâ, la Porte du Lion, qui protégeait autrefois, l'entrée du palais. La Makina fondée par Moulay Hassan 1^{er} en 1855 est aujourd'hui désaffectée et restaurée. Elle sert actuellement de salle de conférence et de concert.

Fès Jdîd est présentement une agglomération composée principalement de quatre entités relativement distinctes. À l'ouest, le quartier de Moulay Abdellah et le Palais royal, appelée Dâr al-Makhzen ; à l'est, les quartiers musulmans Lalla Btatha, Lalla Ghrîba, Zebbâla, Sîdî Bounafaâ, Boutouil et Blaghma ; au sud se trouve le Mellah, ou quartier juif.

Avec ses 80 hectares, le palais dépasse en superficie tous les autres quartiers assemblés. Il est composé d'une multitude d'édifices disparates : des pavillons organisés autour de cours ou de patios assez vastes et leurs dépendances, des bâtiments administratifs et militaires et de jardins, d'une mosquée, d'une medersa érigée en 1320 par le prince mérinide Abou Saïd Othman, d'un palais, Dâr Ayad al-Kbîra, bâti au XVIII^e siècle par Sîdî Mohammed ben Abdellah. Établi au cœur de Fès Jdîd, ce complexe Palatial, entouré de hautes murailles, était la résidence principale des sultans. Il continue à accueillir le roi du Maroc lorsqu'il séjourne à Fès. C'est là aussi que les dignitaires du Makhzen ve-

naient naguère prendre leur service. Son entrée principale s'effectue désormais par la très vaste place des Alaouites. Son magnifique portail de style hispano-mauresque toujours fermé est richement ornementé. Ses battants en bronze ciselé à la merveilleuse finesse d'exécution sont pourvus de heurtoirs en bronze dignes du Palais.

Le quartier de Moulay Abdellah est cerné totalement à l'ouest par les murailles du palais et les remparts de Fès Jdid. Ce quartier dispose deux portes reliées par un axe central de communication qui commande le lacs de ruelles : l'une à l'est ouvre sur le vieux méchouar ; l'autre à l'ouest, Bâb Boujat perce le rempart de la cité. Il abrite deux édifices historiques établis sur cette voie, le premier sis à proximité du vieux méchouar est la grande mosquée mérinide du XIII^e siècle et le second, situé au centre, est la nécropole royale de Moulay Abdellah. Les quartiers musulmans, qui forment véritablement l'agglomération que les Fassis appellent Fès Jdid, sont circonscrits par la muraille de Dâr al-Makhzen, à l'Ouest et par un double rempart à l'est. Deux portes y permettent l'entrée, l'une au nord, simple ouverture dans la fortification qui donnait l'accès au vieux méchouar, l'autre monumentale au sud, Bâb Semmârîne (la Porte des Maréchaux Ferrants). Entre ces deux portes, la Grande Rue de Fès Jdid traverse l'agglomération. Longée d'une suite quasi continue de boutiques, la rue couverte, dans sa partie nord, de canisses constitue l'espace actif de toute la ville et un centre économique très encombré. Des deux côtés de cette Grande rue s'étalent des quartiers résidentiels paisibles dont le plan labyrinthique ressemble à toutes les villes musulmans. À l'ouest, un petit quartier est blotti autour de sa mosquée Lalla al-Zhar, Madame la Fleur, édifice construit par le mérinide Abû Inâne en 1357. À l'est se déploient les quartiers modestes. Deux mosquées sont placées dans la Grande rue, Jamaâ al-Hamrâ ou mosquée rouge, dont le minaret date du XIV^e siècle, et Jamaâ al-Beïda ou mosquée blanche. Au sud, se trouve Bâb Semmârîne, porte monumentale à voûtes multiples en dessous de laquelle s'est installé un souk d'alimentation bigarré. Ce marché a été aménagé dans d'anciens silos mérinides. En franchissant la porte Semmârîne, on entre dans le quartier juif de Fès ou le Mellah, par Bâb al-Mellah. Quand on pénètre dans Fès Jdid, on est dans un autre univers architectural, une texture urbaine en hauteur, plus serrée et plus étroite. En effet, le Mellah occupe un espace très réduit. Ses limites actuelles n'ont été définies qu'à l'époque du sultan alaouite Moulay Yazid, à la fin du XVIII^e siècle. Les habitants avaient intérêt à bâtir en hauteur des maisons de deux étages disposées autour de cours exigües. C'est pour cela que l'espace libre laissé à la circulation reste très étroit. Néanmoins, une voie centrale rectiligne, la Rue des Mérinides, bordée de diverses échoppes et d'une Kissariya, divise le Mellah en deux parties. Tout le commerce de ce quartier s'opère dans cette rue qui en était le cœur économique. C'est là où on découvre la synagogue Danan qui était la propriété d'une famille de rabbins d'origine an-

dalouse. Cet édifice qui date du XVII^e siècle fut bâti à l'intérieur d'un pâté de maisons, non loin du cimetière. Quatre nefs organisent son espace intérieur. Enfin, une autre voie intéressante sépare le Mellah du Palais, la rue Boukhessissat. Pourvue de quelques demeures luxueuses, elle constituait le quartier aristocratique ; on aperçoit les architectures les plus agréables du Mellah : des maisons alignées et ouvertes sur l'extérieur comprenant systématiquement au rez-de-chaussée, une échoppe et aux étages, de spacieux balcons en bois finement ouvragé, spécifiques à l'architecture juive de Fès.

Avec cette ville royale et tous les monuments cités, Fès al-Bâli et Fès Jdid perfectionnent leurs parures. Fès l'unifiée peut prétendre encore au statut d'une grande métropole de l'islam occidental. Elle peut également se prévaloir de son caractère sacré et profane qui a façonné son histoire et modelé son paysage.

Fès aujourd'hui

L'instauration du Protectorat, signé le 30 mars 1912 à Fès, engendre des mutations considérables. Une ville moderne se construit, face à la médina traditionnelle, avec ses immeubles, ses quartiers d'habitation riches et pauvres, un nouveau centre économique et commercial, une zone industrielle et des lotissements périphériques désordonnés, médiocrement bâtis, sans art et sans charme. Devenue la référence, cette ville accueille une partie des citadins bourgeois de l'ancienne médina impériale, tandis que les ruraux déracinés et sans ressources s'installèrent dans la vieille cité déclassée. Actuellement, Fès est une ville provinciale, après Casablanca, le centre économique, Rabat, la nouvelle capitale politique, Marrakech et Tanger, les deux villes en pleine croissance. Beaucoup de ses habitants l'ont quittée pour ces métropoles qui dominent le Maroc moderne. Fès l'ancienne, en danger de décrépitude, avec ses monuments séculaires, civils et religieux, reste néanmoins la mémoire du pays, le centre spirituel et religieux et la ville des arts et des lettres, classée patrimoine mondial par l'UNESCO. Mais ici commence une autre histoire...

Sources iconographiques

Les photos qui accompagnent le texte sont del fotografo Hicham Tazi. Leur publication a été gracieusement autorisée par l'auteur.

Bibliographie sommaire

Al-Jaznaï Abou l-Hassan Ali, *Kitâb zahrat al-âs fi binâ' madînat Fâs*, texte établi par Benmansur, Imprimerie royale, Rabat, 1972 ; (La Fleur de myrte traitant de la fondation de la ville de Fès), trad. fr. par A. Bel, Carbonel 1923 Alger.

Al-Bakrî, Abou 'Obeïd, *Kitâb al-Maghrib fi dikri bilâd Ifrîqiya wa-l-maghrib*, trad. fr. par De Slane 1965, *Description de l'Afrique septentrionale*, (2 volumes), éd. Revue et corrigée, Adrien-Maisonneuve, Paris.

Al-Ifrânî, Nozhét al-Hâdî 1888-1889, *Histoire de la dynastie saâdienne* (1511-1670), Paris.

Al-Kattânî M. 1898, *Salwat el-anfâs wamohâdathat el-akyâs bi-man okbir min el-'olamâ wa-'s-solaha bi-Fâs*, lithographié à Fès, (3 volumes), 1316 H.

Al-Maqqarî, Ahmad, *Nafh at-tîb min ghush al-Andalus ar-ratîb...*, 1945-1949, (10 volumes), éd. Muhammad Muhyid-Dîn Abdelhamîd, Le Caire.

Al-Mâwardî, A., *Al-Ahkâm al-sultânîyya* (Les statuts gouvernementaux), Imprimerie al-Muhammadiyya, Le Caire, s.d., trad. fr. par Fagnan E. 1915, éd. Jourdan, Alger.

Azan P. 1924, *L'Expédition de Fès*, Paris.

Barrucand M. 1980, *L'Architecture de la Qasba de Moulay Ismaïl à Meknès*, publ. par le Ministère d'état chargé des affaires culturelles, Editions Maghrébines, Casablanca.

Barrucand M. 1985, *Urbanisme princier en islam : Meknès et les villes royales islamiques post-médiévales*, Geuthner, Paris.

Bel A. 1924, *Inscriptions arabes de Fès*, Paris.

Benabdellah A. 1961, *L'Art maghrébin : étude sur les différents aspects de l'art au Maroc et sur l'évolution historique de l'art maghrébin*, publ. par l'Université de Rabat, Faculté des lettres et des sciences sociales, Rabat.

Berardi R. 1970, *Lecture d'une ville: la Médina de Tunis*, «Architecture d'aujourd'hui», 153, pp. 38-43.

Berardi R. 1979, *Espace et ville en pays d'Islam*. In : *L'Espace social de la ville arabe*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Berque J. 1978, *Les Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, Paris. (2^{ème} édition).

Berque J. 1974, *Maghreb histoire et société*, S.N.E.D., Alger.

Boughali M. 1974, *La Représentation de l'espace chez la Marocain illettré, mythe et tradition orale*, Anthropos, Paris.

Braudel F. 1977, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris, Armand Collin.

Bressollette H., Delarozière J., *Fès Jdid, de sa fondation en 1276 au milieu du XX^e siècle*, H.T., XX-XI, fasc. unique, p. 245-318.

- Brignon J. 1967, *Histoire du Maroc*, Hatier, Casablanca.
- Brunschvig R. 1962, *Métiers vils en Islam*, « Revue *Studia Islamica* » TXI.
- Brunschvig R. 1976, *Urbanisme médiéval et droit musulman*. In : Études d'islamologie, Maisonneuve et Larose, Paris.
- Burckhardt T. 1992, *Fez : city of Islam.*, trad. gb. par Stoddart W., The Islamic texts society, Cambridge.
- Caillé J. 1950, *La Petite histoire du Maroc*, 3 volumes, Casablanca et Rabat.
- Cambazard-Amhane C. 1989, *Le Décor sur bois dans l'architecture de Fès : époques almoravide, almohade et début mérinide*, publ. par le Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris.
- Champion P. 1927, *Le Maroc et ses villes d'art : Tanger, Fès, Meknès, Rabat et Marrakech*, Laurens, Paris.
- Champion P. 1926, *Rabat et Marrakech*, Laurens, Paris.
- Corcos D. 1976, *Les Juifs au Maroc*, « Studies in the History of the Jews off Morocco, Jerusalem », pp. 64-130.
- Corcos D. 1964, *The Jews of Morocco under the Marinides*, « Jewish Quarterly Review », pp. 271-278; 55 (1964-1965), pp. 55-81.
- De Amicis E. 1882, *de Maroc*, (trad. H. Belle), Paris.
- De Buisseret C. 1907, *A la cour de Fès*, Bruxelles.
- Deverdun G. 1959-1966, *Marrakech des origines à 1912*, 2 volumes, Editions techniques Nord-africaines, Rabat.
- En-Nâcîrî Es-Slâwî, Ahmed, *Kitâb el-istikâ li-akhbâr dowal el-Maghrib el-aksa, Dâr el-Kitâb*, 1954-1956 (1894), (9 volumes) Casablanca.
- Ez-Zayyânî Abou l-Kâsem ben Ahmed, *Ettordjmân elmo 'arib 'an douel elmachricq ou lmaghrib* (Le Maroc de 1631 à 1812), texte publié et traduit par Houdas O. 1886.
- Foucauld, Charles de 1888, *Reconnaissance au Maroc*, 3 volumes, Paris.
- Gaillard H. 1905, *Une Ville de l'Islam : Fès, esquisse historique et sociale*, André, Paris.
- Galloti J. 1926, *Le Jardin et la maison arabe du Maroc*, (2 volumes), Paris.
- Gardet L. 1976, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Vrin, Paris.
- Gaudillo A. 1982, *Fès : joyau de la civilisation islamique*, Unesco Nouv. éd. latines, Paris.
- Golvin L. 1995, *La Madrasa médiévale*, Edisud, Aix-En-Provence.
- Golvin L. 1970, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, (1971, 1974 et 1979, 4 volumes) Klincksieck, Paris.
- Gomez Carrillo E. 1927, *Fès ou les nostalgies andalouses*, trad. fr. par Barthez C., Librairie Charpentier et Pasquelle, Paris.
- Ibn 'Abdûn, *Traité du XII^e siècle sur la vie urbaine et les corps de métier*, trad. fr. par Levi-

- Provençal E. 1947, par Séville musulmane au début du XII^e siècle, J.A., tome CCXXIV, Maisonneuve, Paris.
- Ibn Abî Zar' al-Fâsî, *Rawd al-qirtâs*, trad. fr. par Beaumier A. 1860, de Histoire des souverains du Maghreb et Annales de la ville de Fès, Impr. Impériale, Paris.
- Ibn al-Imâm 1900, *Mukhtassar Kitâb naf' al-darar*, « Des droits et obligations entre propriétaires d'héritages voisins », Revue algérienne et tunisienne de législation et jurisprudence, Alger.
- Ibn al-Râmî, Kitâb al-'ilân bi-ahkâm al-bunyân, manuscrit publié, septembre 1982, dans *Majallat al-fiqh al-mâlikî wa al-turâth bi al-qadâ'î al-maghribî*, N° 2, 3 et 4, Rabat.
- Ibn el-Ahmar 1917, *Rawdat en-Nisrin fî târîkh mulûk Banî-Marîn*, éd. Benmansur, Rabat, trad. fr. par Bouali G. et Marçais G. 1962, Leroux, Paris.
- Ibn al-Ahmar, *Buyûtât Fâs al-Kubrâ* ; ou Dikr ba'd mashâhir a'yân Fâs fi-laqadîm, 1972, édition Benmansur, Rabat.
- Ibn al-Khatîb, Lisân al-Dîn, *Mi'yâr al-Ikhtiyâr*, éd. K. Chabana, texta araba et traduction espagnole, 1977, Rabat.
- Ibn al-Qâdî, Ahmad, 1973-1974, *Nafh al-Iqtibâs fi-man halla min al-'alam madinata Fâs*, (2 volumes), éd. Benmansur.
- Ibn Battûta, *Voyages et périples (Rihla)*, in trad. fr. par Charles-Dominique P. 1995, *Voyageurs arabes*, éd. Bibliothèque de la Pléiade NRF Gallimard, Paris.
- Ibn Fadl Allah el-Omarî, *Masâlik el-absâr fi mamâlik el-amsâr*, I, L'Afrique, moins l'Egypte, trad. fr. et notes par Gaudetroy-Demombynes 1927, (tome II), Bibliothèque des géographes arabes, Paris.
- Ibn Hawqal, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. fr. par De Slane 1842, in « Journal asiatique ».
- Ibn Hayyân, Abou Marwân 1983, *Muqtabis*, édition Dâr al-Thaqâfa, Beyrouth.
- Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima*, trad. fr. par Monteil V. 1967-68, Sindbad, Paris.
- Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, volume I, Autobiographie, Muqaddima, trad. fr. par Abdesselam Cheddadi 2002, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. fr. par Baron De Slane 1956, (4 tomes). édition Paul Geuthner, Paris.
- Ibn Zidân, Abdrrahmân, *Ithâf' alâm al-nâs bi-jamâl ahhâr hâdîra Maknâs*, Rabat, 1930.
- Idrîsî, *Nuzhat al-Muchtâq fî ihtirâq al-âfâq*, Le Maghreb au XII^e siècle après J.C., texte établi et traduit en français par Hadj-Sadok, Publisud, Paris, 1983.
- Idrîsî, *La première géographie de l'Occident*, trad. fr. par Chevalier J. 1999, Flammarion, Paris.
- Kenbib M. 1992, *Juifs dans une cité sainte de l'islam*, in *Fès médiévale*, « Revue Autrement » séries Mémoires, n°13, Février.
- Laroui A. 1977, *Histoire du Maghreb*, (2 volumes), Maspero, Paris.

- Le Coran*. Berque J. 1990, (tr. Fr), Sindbad, Paris.
- Léon L'Africain J., *Description de l'Afrique*, trad. fr. par Epaulard A. 1981, Jean Maisonneuve, Paris.
- Le Tourneau R. 1949, *Fès avant le Protectorat*, in étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman, P.I.H.E.M., T. XLV, Casablanca.
- Le Tourneau R. 1957, *Les Villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, B.I.E.S.I.A., XI, La Maison des livres, Alger.
- Lévi-Provençal E. 1938, *La Fondation de Fès*, in *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (Faculté des Lettres de l'Université d'Alger), Volume IV, 23-53.
- Lévi-Provençal E. 1991, *Les Historiens des Chorfas*, Afrique Orient, Casablanca.
- Loti P. 1996, *Les villes impériales*, Omnibus, Paris.
- Madras D., Maslov B. 1953, *Fès Capitale artistique de l'Islam*, éd. P. Bory, Casablanca.
- Marçais G. 1957, *L'Urbanisme musulman*, in *Articles et conférences*, Imprimerie officielle du Gouvernement Général de l'Algérie, Alger.
- Mármol L. 1667, *De l'Afrique*, trad. fr. par Perrot d'Ablancourt N. (3 volumes), Paris.
- Maslov B., Terrasse H. 1936, *Une maison mérinide de Fès*, éd. Société Historique Algérienne, Alger.
- Massignon L. 1924, *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc*, « Revue du Monde musulman », (2^e section), volume LVIII.
- Mauclair C., Bouchor J.-F. 1930, *Fès, ville sainte*, éd. Laurens, Paris.
- Métalsi M. 2003, *Fès, la ville essentielle*, ACR édition, Courbevoie.
- Métalsi M. 2007, *Tanger*, Actes Sud-Imprimerie Nationale, Paris.
- Mouliéras A. 1902, *Fez*, A. Challamel, Paris.
- Michaux-Bellaire E. 1907, *Description de la ville de Fes*, in *Archives Marocaines*, n° 19.
- Meunié J., Terrasse H., Deverduin G. 1952, *Recherches archéologiques à Marrakech*, publiées par l'Institut des hautes études marocaines, Arts et métiers graphiques, Paris.
- Millot L. 1971, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey, Paris.
- Nouschi A. 1980, *Les Villes du Maghreb précolonial*, in *Système urbain et développement au Maghreb*, CERES Productions, Tunis.
- Paccard A. 1980, *Le Maroc et l'artisanat traditionnel islamique dans l'architecture*, éd. de l'Atelier 74, Saint-Jorioz.
- Papadopoulo A. 1976, *l'Islam et l'art musulman*, Mazenod, Paris.
- Piquet V. 1937, *Histoire des monuments musulmans du Maghreb*, Bauche, Evreux.
- Raymond A. 1985, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Sindbad, Paris.
- Revault J., Golvin L., Amahan A. 1985, *Palais et demeures de Fès*, Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient, Université de Provence, CNRS, Paris.
- Rodinson M. 1966, *Islam et capitalisme*, Seuil, Paris.

- Rouget B. 1956, *Trois villes saintes du Maroc : Fès, Meknès, Moulay Idris*, Ed. Rouget, Casablanca.
- Tharaud J., Tharaud J. 1996, *Maroc, les villes impériales*, Omnibus, Paris.
- Terrasse H. 1927, *Médersas du Maroc*, A. Morancé, Paris.
- Terrasse H. 1937, *Villes impériales du Maroc*, Arthaud, Grenoble.
- Terrasse H. 1979, *L'Architecture hispano-maghrébine et la naissance d'un nouvel art marocain à l'âge des Mérinides*, Thèse de Doctorat d'Etat, (2 volumes), Paris.
- Terrasse H. 1949, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, 2 volumes, Plon, Paris.
- Terrasse H. 1960, *Burdj*, in *Encyclopédie de l'Islam*, (2^{ème} édition), Paris.
- Tillon G. 1966, *Le Harem et les cousins*, Seuil, Paris.
- Triki H., Dovifat, A. 1999, *Médresa de Marrakech*, Edisud, Aix-En-Provence.
- Torres Balbás L. 1974, *Ciudades hispano-musulmanes*, Ministère des affaires étrangères, I.H.A.C., Madrid.
- Weber M. 1982, *La Ville*, Aubier, Paris.
- Weisberger, F. Dr. 1899, *La ville de Fès*, « Revue Française de l'étranger et des colonies », XXIV, p. 591-6.
- Zafrani H. 1996, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris.



LECTURE DE LA VILLE, LA MÉDINA DE TUNIS

Roberto Berardi, *édité par Francesca Privitera*



Dar Lasram,
rue du
Tribunal,
Tunis,
s.d.

Cette étude¹ n'aurait pu exister sans la libéralité de M. Hassib Ben Ammar, Gouverneur-Maire de Tunis jusqu'à 1968. Sur son initiative fut fondée l'Association pour la sauvegarde de la Médina, dotée d'un Atelier d'urbanisme et de moyens financiers adéquats. Ce groupe d'études, dont je fis partie, travailla pendant une année au relevé systématique du centre ancien de Tunis : de sa morphologie spatiale et de sa configuration socio-économique. Pour ma part, je m'occupais surtout de découvrir le sens de cet espace, tel que les pierres et leur assemblage en organismes bâtis le racontent. L'entreprise parut, d'abord, un luxe inutile ; accomplie, elle se révéla un bon outil de travail. L'Association pour la Sauvegarde de la Médina poursuit, aujourd'hui, sa tâche indispensable, sous l'initiative passionnée, et bien plus rigoureuse que la mienne, de Jellal El Kafi, animateur d'ailleurs de bien d'études d'urbanisme dans la région de Tunis. De mon pays, j'adresse aux amis de l'Association ce que j'ai pu approfondir, à travers ma réflexion, pendant deux ans ; je signale aux lecteurs le travail énorme que l'équipe poursuit au service de la connaissance de la production culturelle d'Afrique du Nord et du monde arabo-romain.

Il s'agit ici de l'étude, menée pour un an sur le vif, reprise pendant deux ans sur les croquis et sur les plans, de la lecture d'une ville comme texte écrit dans l'architecture, dans une langue qu'aucune langue ne traduit, parce qu'elle n'est, tout simplement, que le mode d'une société de se faire et se faire construction, organisation et langage. L'hypothèse de départ, clarifiée par l'étude même, est la suivante :

La production d'un espace est fonction, sans doute, des besoins des hommes qui l'ont promue ; mais aussi de leurs modèles culturels de l'articulation des instruments et des institutions sans lesquels ce groupe n'aurait jamais été CE groupe, CETTE société. L'espace et l'institution de l'espace ne font qu'un, dans n'importe quelle civilisation. Le mode de

¹Le titre avec lequel cet essai inédit est présenté (FRB, 101) est celui de la première rédaction de l'étude de la morphologie urbaine de la Médina de Tunis (FRB, 105,3). Le tapuscrit original (FRB, 101) est sans titre.

production d'une société est mode de production d'une totalité de produits matériels et de superstructures, de servitudes et de liberté. Si donc la réalité dont l'homme vit est une réalité qui, en quelque sorte, a été produite entièrement par lui-même en tant que société projetée dans l'histoire, l'institution de l'espace bâti trouve son sens social dans la forme d'une élaboration collective, donc exprimée, donc déchiffrable comme production d'une collectivité, dans le mode de production que cette collectivité s'est donnée ou qu'elle a subi.

A travers cette démarche, nous redécouvrons autre chose. Ce niveau du social, tel que nous l'avons approché dans la configuration physique de la ville, est l'expression des relations réciproques entre les activités et les membres du corpus social : le niveau politique d'une culture, sa manière de s'exprimer dans le bâti. Tant que l'acte de bâtir demeure un mode d'être de l'homme en société, le bâti change et s'adapte aux transformations de l'organisation politique. Bâtir, c'est donc un acte politique, dans le sens où cela donne forme à un destin collectif : et ceci est vrai au niveau de la production d'un schéma culturel commun, ou partagé, ou encore subi.

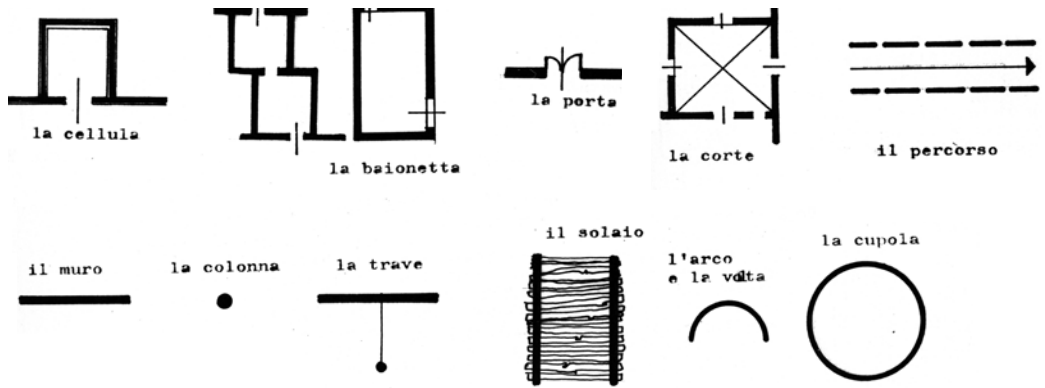
Le texte qui suit rapporte l'exploration d'une réalité culturelle. Le passé, d'ailleurs récent, qui sous-tendait cette réalité est considéré comme son présent. Et celui-ci est tu, puisqu'il hésite encore à prendre forme dans l'espace.

Ainsi, l'espace de la ville nous est apparu comme la définition, à partir d'un nombre défini d'éléments discrets, d'une série d'opérations d'articulation toujours plus complexes. Toute combinaison d'organisme est fonction de toutes les opérations qui ont mené à lui. Inversement, toute modification induite dans l'ensemble agit sur le sens des unités élémentaires composantes, les déforme en vue de nouvelles relations et de différentes finalités.

Nous avons essayé de proposer le thème de cette ville comme l'étude du système de signes que les hommes ont tracé au sein de l'espace, avec les moyens donnés par l'espace, pour transformer le milieu naturel en leur propre milieu culturel. Par cette démarche, peut-être, nous avons donné à notre discipline un ancrage valable à l'ouverture d'un dialogue avec les sciences humaines, auxquelles nous offrons ainsi un champ déjà labouré où exercer leur pénétration.

Pour cette ville, nous avons redécouvert le sens du mot RUE, du mot MAISON et de tant 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'analogie².

² Cette introduction précède la première rédaction de l'étude de la morphologie urbaine de la Médina de Tunis (FRB 105.3).



⬆ **Les éléments discrets.** La cellule, la chicane, la porte, la cour, le chemin, le mur, la colonne, la poutre, le plancher, l'arc et la voûte, la coupole.

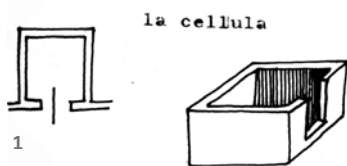
Les éléments discrets

A partir du relevé d'une ville, sous forme de plan, nous avons analysé les configurations récurrentes. Aux signes et aux groupes de signes tracés sur la feuille correspondaient toujours un espace élémentaire, à la fonction simple. Nous avons ainsi pu réduire ces configurations simples à un petit nombre, et en étudier, sur le plan et dans la réalité, les combinaisons existantes. Autrement dit, nous avons pu découvrir que le plan de la ville est un texte déchiffrable, grâce à la collecte des éléments discrets et des opérations qui les articulent.

Les éléments discrets: la cellule, la chicane, la porte, la cour, le chemin, représentent des dispositifs élémentaires de l'espace : ils sont à la ville comme les mots sont au langage. Cependant, comme les mots sont, sur le plan de l'articulation des sons, des organismes complexes, ainsi ces éléments, rapportés à l'architecture, sont l'articulation des éléments discrets, que nous représentons de cette façon : le mur, la colonne, la poutre, le plancher, l'arc et la voûte, la coupole.

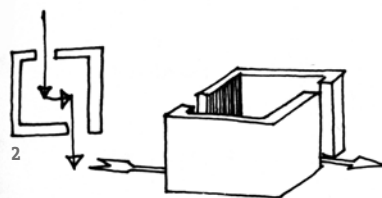
Ils nous renvoient, à leur tour, à d'autres éléments discrets appartenant à l'ordre naturel ; pierre et pierre de taille ; briques, branches travaillées, qui sont à la base des conditions d'existence d'une articulation spatiale. Rien ne doit être négligé. Mais dans notre recherche, nous pouvons nous limiter au niveau de l'urbanisme, parce que c'est dans ce domaine que les phénomènes qui nous intéressent se manifestent, apparaissant comme très différents de ceux auxquels nous sommes habitués.

Examinons maintenant les éléments un par un.



1

la cellule

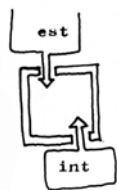


2

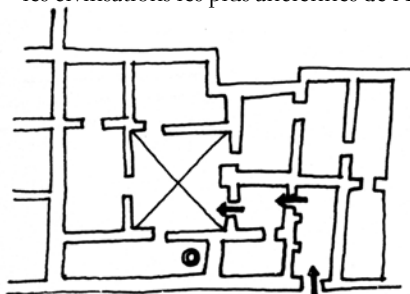
la baionetta

- ➔
1. la cellule
2. la chicane

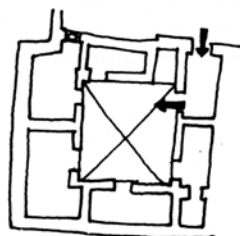
- La cellule : il s'agit de la mise en réseau de quatre murs sur un schéma orthogonal. Le dessin du plan indique précisément cette opération. Le résultat est une configuration apte à contenir. Sémantiquement, il s'agit d'un lieu d'exclusion de l'espace général qui la contient.
- La chicane : l'articulation de la chicane est du même type que la cellule. Mais l'introduction de deux passages décalés en suggère sa fonction : c'est un lieu de passage, où il y a un changement de situation.



Le passage de l'extérieur à l'intérieur comprend un changement de direction ; ce qui correspond à un changement de statut : d'extérieur à contenu, et à un changement de relation. Le dernier tronçon du parcours n'est accessible qu'à ceux qui ont rejoint la maison qui est au-delà. La chicane est donc le lieu d'une admission ou d'une exclusion, en fonction de la relation qui est établie entre ceux qui accèdent de l'intérieur, et ceux qui pénètrent de l'extérieur. Elle est un dispositif ambigu, et représente le mode d'accès le plus répandu dans la ville. Les portes mêmes de la ville la reproduisent dans l'enceinte, même là où l'ouverture axiale a été réalisée pour des raisons monumentales. On peut même dire que la chicane a accompagné la civilisation sémitique depuis très longtemps ; depuis le troisième millénaire d'Ur et d'Eshnunna, en accompagnant l'ensemble des civilisations babyloniennes et assyriennes, et en s'affirmant (avec une version particulièrement ingénieuse) dans les « logements sociaux » d'Harappa, chez les civilisations les plus anciennes de l'Inde.



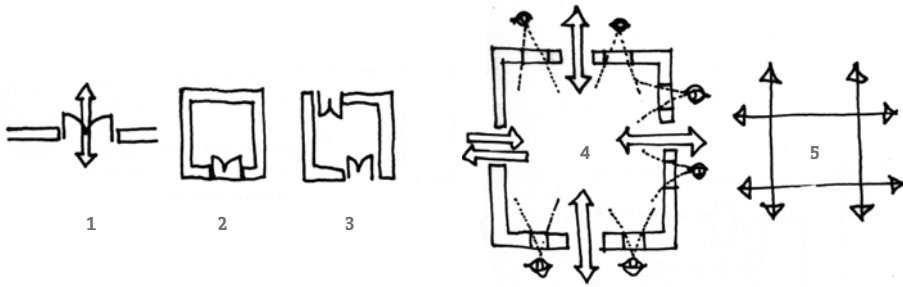
Eshnunna



Ur



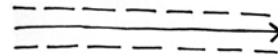
Harappa



① 1. la porte ; 2. la cellule ; 3. la chicane ; 4 | 5. la cour

- La porte : est l'élément omniprésent, capable de transformer complètement le sens d'une configuration.
Nous avons déjà vu le cas de la cellule à une porte qui devient chicane à deux portes. La porte est donc un opérateur de transformations.
- La cour : Il s'agit encore une fois de la mise en réseau de quatre murs sur un schéma orthogonal. Les enceintes perforées indiquent une utilisation centrifuge ; mais la convergence vers elle des pièces habitées indique une fonction centripète. Son emplacement au centre d'un bâtiment indique sa valeur d'espace réservé et protégé. La cour est donc un élément qui contient ; sémantiquement elle exprime une exclusion (vers l'extérieur et vers l'intérieur).
- Le chemin : est un élément à directrice linéaire ; il représente le moyen pour parcourir la ville, pour la traverser, ou accéder à une configuration spatiale (formation d'organismes spatiaux).

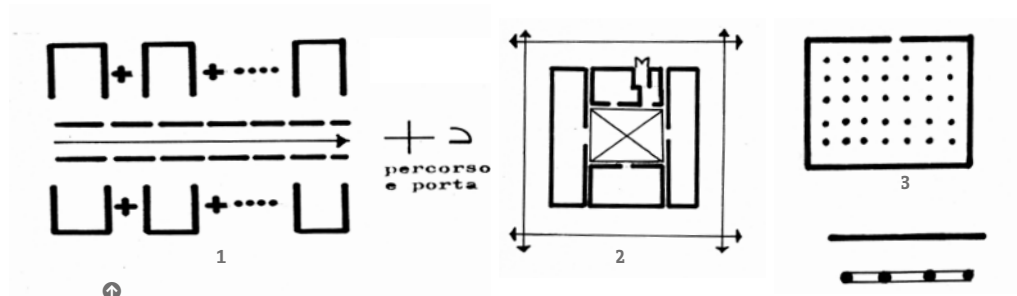
Il Percorso



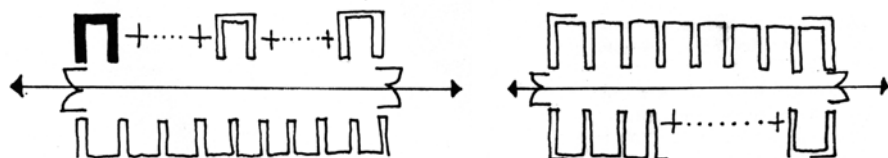
Les groupes

Dans l'analyse d'éléments discrets, nous avons fait référence à leur capacité à se combiner entre eux et avec d'autres éléments, en créant ainsi des organismes spatiaux. Cela se produit à travers la combinaison avec les éléments opérateurs (la porte ou le chemin). Donc, nous allons appeler ces combinaisons « opérations ». Les groupes résultent des opérations exercées sur les éléments discrets.

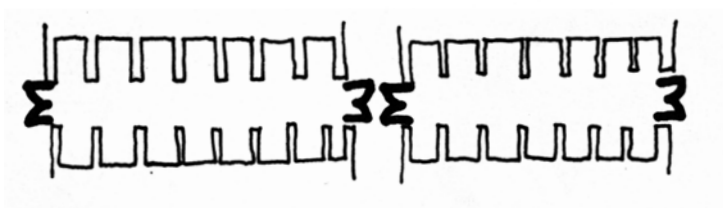
1. Le souk : disposition en parallèle de deux séries de cellules qui se font face le long d'un chemin ayant une porte à l'extrémité.
2. La maison ; la mosquée ; l'école coranique (*mederça*) ; l'auberge (*oukala*) ; le sanctuaire (*mesjed*, *marabout*, *zaouia*) l'entrepôt (*fondouk*) : mise en réseau de cellules ; addition d'une cour centrale ; addition d'une chicane ; addition d'une porte.



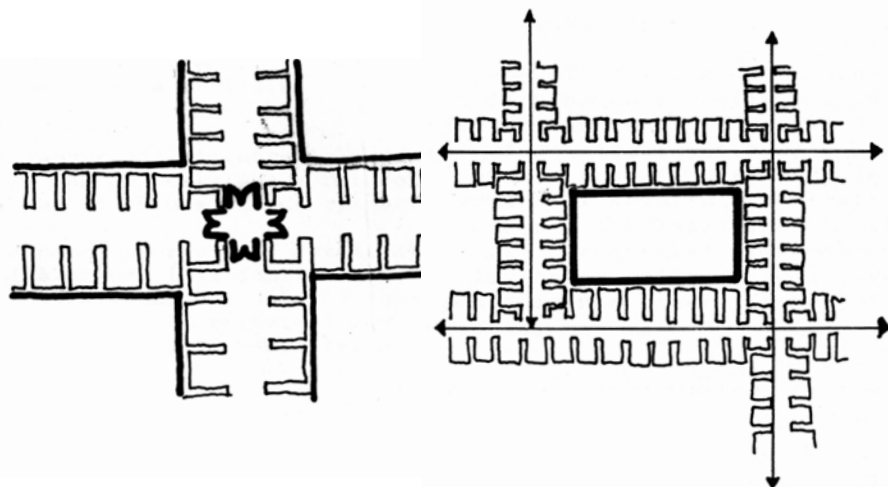
1. Le souk
2. La maison ; la mosquée, etc.
3. Mahzen
4. Loggia



Formes de disposition en série



Formes d'addition



En prenant en compte la description des éléments discrets, on peut déjà deviner que la maison est un organisme évidemment complexe. Elle contient l'opérateur « porte » et l'élément « chicane » ; et l'articulation orthogonale en fait un organisme apte à contenir et exclure tout ce qui lui est étranger. Les deux groupes peuvent être le résultat d'un plus grand nombre d'opérandes ou de facteurs opérationnels. Par exemple :

Disposition en série de colonnes : *loggia* (rue à colonnes)

Disposition en parallèle de différentes séries de colonnes ; additions de murs en réseau ; addition d'une porte : *Mahzen* (entrepôt).

Ainsi, après les deux prototypes de groupe schématisés, étudions maintenant la nature des opérations qui les fondent.

Les Opérations simples

1. Formes de Disposition en série, nous avons décrit la première opération : une disposition en série de cellules accompagnée par un agencement, en parallèle, de deux séries le long d'un chemin muni de deux portes terminales. Nous pouvons donc affirmer, en analysant l'organisme du souk, qu'une disposition en série de cellules produit une direction confirmée par les portes.

Une disposition ultérieure en série produit la succession des souks alignés.

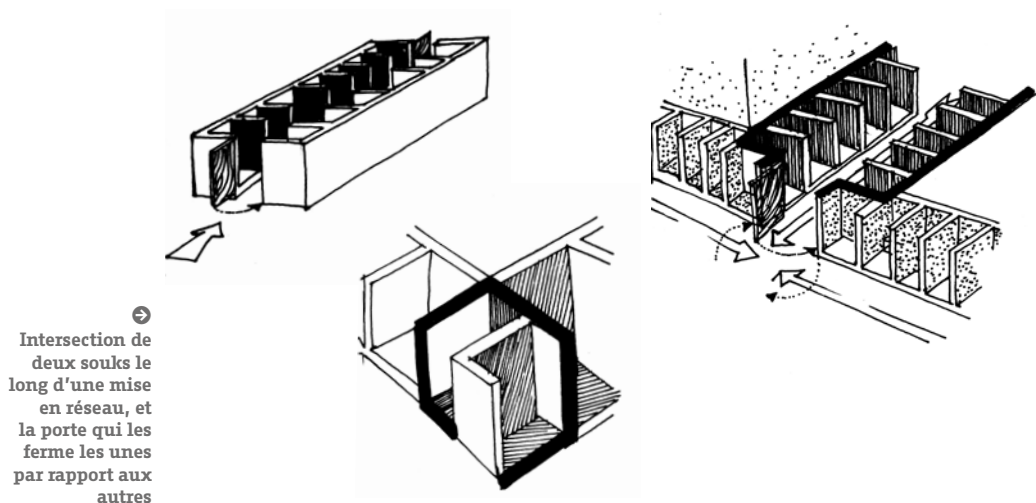
2. Formes d'Addition. Il apparaît la mise en réseau, à travers laquelle l'organisme linéaire (souk) devient susceptible de délimiter et de conclure une surface. La mise en réseau de deux souks (ou quatre) est considérée dans l'espace comme une intersection de deux (ou quatre, comme dans l'exemple) organismes distincts. La solution d'angle en est sa preuve rigoureuse. La cellule d'intersection est décomposée en deux cellules dont l'une est en série avec les cellules d'un souk, l'autre avec celles du souk qui le croise. Nous avons donc découvert une nouvelle forme d'addition : la mise en réseau.

La disposition en série

La structure des enceintes dénonce l'unité de l'organisme, limité à son périmètre et rendu accessible par ses portes.

Il faut noter également que les murs du *souk* sont indépendants de ceux des bâtiments qui lui sont adossés. Chaque organisme est défini par ses murs, sans interférence de l'un dans l'autre.

L'étude des plans nous offre donc, dans ce cas, un moyen de vérification de nos hypothèses. L'expérience visuelle directe ne nous donnerait pas un aperçu si immédiat.



La mise en réseau (ou disposition orthogonale)

Le souk est un organisme constitué par son unité fermée (la fonction spécifique, ou la spécialisation de son commerce) mais ouvert, à travers ses portes, aux relations avec d'autres organismes similaires. Grâce à sa composante linéaire (le chemin) le souk établit un réseau de relations ; à travers ses composantes mises en réseau, il esquisse un système d'exclusion par confinement, que nous allons voir étendu à toute la ville.

Le souk signale également une distinction des statuts : le marchand, dans sa cellule, définit un espace qui lui appartient. Il admet l'étranger (l'acheteur) lorsqu'il y a une relation d'échange (négociation d'achat) en établissant une des activités sociales prééminentes : le commerce. Passer le seuil de la cellule signifie automatiquement être disponibles à l'échange. Donc, cet organisme aussi exerce son action dans une parfaite adéquation avec sa configuration.

Sa composante linéaire : chemin ou passage, le relie à d'autres secteurs, liés au commerce et à l'artisanat, qui constituent la mosaïque organique des activités économiques. Ses composants de réseau – cellules – sont les conteneurs de l'échange.

Ceux qui connaissent, même à peine, le rituel d'achat et sa signification dans le monde arabe, savent que faire affaire avec un commerçant signifie établir un niveau de communication qui va au-delà de l'échange d'un produit contre de l'argent. Le rituel de négociation définit la vente comme la discussion (parfois sans fin) avec le marchand. La discussion se fait sur les caractéristiques, sur la qualité et donc sur la valeur du bien

d'achat. Ce n'est pas la disponibilité financière, mais la capacité à comprendre et à s'accorder à travers la négociation que l'Occident a oublié. Au moment de la transaction, l'acheteur est impliqué dans la représentation d'une action, riche en nuances et en règles, dont il est devenu un complice. Cette intimité, artificielle sur le plan personnel, est réelle sur le plan social, et représente l'une des premières étapes vers une affiliation possible.

Ainsi, l'espace des relations sociales et sa configuration physique se croisent intimement pour former, outre le langage des gestes et de la géométrie, une unité dont nous sommes les moyens de traduction et d'analyse. Seulement en décomposant notre geste et sa raison culturelle, nous pouvons parvenir à décomposer la relation sociale de l'espace dans lequel elle se déroule. En réalité elle est à la fois son propre mode de déroulement et espace dans lequel elle se déroule.

Seulement la stérilité d'une habitude à la micro sections nous permet de voir le monde comme un tas de couches qui ne communiquent que par le biais d'un résumé dont nous percevons la difficulté.

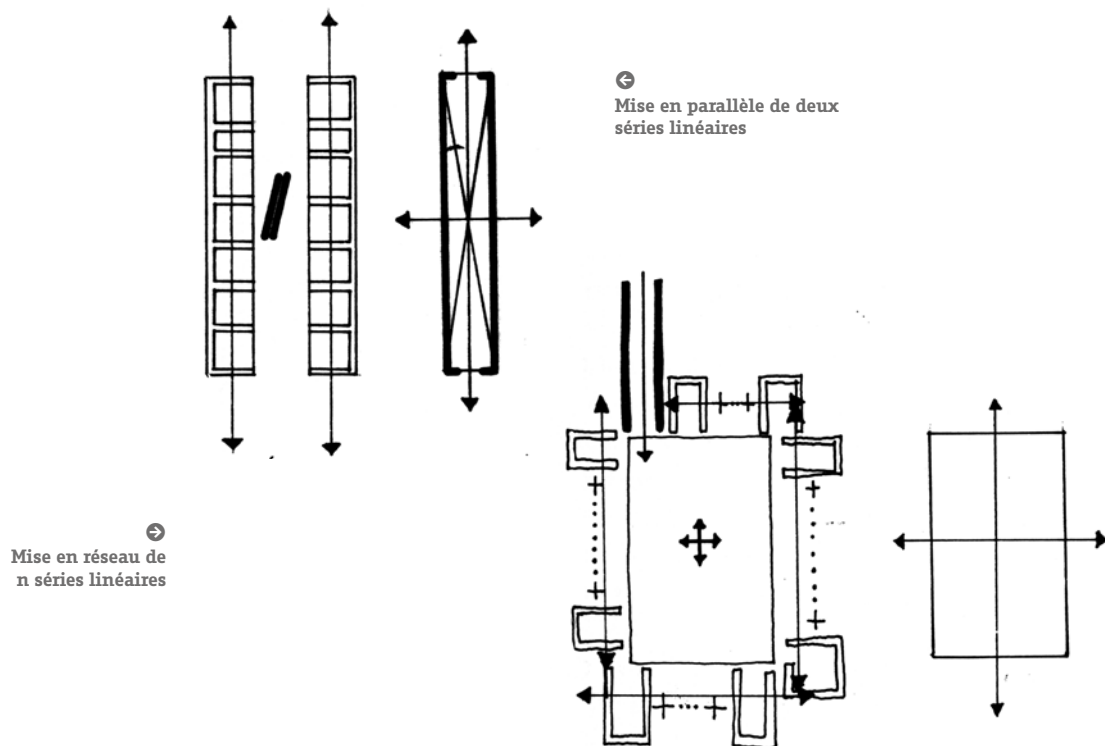
Notre impuissance est l'impuissance dans laquelle l'anthropocentrisme nous a contraint, en nous privant de la réalité.

Comme le souk n'est pas complet, dans sa définition architecturale, qu'en présence des marchands et des clients (qui ne sont pas des acteurs ou des spectateurs, mais des composants sans lesquels le souk même n'existerait pas), ainsi nous n'avons pas de connaissance, sauf celle qui vient de l'intérieur du « connaître ». Nous n'avons jamais été, et jamais nous ne le serons, le miroir calme qui reflète le monde. Nous ne serons jamais seulement l'œil de la nature par lequel elle se considère et se définit en tant que telle, par le biais d'une opération que nous avons appelé « culture ».

Mise en parallèle de deux séries linéaires

Cette opération produit un espace central à n directions (si l'on fait abstraction de l'existence des portes) et un espace à direction prédominante (si l'on considère les portes, donc le passage, comme élément déterminant).

Dans le premier cas, on considère le souk du point de vue du vendeur ; dans le deuxième cas, du point de vue de l'acheteur. C'est le visiteur qui exploite la direction implicite dans le souk ; c'est à travers lui que la mise en relation entre différents souks se réalise. Pour le marchand, en tant que vendeur, le souk est l'enclos où se trouve sa loge, avec celle de ses homologues. La spécialisation du souk est celle du marchand. Si la concurrence entre marchands homologues est forte, l'esprit de corporation sera fort aussi. L'unité morphologique, fonctionnelle et sociale qui les lie est la facette de l'unité spatiale que nous avons analysée



selon les décompositions habituelles des phénomènes culturels. Mais il est maintenant clair ce que nous entendons par « espace », et la façon dont nous décrivons, à travers des correspondances sectorielles, une structure fondamentale de la ville de l'Islam.

Mise en réseau de n séries linéaires

Cette opération produit une surface centrale à n directions (ou à 0 directions). Telle configuration demeure stable jusqu'à intervention d'une soustraction du périmètre qui, en abolissant le mur extérieur, le rend disponible à l'institution d'autres relations.

L'organisme de départ est le fondouk : siège des corporations de commerce et de l'artisanat qui vivent dans des communautés fermées. La cour centrale est l'environnement d'échange habituel entre les occupants. Cet espace ne communique avec l'extérieur qu'à travers un passage fermé par une porte.

La porte ouvre sur une voie de passage urbain ou un souk.

➡ page suivante

1. Fondouk

2. Transformation

du fondouk

La réalité bâtie et les concomitances

Le fondouk

Son origine réside en certaines concomitances : développement des corporations, exclusivité technique, initiation, invention. Communauté fermée. Appartenance à une *Zaouïa*. Fidélité à un Marabout.

Transformation du fondouk

La transformation commence lors de la décadence des corporations, et de l'importation autoritaire de nouvelles techniques. Industrialisation, transformation de la demande, production et distribution. Inutilité des secrets techniques traditionnels. Affaiblissement des valeurs autochtones. Dispersion et brisement de la communauté culturelle.

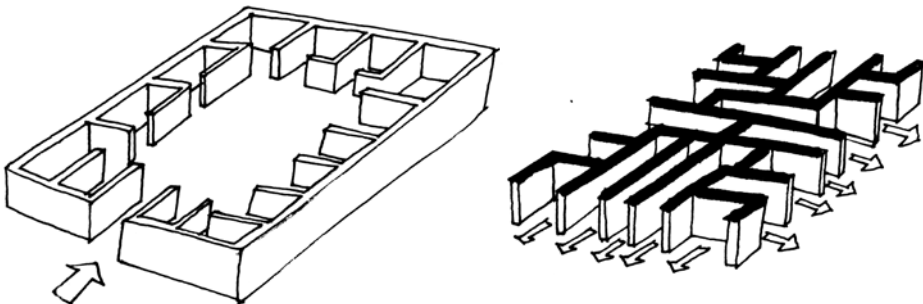
Le mur périmétrique du fondouk

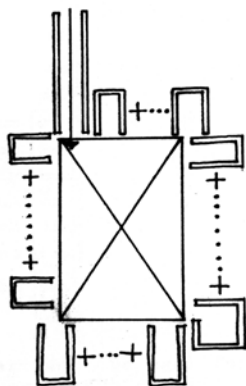
Limite de l'opération de la mise en réseau, il exclut le fondouk du système de souk. Comme toujours, la mise en réseau crée un conteneur sécurisé.

Les techniques des corporations sont des secrets précieux. Les rituels des corporations sont liés aux cultes des marabouts. Un noyau social autonome, construit sur des relations culturelles et économiques, a défini sa propre clôture.

La fin des corporations coïncide avec la disparition du périmètre. Chaque cellule interne devient un compartiment ouvert sur le souk. La cour disparaît, réabsorbée par l'une des cellules ou répartie entre toutes.

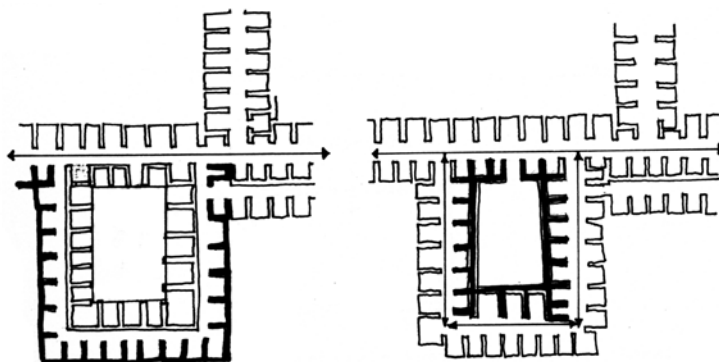
Les mouvements des configurations bâties suivent, en fonction de leurs possibilités d'articulation et de désarticulation, les vicissitudes des configurations économiques et sociales. Encore une fois, nous décomposons, en mots, l'unité d'un phénomène : la culture se transforme, selon les éventualités. Elle, et pas autre chose, est notre espace.





Formes d'addition

Le fondouk
et les éléments
de souk dérivés



En résumé:

- formes d'addition : passage, disposition en série de cellules élémentaires et mise en réseau des séries et cour centrale. Résultat : le fondouk.
- formes de soustraction : 1. le fondouk ; 2. les éléments de souk dérivés.

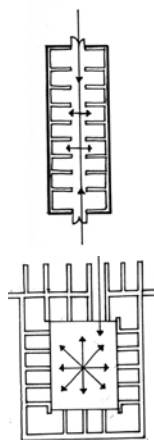
Le fondouk perd son périmètre extérieur (soustraction) : l'espace central de relation est réabsorbé par une cellule ; naît une série d'éléments de souk, instituant de nouveaux espaces de relation à la place d'un élément d'exclusion (le mur). Dans l'algèbre des opérations urbaines que nous sommes en train de mettre en évidence, le mur est un opérateur de soustraction.

Nous avons, à plusieurs reprises, examiné le souk et le fondouk comme des organismes constitués par les mêmes éléments discrets, obtenus à travers des opérations différentes ; et nous avons également vu comment une soustraction peut nous conduire de l'un à l'autre. Il y a donc un élément de base, commun au souk et au fondouk, qui les rend homogènes et permet une réversibilité.

La différence entre les deux organismes est dans la possibilité, ou l'inexistence, d'une traversée. La traversée est ici le résultat de la double ouverture aux extrémités.

Toute forme d'addition, on le voit, produit un peu plus que la simple somme. C'est en cela que l'identité entre deux articulations est uniquement apparente ou partielle.

Nous nous trouvons devant deux organismes (résultats) appartenant à la même famille, mais instituant deux lignées différentes. L'élément distinctif est l'espace central.



page suivante
Schéma du Souk
des Teinturiers

Principe d'équivalence à la source

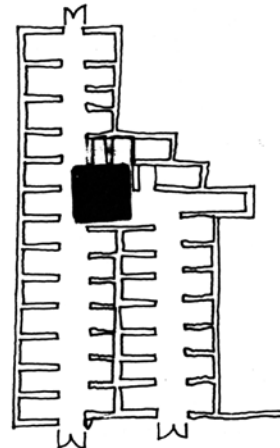
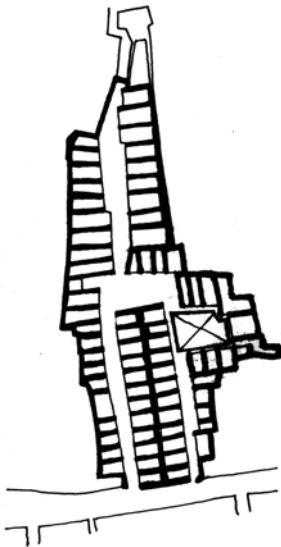
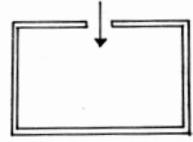
L'enclos

Dans le cas du souk, l'espace central assume une valeur de direction ; dans le cas du fondouk, la valeur de la connexion.

Quand le fondouk abolit son périmètre extérieur, et il devient souk, c'est à travers la disparition de son espace central. Une structure de surface se transforme en éléments de structure linéaire. Inversement, quand un souk se développe par simple dédoublement (Souk des Teinturiers) il se munit d'un espace de surface qui est le lieu de la relation entre les deux. Cette articulation, loin d'être inerte, nous ramène au type d'articulation du fondouk et correspond exactement à la transformation d'un type de commerce homogène en une corporation artisanale.

Les Opérations simples

Nous pouvons donc reprendre les Opérations simples. Formes d'addition : mise en parallèle de deux souks (Schéma du Souk des Teinturiers). L'assemblage en parallèle de deux souks produit l'apparition d'un espace fonctionnel commun. Les extrémités secondaires se bouchent. Le résultat est un organisme parfaitement analogue au fondouk.



**1ère opération :**

disposition en
série : création d'une
orientation

D'ici, deux possibilités :

2ème opération

a. *disposition en
parallèle* :

addition d'un espace
central, création de n=0
orientations

b. *mise en réseau* :

addition d'un espace
central, création de n=0
orientations

3ème opération

a. *addition de deux
portes*. Résultat : le souk

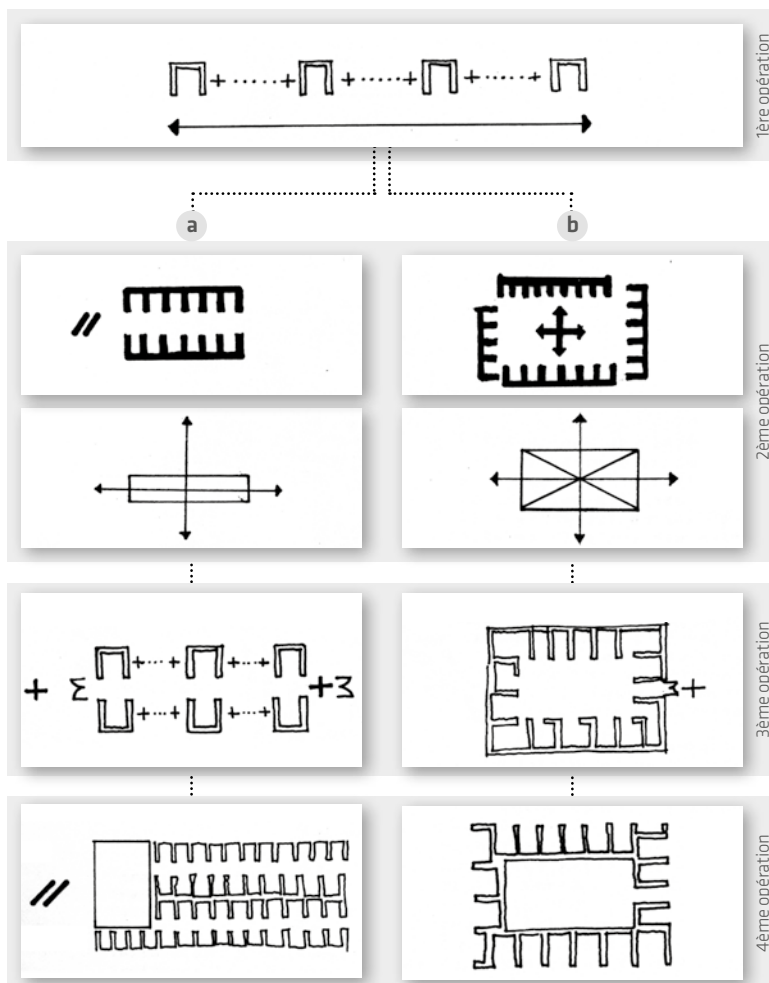
b. *addition d'une porte*.
Résultat :
le fondouk

4ème opération

a. *mise en parallèle* :
addition d'un espace
commun. Nouvel espace
intérieur de relation.
Résultat : organisme
analogue au fondouk

b. *destruction du
périmètre et de la porte* ;
disparition de l'espace
commun. Changement de
la mise en relation.

Résultat : éléments du
souk. L'espace intérieur
de relation se transforme
en cellule



Celui-ci est le seul cas de disposition en parallèle de deux souks que nous trouvons dans toute la ville³. Historiquement, c'est plutôt l'opération inverse qui a eu lieu sur le sol de la ville. La transformation du fondouk en souk, ou du fondouk en *mederça* (ce qui ne signifie pas un changement de la structure) a commencé dans la première moitié du 1800, lors des premières initiatives de transformation économique en Afrique du Nord. Une fois les raisons de l'existence des corporations déchues et leurs secrets techniques dévalués, les fondouks ont dû se transformer ou disparaître.

³ Tunis (note de l'éditeur).

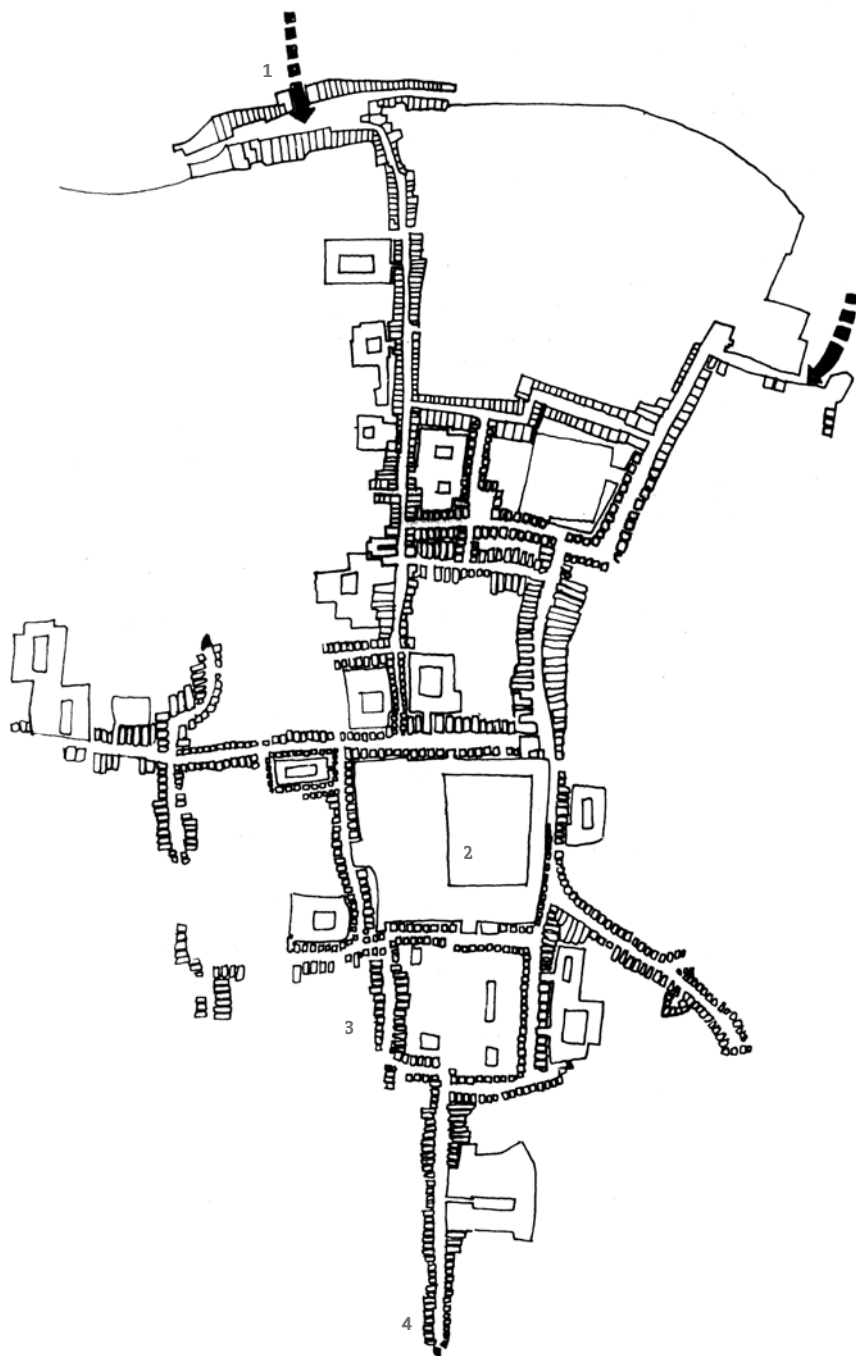
La naissance, la croissance, la transformation et la mort de ces organismes représentent donc, en termes d'espace bâti, une série d'opérations que nous pouvons lire (nous l'avons expliqué ailleurs) et que nous pouvons reconstruire dans la séquence complète. Au-delà des actions sur l'espace bâti, les phénomènes d'association et de dissociation dont nous avons parlé apparaissent clairement.

Le réseau

L'opération de mise en réseau s'étend sur une grande surface de la ville. Nous l'étudions d'abord dans le cas des souks. Le système des souks se développe autour de la mosquée cathédrale, qui est ainsi complètement cachée, et se termine en correspondance des fermetures artificielles : les portes du souk ou les portes de la ville. Le tracé du réseau est vide ; mais dans ses mailles, toutes les dimensions de la ville allant au-delà de la sphère commerciale apparaissent. Le souk est le soutien économique de la ville, et le soutien spatial de la viabilité. Le souk est le monde des hommes par excellence, et il est interdit aux femmes par tradition. Le souk est la limite pour les zones résidentielles, tout comme la prééminence masculine limite conceptuellement et concrètement l'univers féminin.

Le souk est le monde de l'échange. Il est la seule partie de la ville entièrement accessible aux étrangers. Mais quel est le fond de cette possibilité d'accès ? Un étranger ne peut que traverser le souk. Tout ce que le souk cache derrière lui, est autant impénétrable que la zone résidentielle, dont il ne touchera que ses murs. De porte à porte de la ville, la condition de l'étranger devient un statut, une norme. La relation fondamentale ambiguë avec le marchand, ne cache que la nécessité de la ville d'utiliser l'étranger afin d'élargir son marché, d'approcher l'étranger pour l'exorciser. Dans le souk, la ville se vide d'elle-même : fermée, secrète, dominée par l'interdiction, par la distinction *Haram*, par la garde jalouse de la norme pour laquelle elle est née. Seulement dans le souk la ville devient l'apparence d'elle-même. Et d'elle-même elle ne révèle que la ruse, le jeu de la vente, la splendeur de son produit, qui l'élève sur le territoire environnant, comme une autre culture, donnant aux territoires ruraux l'éblouissement de son progrès, le mirage de la richesse sans laquelle il n'y a pas de commerce, l'attrait d'un emploi non soumis aux risques de la saison. Élément civilisateur, la ville ne révèle que ses produits, en échange de la liberté tribale sauvage, qui demeure aujourd'hui mal définie. La ville arabe d'Afrique du Nord, dépourvue de toute préoccupation politique, fournit, dans l'ombre du despote, la luxuriance de ses activités, la sécurité commerciale, et le confort d'une foi qui guide.

La ville, aristocratique au-delà de toutes les limites, soumet la campagne ; elle fait don aux nomades de sa vertu guerrière en échange de la tranquillité d'esprit. Là où la bourgeoisie



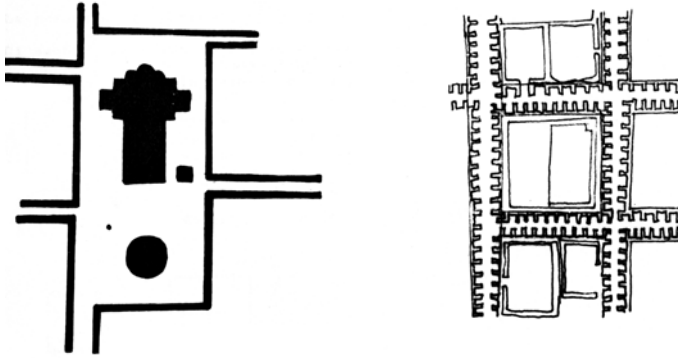
Le réseau

1. Bâb Menara

2. Djamâa
ez-Zitouna

3. Souk el Blat

4. En direction
du quartier Bâb
el Bahr



⬆ Une place du Moyen-âge en Europe | Le souk et la Grande Mosquée dans une ville arabe (Tunis)

médiévale (à travers l'écho lointain de la définition politique grecque de la communauté urbaine et de l'expérience de son propre poids), commençait sa libération de la puissance militaire et de l'empire sacré, la société urbaine de l'Afrique du Nord troquait sa tranquillité avec le renoncement au pouvoir politique ; là où l'Europe occidentale naissante imposait, dans le vide de son cœur, la place (en tant que forme de son pouvoir et de sa croyance), la société islamique s'opposait au vide qui représente les institutions en ouvrant le ventre de ses mosquées au sein de ses lieux d'échange. Le ventre de la mosquée est cependant séparé, caché, protégé par des murs séculaires. Il n'est ni dénoncé ni annoncé que par le son de la Parole, qui rend tout sacré. La ville et son esclavage, ressemblent beaucoup à un privilège risqué de l'écriture, dans les anciennes civilisations d'Orient et dans les cultures cristallisées dont Lévi-Strauss nous parle. La ville n'est pas une déclaration d'indépendance : elle est la forme d'un privilège.

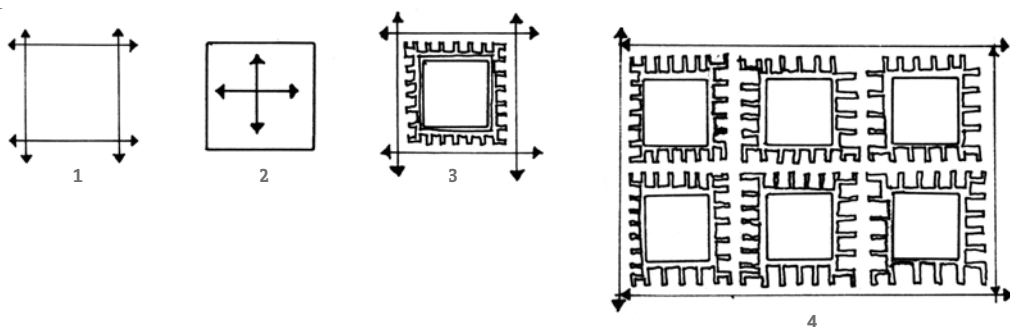
Les organismes complexes : le réseau

La présence du réseau suppose un problème d'interprétation. Il nous semble d'abord que le réseau soit la génératrice de l'organisme de surface ; et d'autre part il nous apparaît comme l'antithèse de celui-ci.

Il faudrait étudier ses rapports avec l'organisme de surface.

Nous dénonçons tout de suite notre idée cachée. Il s'agirait ici du dévoilement d'une dialectique qui, impliquant deux organismes complexes, pourrait nous éclairer sur la configuration de la ville.

Mais d'abord, étudions bien le réseau pour pouvoir mieux le définir.



1. réseau
 2. organisme de surface
 3. maille élémentaire
 4. réseau étalé sur une surface

Voilà la maille élémentaire, résultat de la mise en réseau de quatre souks. Nous voyons distinctement que ces quatre souks instituent quatre barrières délimitant un espace absolument « exclu ».

Et voilà le réseau étalé sur une surface. Nous découvrons ainsi qu'il est défini par deux facteurs :

- a) l'organisme du souk
- b) les enclos exclus

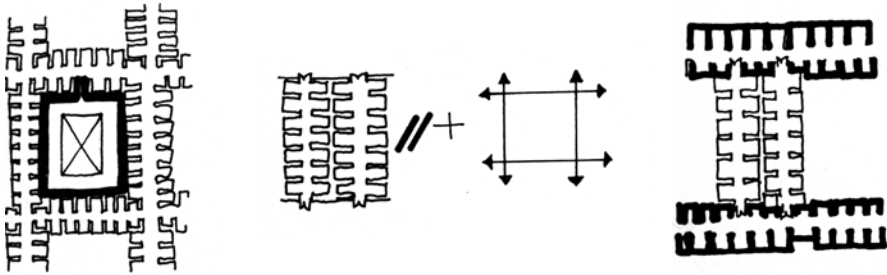
Le réseau : l'utilisation de l'espace exclu

Le réseau qui constitue le souk n'est pas un espace vide ; au contraire, c'est dans son intérieur que toute la ville fait son apparition : avec ses lieux de culte (mosquées), avec ses auberges pour les étrangers (*oukalas*) avec ses écoles pour l'apprentissage du Témoinage et de la Tradition (*mederças*), avec les sièges de ses corporations artisanales (fondouks), avec ses bords délimitant les zones résidentielles qui projettent dans le souk de minuscules noyaux isolés, totalement indépendants des secteurs du commerce, et explicables seulement en tant qu'occupations supplémentaires d'un sol déjà destiné à des fins maintenant caducs et oubliés.

Le réseau du souk joue donc une double fonction : d'isolement de l'étranger et de protection de la ville sacrée, c'est-à-dire des formes de municipalité urbaine, créée et renforcée par le Témoinage.

L'exclusion prend donc la double valeur de l'éloignement et de la consécration. Ce qui est tenu à l'écart a un caractère sacré. Cela peut expliquer la coexistence, dans la même zone de la ville de l'étranger et de la mosquée ; du signe le plus éminent de la communauté urbaine et de celui qui, n'en faisant pas partie, peut représenter un danger.

Mais peut-être la raison de cette coexistence est plus subtile, insaisissable. Le souk, en



dépit du fait qu'il soit placé au centre de la limite urbaine, n'est pas le lieu de convergence des chemins d'approvisionnement de l'arrière-pays. Le souk et la mosquée sont les services centralisés d'un espace humain qui dépasse les limites des campagnes périurbaines. Nœud central d'un système d'échange et du sacré, cette zone de la ville appartient majoritairement à l'ordre territorial qu'à celui du citoyen, bien que son existence soit un privilège de la citoyenneté. La mosquée transcende le fait spécifique urbain. La mosquée est l'élément par lequel la ville (quelle qu'elle soit) existe, car c'est à partir de la mosquée que la communauté des croyants prend ses habitudes et ses comportements liés aux normes religieuses. Mais pour cette raison, la mosquée est le facteur pour lequel chaque ville est une ville, et chaque communauté urbaine est une communauté de croyants. La mosquée est le grand unificateur de l'espace urbain. Grâce à la mosquée, la dispersion urbaine retrouve son unité dans l'indivisibilité de la foi.

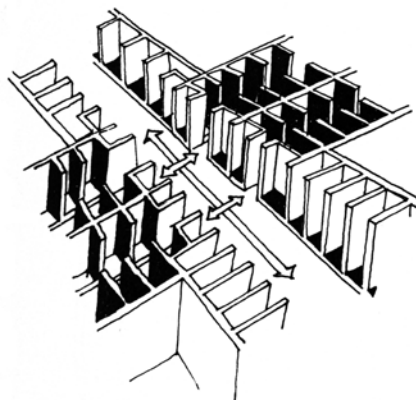
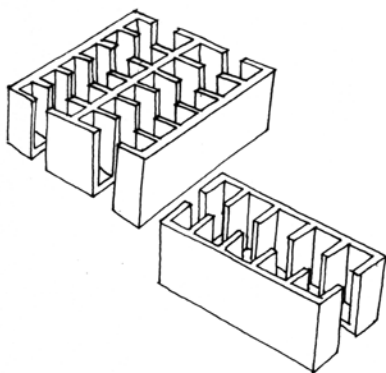
Au-delà de la distance et de la séparation, l'Islam affirme une continuité de l'espace urbain qui est indépendante de l'extension et qui se reconnaît dans l'identité supérieure fournie par la foi. Toute ville est LA ville.

Ainsi, nous commençons à comprendre que tout ce qui est placé de l'autre côté de la ville va nous révéler un ordre inattendu. Ce que, par habitude, nous aurions appelé centre-ville, de la ville nous révèle seulement la nature de port, de quai de marchandises, et le signe symbolique de la communauté islamique, qui dépasse les limites urbaines et tend à donner une forme à un univers culturel global. Le centre-ville peut, paradoxalement, rester ouvert à l'extérieur même lorsque la ville entière se referme derrière les portes de ses quartiers, sous la protection de la citadelle.

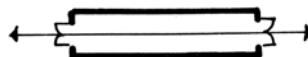
Revenons à l'examen morphologique du Réseau. Nous pouvons observer que dans le réseau la forme de l'exclusion accomplit la fonction de discrétion, d'à part.

Le contenu de l'espace exclu a la forme de l'enclos.

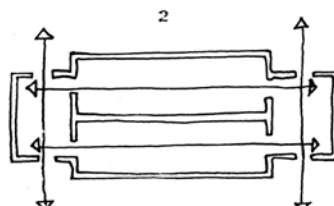
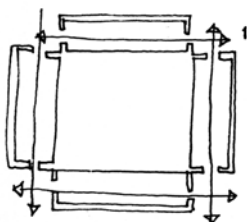
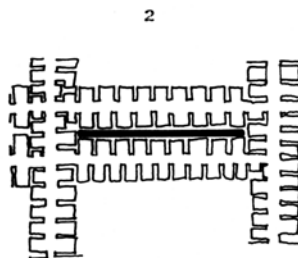
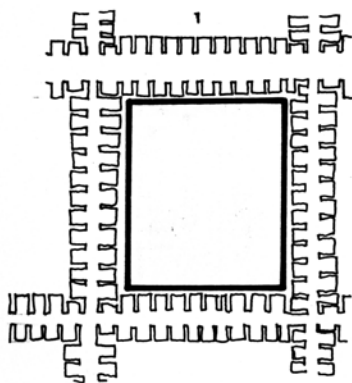
➔
Mise en
parallèle de
deux souks
et mise en
réseau



➔
Souk et
enclos



➔
1. maille
complète
2. maille
réduite



La maille réduite

Parmi toutes les mailles du réseau, il y en a une qui peut nous ramener à l'étude des opérations simples. Les mailles réduites résultent de la contraction d'une maille régulière, rectangulaire ou triangulaire ; l'espace contenu est réduit à zéro. Ce qui reste est le mur qui délimite les deux souks opposés.

Nous pouvons cependant limiter la maille réduite à une double opération sur les organismes simples :

1. mise en parallèle de deux souks
2. mise en réseau

La mise en parallèle semble comporter toujours l'abolition d'une exclusion et l'ouverture d'un nouveau système de relation. Dans ce cas, ce qui, dans l'exemple du Souk des Teinturiers, s'est produit par la transformation d'un double souk en un fondouk (à travers une cour commune), se vérifie par l'insertion de doubles souks dans le réseau. L'espace exclu est réduit à la plus simple expression possible : le mur.

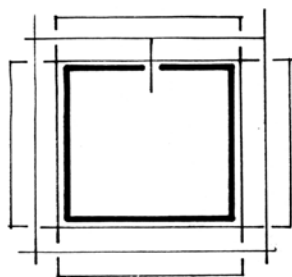
Enfin, rappelons-nous que même la maille réduite est un produit de l'intersection de quatre souks par l'effet de la réduction (deux des quatre sont atrophiés et réduits seulement à des cellules de coin), comme les relevés nous montrent.

Remarquons tout de suite une chose : si le souk n'impliquait pas de portes qui s'ouvrent et se ferment, le réseau n'existerait pas, ou il s'étendrait à l'infini. S'il n'y avait pas les portes des souks, le réseau n'aurait jamais eu une délimitation spatiale. C'est cette caractéristique qui donne à chaque souk, dont les portes terminales sont cachées (comme toujours), son caractère adimensionnel de ligne jetée à travers l'espace de la ville. Cependant, en réalité le souk contient des éléments forts de fermeture : son périmètre muré, ses portes ; loin d'être projeté à l'infini, le souk est ouvert exclusivement à son intérieur. Nous pouvons l'assimiler à un enclos.

La maille complète abouti à un espace « de surface », exclu. La maille réduite limite l'espace « de surface » à un mur.

L'équivalence des résultats est évidente. Si son espace central, intérieur, est réduit à zéro, il nous donne la forme élémentaire de l'exclusion : le mur, justement. En même temps, la réduction à zéro ouvre la possibilité de relation entre les souks. Utilisons maintenant la symbolique de l'enclos. Nous pouvons ainsi voir que, par contraction, l'espace exclu devient le néant. Grâce à la symbolique de l'enclos, nous pouvons fournir cette formulation : quatre enclos⁴ mis en réseau délimitent, dans leur ensemble, un enclos qui exclue l'espace interne.

⁴ C'est-à-dire quatre souks (note de l'éditeur).

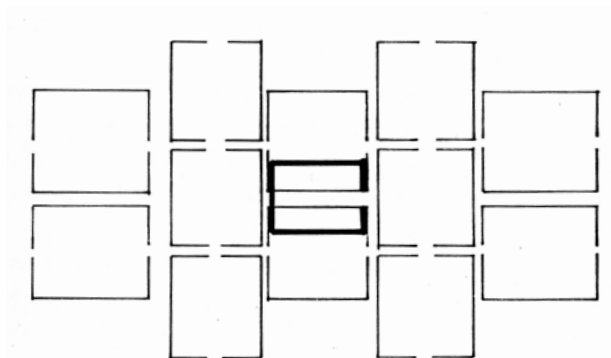


①

**Simplification
du maillage
de la ville**

②

**En simplifiant
au maximum
la configuration
de la ville, nous
arrivons à cette
formalisation**



Cet espace est en antinomie, donc en opposition, dans sa fonction, à l'organisme qui l'a généré. L'opposition se matérialise dans le périmètre sans issue. Pour ceux qui viennent de l'enclos intérieur, le souk est seulement un passage. A l'intérieur de l'enclos, le souk n'est que la clôture.

Tous les enclos sont mutuellement exclusifs. Cependant, il y en a certains qui, dans la mesure où ils contiennent une direction, établissent des relations homogènes et produisent le réseau.

Il y en a d'autres qui, ne contenant pas de direction, occupent la limite physique du réseau, à savoir le vide résultant, selon la modalité de l'exclusion.

Exclus du réseau, ils l'excluent mutuellement, et ils ne l'utilisent que pour sa fonction de passage qui a la forme du néant, à savoir de séparation.

En d'autres termes : pour l'enclos intérieur, le souk est un canal entre deux murs. Pour le souk, l'enclos intérieur est le mur qu'en délimite le côté.

A la base de la mise en place de l'espace urbain, nous trouvons donc un élément générateur : le réseau ; ainsi comme à la base de l'articulation élémentaire nous avons trouvé une autre formation originaire : l'enclos. Les deux ne se nient pas ; au contraire, leur homogénéité nous donne la preuve, à travers le discours urbain, de la configuration cohérente d'une culture. Nous pouvons désormais parler de 'discours urbain', parce que nous avons clarifié les articulations et les moyens, et nous avons obtenu des résultats significants. Il est important maintenant de préciser ce qui peut être compris dans ce que nous avons appelé « élément générateur » et « formation originaire ».

A travers ces pages, nous ne rangeons pas, mais découvrons l'ordre qui préside à la réalisation de l'espace urbain de cette ville arabe. La méthode que nous avons suivi avait

seulement une hypothèse modeste : que chaque résultat de l'activité humaine est placé dans le signifiant, et que ce qui est signifiant peut être déchiffré.

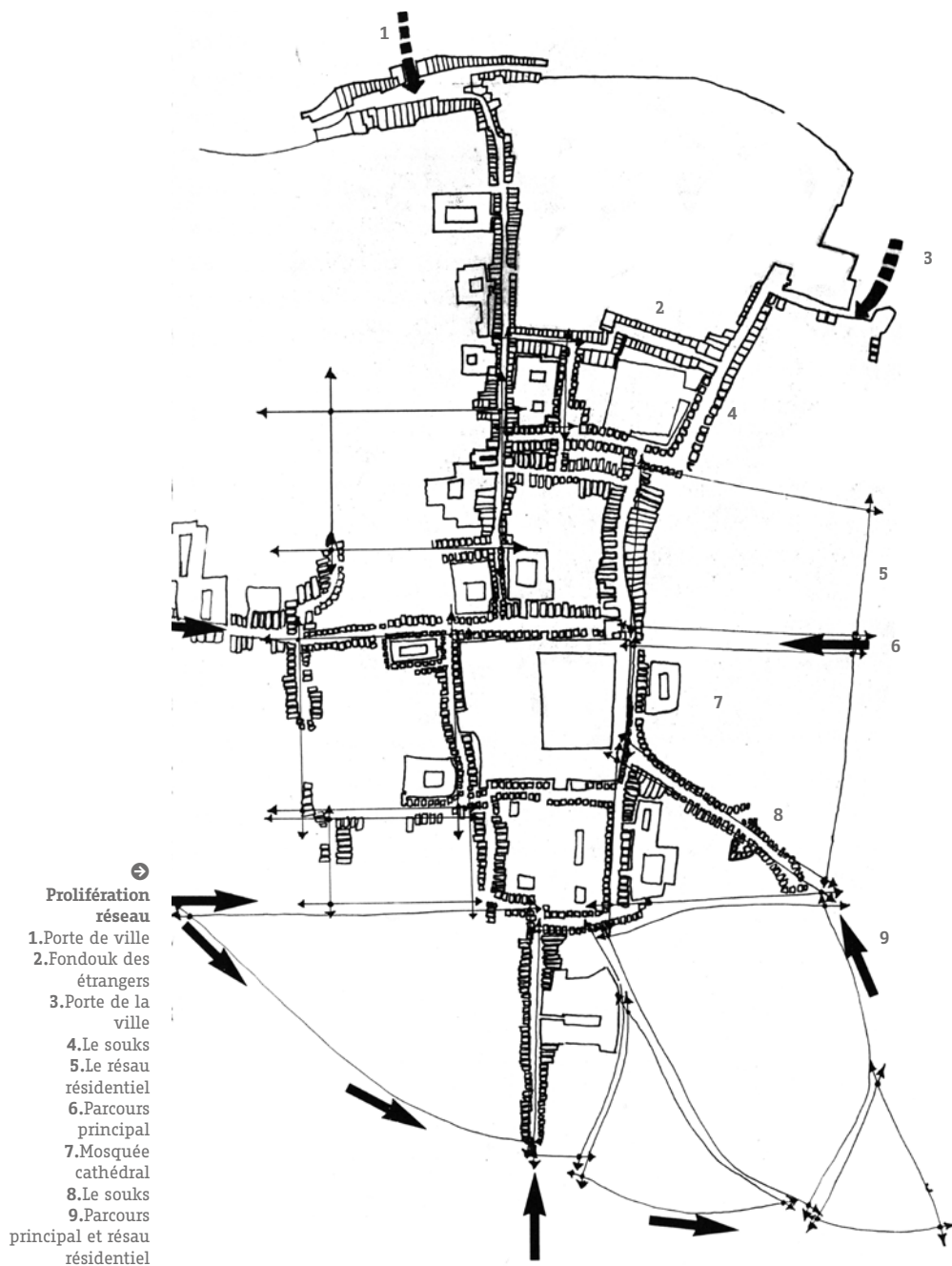
Une fois les éléments de la configuration urbaine trouvés et décrits, nous avons réalisé qu'ils sont juxtaposés les uns aux autres, ne suivant pas les règles d'un caractère aléatoire indéfini, mais la piste d'un tracé rigide défini. Nous ne savons pas (ou pas assez) interpréter le sens de cette seconde écriture ; mais nous entrevoyons qu'elle est sous-tendue à d'autres expressions de la culture l'ayant créé. Nous pouvons anticiper seulement cela, bien que la preuve ne peut être fournie que par d'autres études et d'autres disciplines. L'écriture dans le cadre du discours urbain est la même qui régit l'organisation sociale et qui préside à la pensée : c'est le mode de production culturelle d'une civilisation urbaine.

Si cela est vrai, nous nous servons d'un outil pour arriver à une compréhension de la vraie nature du bâti, de son niveau urbain. La production de l'espace est une fonction, sans aucun doute, des besoins des hommes ; mais elle est également une fonction de ses modèles culturels, de l'articulation de ses instruments et de ses institutions comme moyen d'existence d'une société. La coïncidence entre le mode de production et d'organisation de la société humaine n'est pas un concept arbitraire. Le mode de production de l'homme est le mode de production d'un ensemble qui comprend ses produits comme ses pensées. L'homme produit sa liberté et son esclavage, même quand il agit à travers la sphère de l'inconscient. Si, alors, la réalité dans laquelle l'homme vit est une réalité créée par l'homme lui-même (dans les modes de production qu'il a développés sur la planète), la mise en place du bâti trouve sa place dans la vie sociale, et son caractère d'élaboration collective.

Et s'il y a une élaboration collective, cela signifie qu'il y a adhésion à un but commun ou subi ; ou l'une ou l'autre chose. D'où la vraisemblance de la dimension sociale du bâti, de la représentativité de son mode de production.

Mais cette constatation nous amène à une autre réflexion. Ce niveau social, que nous avons approché et découvert, dans sa présence bâtie et dans sa distribution d'éléments de la ville, est l'expression des relations mutuelles entre l'activité et les membres du corps social, ainsi que le niveau politique de la culture, et son mode d'expression dans le bâti. De la même façon (tant que le bâti reste un mode d'existence de l'homme), le changement de l'organisation politique, dans ses modèles structurels, varie et adapte la configuration de la construction. Deux structures antithétiques de la civilisation ne peuvent pas coexister dans le même espace : ce serait nier l'identité entre le produit et le producteur de la culture.

Par conséquent, la mise en place d'une configuration culturelle spécifique est un acte politique ; c'est la définition d'un destin commun et collectif. Nous sommes arrivés à cette conclusion en étudiant une zone bâtie sur les modèles d'une culture lointaine dans le



temps et différente de la nôtre. La distance entre cette culture et la nôtre était telle que notre curiosité tirait son inspiration seulement à partir de la différence de l'image évoquée par un seul terme : ville.

Nous le verrons de suite : cette réalité que nous allons explorer est très différente de celle à laquelle notre culture nous a habitués. Par conséquent, si nous voulons utiliser le même terme (ville) pour décrire ces deux réalités si différentes, alors le sens que nous attribuons aux mots « société » et « politique » doit changer, afin de pouvoir étendre leur signification à des phénomènes qui sont le fruit d'une élaboration culturelle différente.

La prolifération du réseau

Au-delà du réseau des souks, les portes d'un autre réseau s'ouvrent. L'ensemble des structures bâties est réalisé sur ce thème de mise en réseau, à partir du système de communication général. Le dessin indiqué ici est une représentation schématique d'une première approximation, ou, si l'on veut, est l'une des images expliquant la configuration de la ville. Cette déclaration préliminaire était nécessaire pour encadrer immédiatement le positionnement des bâtiments dans la ville. De l'organisation routière aux logements (à travers l'étude de la morphologie des artères urbaines), nous aboutirons à la relation entre l'habitat et la ville. Mais, dans la lecture de ce dessin, il est important de noter comment des enclos compacts, séparés par des canaux, sont regroupés autour de la parcelle des souks. Les catégories « dedans » et « dehors » sont ici également prises en cause, avec le même système d'exploitation qui caractérise l'organisation du commerce.

La persistance d'un schéma opérationnel de ce type, nous intéresse en tant qu'expression d'une problématique qui apparaît de plus en plus comme le thème de fond de toute notre réflexion. Les catégories « dedans » et « dehors », « intérieur » et « extérieur » se manifestent de plus en plus comme la spatialisation des termes « inclusion » et « exclusion ». L'une des principales fonctions du bâtiment, conçu comme un espace organisé et structuré, a déjà fait sa première apparition dans le souk et dans la mosquée. Nous pouvons également anticiper que, à la manière de la division du travail de la société islamique, la place de l'homme dans la configuration de la construction urbaine et sociale a déjà fait son apparition lors de la naissance du souk. Le souk et la mosquée semblent épuiser une dimension collective ; celle qui préside aux échanges de toutes sortes : marchandises, informations, protection, notions. Le souk est un monde uniquement viril et interdit à la femme, qui n'apparaît jamais.

Au schéma de l'espace, que nous avons retracé dans une configuration problématique, manque donc le côté qui éclaire les moyens de subsistance sociale de la communauté urbaine ; il manque le schéma de l'espace qui abrite le chemin de la perpétuation de la com-

munauté selon des liens de solidarité. Une fois la sphère du public atteinte, nous devons trouver sa couche, reliée à des liens de parenté et à leur élargissement, sans lesquels la société n'a pas lieu.

Et pour nous, le problème se pose en termes d'étude de l'habitat. L'habitat, jusqu'à présent, est resté secret à nos yeux. Certaines choses nous sont obscures : sa progressive connexion au cœur de la ville, ou bien, son éloignement, ainsi que la dialectique entre ces deux mouvements. Mais nous allons voir que la dimension collective pénètre jusqu'à l'habitat, apparemment absent, dans certaines des significations associées aux modalités de production de la société (plus précisément au clientélisme).

Premier schéma global

Dans notre recherche, nous avons fourni seulement quelque particule élémentaire de la ville. Ce choix a été fait car nous ne voulions pas démarrer l'analyse à partir d'une définition globale du bâti, mais l'atteindre grâce à l'enquête. Nous ne voulions pas chevaucher des concepts familiers à une réalité éloignée de celle que nous connaissons. Nous avons laissé nous guider par la réflexion sur les choses, celle qui nous a suggéré la méthode d'approche aux choses découvertes au fur et à mesure. Mais maintenant, en faisant avancer la réflexion sur le même schéma de la découverte de la réalité, nous pouvons tracer l'image qui traduit notre première découverte : dans l'espace de cet Islam existe un nœud dense du système territorial où la fonction de l'échange et la densité de population coagulent sous le signe d'une solidarité sociale, dans les modalités d'une norme commune basée sur la proximité spatiale.

Cette première densification se montre comme la mise en place d'un nœud de services commerciaux et culturels qui sont au carrefour des routes traversant le territoire.

Ce nœud est configuré (par le biais de l'arsenal et du port) avec deux fonctions de base : d'une part, la production et l'échange, d'autre part, la connexion avec les réalités économiques et culturelles. Mais à côté de ces deux fonctions, une autre fonction, jusqu'à présent ignorée, apparaît. Le souk (lieu du commerce des biens et, à travers la mosquée, des idées et des normes) se trouve dans l'ombre d'une citadelle fortifiée. A aucun moment dans la ville, jusqu'à présent, nous avons vu les signes du pouvoir civil ou militaire.

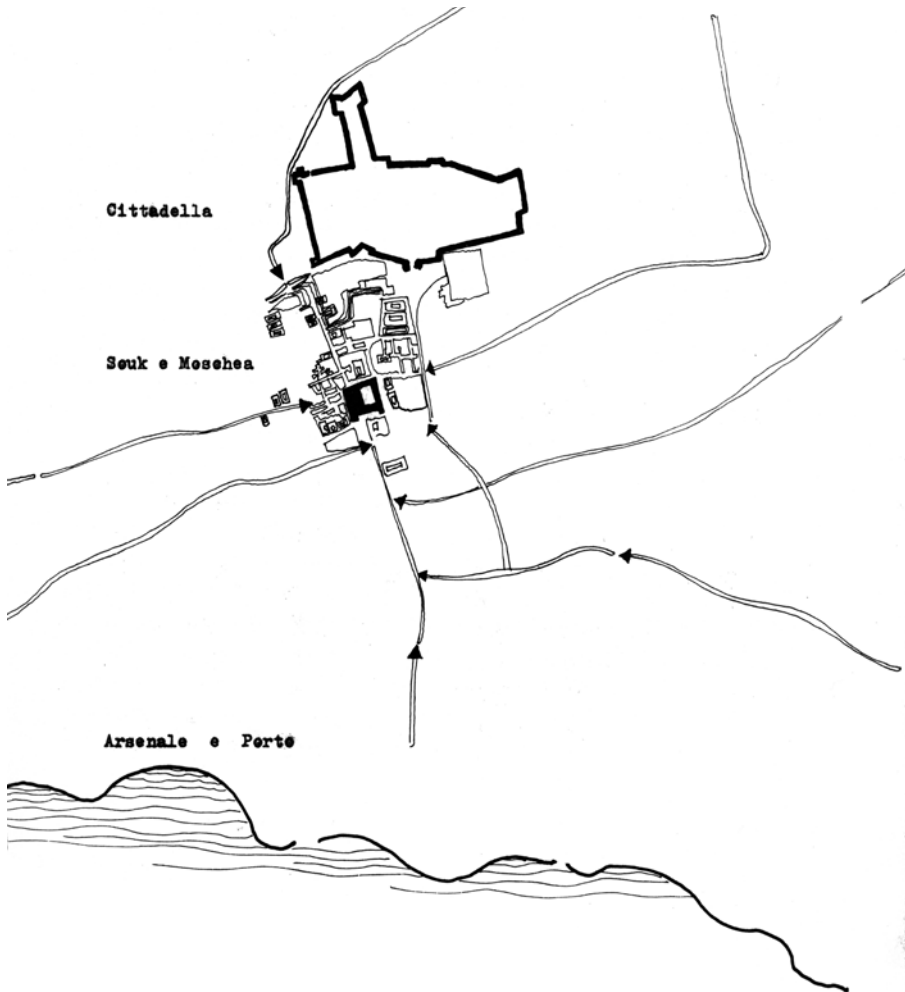
Les signes du pouvoir civil et militaire semblent concentrés dans ce périmètre strictement défini, derrière la ville de marché : on peut dire du « nœud marchand ».

Citadelle, souk-mosquée et artères de circulation, ce sont les marques distinctives de tous les nœuds locaux de ce genre. Nous reviendrons en suite sur la signification de ce schéma, qui nous parle déjà de la protection et de la division du travail, et qui com-

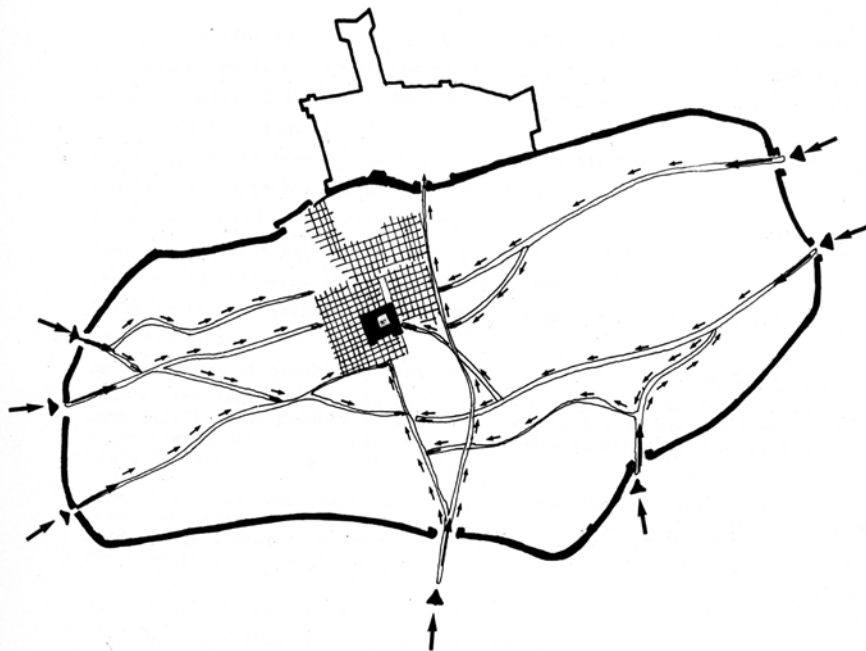
menne à nous éclairer davantage sur le modèle culturel que nous allons configurer au fur et à mesure.

Nous sommes maintenant intéressés à compléter l'image de la réalité que nous analysons, sur les traces de notre méthode.

Le souk, en se révélant, a clairement indiqué que sa fonction ne s'arrête pas à l'échange commercial : il est également protecteur de quelque chose qui l'entoure. Pour connaître



➡
L'enceinte
et les parcours



cet amalgame, nous continuons cette fois en partant du général. Nous allons essayer de savoir si, dans le chaos apparent de l'espace non-commercial, un ordre mondial qui peut être étudié se cache.

Parvenus, grâce à la lecture du souk, à une première occasion d'examiner la totalité du bâti comme un ensemble structuré, nous pouvons tenter la lecture de l'espace de notre enquête. Ce dernier est défini dans l'espace naturel par une enceinte : cette enceinte est percée de portes. Nous l'appellerons ville, cette configuration bien particulière ; mais ce sera une expression à vérifier, à rectifier peut-être. Cette ville est donc, avant tout, un enclos. Elle contient, elle exclut, comme le souk qui lui appartient.

D'autre part, les portes insérées dans l'enceinte donnent la possibilité d'entrer ; à l'exclusion, à l'interdit (en arabe : *Haram*) suit un accord, ce qui n'est pas acceptation, mais *consensus sous conditionem*, semi-interdit (terme arabe : *makruh*). De l'intérieur des murs de la ville, l'espace extérieur est considéré comme un point de comparaison, comme autre-que-soi, et donc d'une certaine façon hostile : *Haram*. L'intérieur de l'enceinte est vu comme un espace protégé, une norme établie, l'ordre près de la vérité : l'endroit prescrit pour l'exercice de la vie (« prescrit », terme arabe : *Halal*). *Halal* et *Haram* sont

deux catégories liées à l'espace d'où on observe. Chacun d'entre nous est, en lui-même, *Halal* et *Haram*.

Donc, ce n'est pas une véritable exclusion, mais une délimitation des statuts : cela peut aussi indiquer l'incompatibilité entre les deux modes de vie, mais, dans d'autres domaines, peut signifier seulement « respect ».

Toutefois, dans la lecture du bâti, notre modèle spatial devient plus riche et complexe. Nous avons un cœur là où nous avons défini un nœud : le souk-mosquée. Un cœur, parce que l'enceinte externe l'implique dans son intérieur, ce qui produit une contradiction dans la relation avec l'extérieur *Haram*, à travers l'intérieur qui l'entoure.

Il faut être en mesure d'accéder à ce cœur depuis chaque porte de l'enceinte. Voyons comment cela se passe.

Depuis chaque porte commence un chemin direct vers le réseau du souk. Sa direction est approximative, susceptible de changement, souvent compliquée par l'implantation de nouveaux sentiers. Seulement si on la parcourt, elle se manifeste dans sa fonction de liaison. Elle ne fournit qu'une image de pénétration.

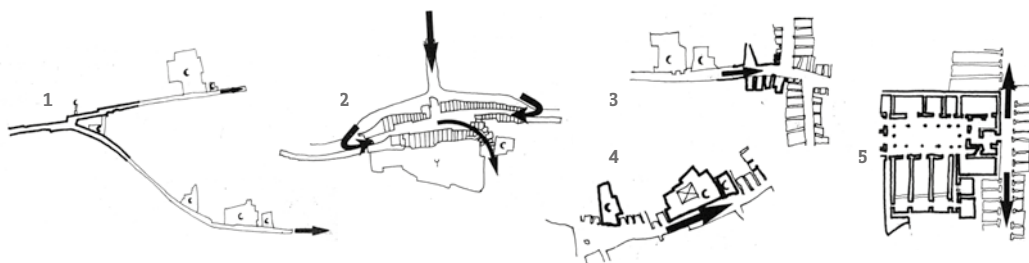
Parmi les mille venelles qu'y trouvent leur confluence, une branche mérite une attention particulière : elle conduit à un autre chemin, de la porte au centre. Toutes les autres se perdent dans la masse de bâtiments, où parfois elles s'enlisent.

Donc, ce n'est pas le seul canal de transit qui nous conduit à définir le parcours principal ; c'est plutôt sa configuration en Y (la fourche), qui le distingue de tous les autres, et qui définit complètement sa fonction de chemin-passage : de la porte au centre-ville, d'un point de la ville à l'autre, à travers un autre parcours principal.

En examinant la configuration de la ville, nous pouvons voir la présence de certains éléments caractéristiques, que nous appelons « attributs » : la porte, le grand fondouk d'une corporation, la cellule d'un saint homme, les sanctuaires secondaires (tombes, cimetières, cellules de prédication, lieux de prière, cénotaphes de saints appartenant même à des régions éloignées) dans un collier épais, plein de venelles, où le sacré s'accumule : enfin, nous trouvons la sortie dans le réseau du souk, avec la grande porte en bois qui limite l'accès dans les heures de nuit.

Entre deux parcours principaux, c'est-à-dire entre deux Y du système routier principal (défini comme intermédiaire porte-souk-porte), les parcours secondaires se ramifient. Cela empêche de lire l'organisation des chemins et le caractère bivalent des Y. Si nous abandonnons le préjugé de la connexion linéaire des routes et analysons la fonction de « connexion », alors le schéma des chemins devient plus clair.

A travers le réseau du souk, les parcours qui s'y dirigent se lient entre eux, formant d'autres



①

Les attributs du parcours principal nous indiquent un nouvel organisme de la ville

1. la fourche ; 2. la porte de la ville ; 3. l'entrée au souk ; 4. les sanctuaires ; 5. le fondouk

➔

Parcours principal

La porte de la ville

Systèmes résidentiels fermés à base dynastique placés sur le parcours principal

Maisons de bord d'un parcours secondaire : naissance du réseau

Le sanctuaire

Le Souk

Le parcours principal est une bande autonome qui va de la porte de la ville à la mosquée. Il est muni des équipements que la ville offre à ses clients : les magasins, les sanctuaires

Maisons de bord

d'un parcours principal

l'organisation en série se répète dans l'organisation résidentielle à caractère clientéliste. Les clients, qui ne relèvent pas de la structure familiale, font partie d'un « extérieur » qui ne pénètre pas à l'intérieur du système de logements dynastiques, mais le protège en le cachant. Système dynastique greffé sur les maisons de bord

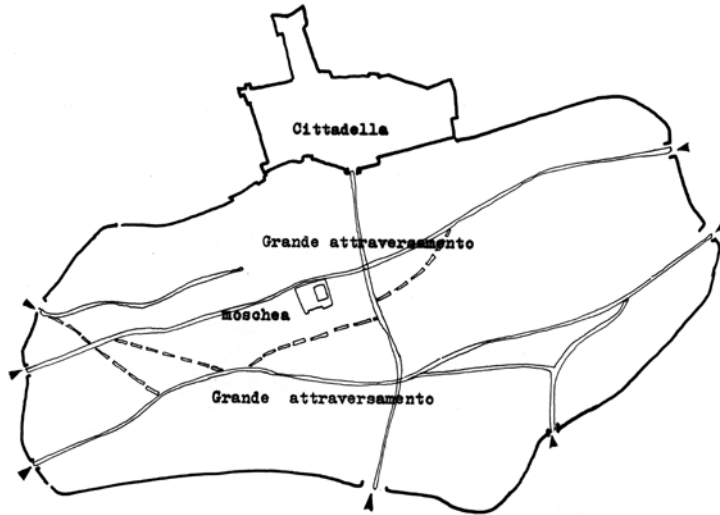
La série de maisons s'arrête en correspondance de l'accès au réseau des souks. La démarcation est parfois encore marquée par une porte. De cette façon, le réseau du souk est conçu comme une dotation à fonctionnement autonome par rapport au réseau des logements

Grande Mosquée

DÉPART

ARRIVÉE





traversées de la ville. Pour le citoyen de l'Islam, ces traversées sont un simple fait symbolique et fonctionnel : un fait plus proche d'une spéculation abstraite sur la jonction de deux néants⁵, que d'un problème réel de l'espace.

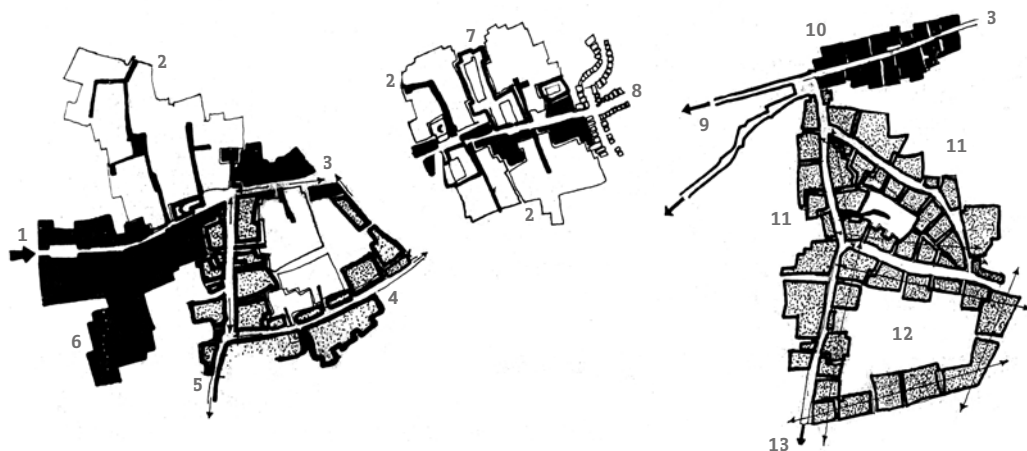
Le milieu urbain est certainement centripète. Son centre ne se limite pas à la cour de la mosquée ou au réseau des souks. Chaque cœur de ces nombreux enclos est un de ses centres, et en quelque sorte, le même centre.

Pour le citoyen, le parcours principal part du souk et arrive à la porte, et vice-versa. Tout le reste est sans hiérarchie. Seule la fonction du sacré tire profit du développement de deux troncs contigus de parcours principaux, pour connecter, à travers les sanctuaires mineurs, deux ou plusieurs sanctuaires plus grands.

Une fois défini le parcours principal à travers ses attributs, nous pouvons maintenant l'analyser dans sa configuration globale, comme un organisme faisant partie de l'univers urbain. Nous verrons ainsi qu'il nous ramène au réseau, protagoniste de l'ordre urbain.

Les parcours principaux et secondaires ont cependant une caractéristique commune. Dans les deux cas, on observe de façon distribuée, le long des marges, une série d'éléments définissant le périmètre du chemin. Avec cette disposition en série d'éléments, nous reconnaissons la structure du souk, tout en notant qu'il s'agit ici d'une série d'éléments fermés. Nous l'apercevons seulement par la présence, dans le mur, du dessin des portes.

⁵ Ce concept peut être vu comme l'union entre un point de départ et un point d'arrivée (note de l'éditeur).



⬆ Si nous parcourons un périmètre fermé par des sentiers, nous percevrons seulement une série fermée de portes. Si ce chemin a comme côté une branche de parcours principal, nous nous trouverons facilement à traverser deux fois les portes s'ouvrant sur lui, donnant accès aux trois autres côtés.

Au-delà des portes qui ouvrent sur chaque parcours, nous trouvons finalement un premier type de résidence. Généralement ni grande ni petite, elle est présente tout le long du périmètre avec peu de changement typologique. Cet ensemble de logements n'épuise pas la surface délimitée par les quatre chemins : il s'agit seulement d'un autre enclos. Dans son intérieur, cet enclos garde un organisme plus complexe : un ensemble de résidences organisé autour d'un lieu commun.

Cet organisme est la résidence de la dynastie de la ville. Il révèle, par sa position et par sa situation, une analogie inévitable avec ceux qui occupent les mailles « exclues » du souk. La résidence de la dynastie citoyenne a une grande maison, entourée par d'autres (généralement moins étendues), dépendantes et connectées à elle. Ces maisons (ce sont des dispositifs que nous allons décrire par la suite) sont ouvertes sur une impasse, fermée par une porte, qui se jette dans le parcours le plus proche.

Nous constatons, par conséquent, que la structure du réseau est également dans l'organisation de l'espace résidentiel. Ici, nous observons que le dispositif de dérogation et de protection agit comme un opérateur de distinction de la richesse. Dans le souk cette disposition sert à isoler réciproquement les fonctions incompatibles.

Les maisons disposées le long du bord des chemins sont occupées par des clients. Elles peuvent constituer aussi le patrimoine immobilier urbain de la dynastie. Elles repré-

Articulation du parcours et développement du réseau

1. La porte de la ville
2. Système de logements dynastiques
3. Parcours principal
4. Réseau résidentiel
5. Parcours secondaire
6. Série de maisons et noyau
7. Fondouk
8. Entrée du souk
9. Fourche
10. Maison de bord
11. Trame des parcours secondaires
12. Noyau interne
13. Parcours secondaire de liaison

sentent le revenu urbain, qui intègre celui rural (fourni par les terres appartenant à la famille). Socialement, elles mettent en évidence la dépendance d'une partie de la population urbaine par certains noyaux dynastiques, qui sont les patrons de la production. En ce qui concerne le statut, ces maisons manifestent la division symbolique et hiérarchique exprimée dans l'organisation de la ville.

Les catégories « intérieur » et « extérieur » président l'articulation d'un symbolisme construit par les statuts des groupes humains, de leur organisation économique, de leur configuration sociale.

La ville existe pour décrire et activer une fonction qui a son articulation dans la norme civile ; et puisqu'elle est fixée par le Livre et par la tradition, à son niveau symbolique la ville est l'expression, dans la langue construite, de l'état de l'existence de l'Islam.

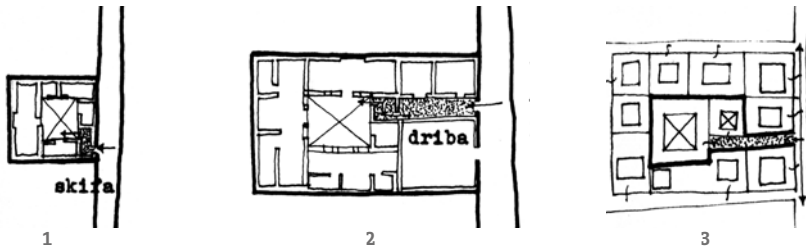
Le dualisme *Halal-Haram* se montre ici, au niveau de la résidence, comme distinction de statuts : l'inférieur est à l'extérieur, le supérieur à l'intérieur.

L'accès au logement dynastique, vu comme une catégorie de la pensée permettant de créer un lien entre deux statuts opposés (et donc entre deux ordres exclusifs de l'espace), il sera plus clair lorsque nous aborderons l'analyse détaillée de l'habitation. Mais nous pouvons déjà voir que l'entrée dans l'impasse suppose le potentiel moins négatif, ou neutre, que la pensée arabe exprime avec les termes *makruh* ou *mubah*. Et cela inévitablement, puisque la distinction entre les revenus et les statuts passe par la répartition des tâches dans la production urbaine, ce qui est un critère de relation, non pas d'isolement.

Nous avons étudié le réseau dans le cas du souk. Nous allons maintenant l'étudier dans le cas des séries de maisons.

Si l'on prend en considération l'élément de base, la maison, il faut vérifier tout d'abord son rapport avec l'espace du parcours, qui lui est contigu, où elle s'ouvre et se ferme. Nous remarquons aisément que trois phénomènes se manifestent :

1. La maison a un caractère très modeste. Elle s'ouvre sur la rue à travers une chicane (*skifa*).
2. La maison est reliée, à travers une *skifa*, à un vestibule (*driba*) ouvrant sur le parcours.
3. La maison est protégée par une série de maisons et on peut la rejoindre grâce à un che-





a. *skifa*,
impasse,
chemin
b. *skifa*,
driba,
impasse,
chemin

page suivante

1. maison
à *skifa*
2. maison
à *driba* et
skifa
3. schéma
réalisé en
assimilant
la maison à
un élément
discret

min fermé de l'extérieur par une porte (impasse). Sa caractéristique : elle n'est jamais la seule à être accessible par l'impasse.

Le troisième cas propose deux alternatives déjà connues :

- a. la maison ouvre sur l'impasse par une *skifa*.
- b. la maison ouvre sur l'impasse par une *driba* juxtaposée à une *skifa*.

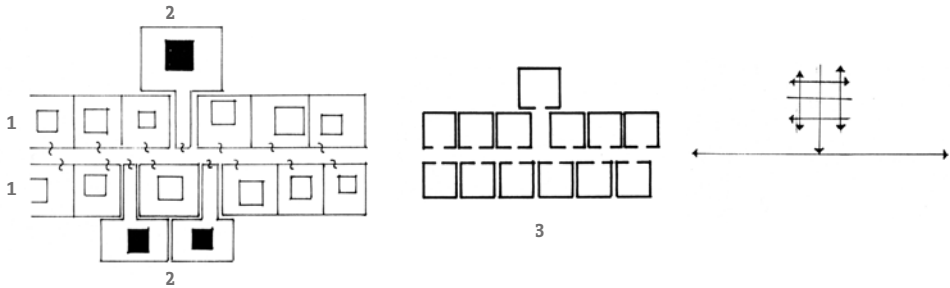
On se trouve visiblement devant une série croissante d'éloignement, obtenue par des moyens très précis :

- 1. le mur de périmètre ; 2. le mur et la *skifa* ; 3. le mur, la *skifa*, la *driba* ; 4. le mur, la *skifa* et l'impasse ; 5. le mur, la *skifa*, la *driba* et l'impasse.

La série de dispositifs d'éloignement et leur succession s'intègrent parfaitement dans la dialectique interne/externe, ou *Haram/Halal* que nous avons déjà mentionnée. La médiation entre les deux termes opposés du système dialectique est faite dans le domaine de l'espace bâti, par ces configurations de transit de l'extérieur vers l'intérieur.

La juxtaposition d'éléments de type 1 constitue précisément la série de maisons qui nous ont permis d'identifier la configuration réelle des parcours, et notamment des parcours principaux. Donc, nous sommes revenus à la définition de « rangée de maison ». Cette dernière est une série linéaire double organisée le long du chemin. Si nous assimilons pour un moment la maison à un élément discret, le schéma devient : une série double d'enclos organisés selon une directrice linéaire. Nous retrouvons là la même formalisation que celle utilisée pour le souk.

Voilà comme l'analyse du bâti propose à nouveau la dialectique entre les deux dispositifs sur la base desquels sa configuration globale s'articule. La maison à *driba* propose l'ajout d'une opération de réseau à l'intérieur de la série linéaire. Les deux schémas ne peuvent pas exister l'un sans l'autre, parce que l'un est la condition de l'existence de l'autre. Nous savons que, en termes de mode de production, cela correspond à une relation primordiale entre le propriétaire des moyens de production et ses subordon-



nés. Nous savons aussi que, sur le plan des relations sociales, il y a une relation profonde entre la marge et le centre, et entre la dynastie et la clientèle. La dialectique fondamentale, qui semble être de plus en plus à la base de la création de l'espace urbain, nous fournit l'opération unique par laquelle la tendance générale de la pensée a été traduite. Il s'agit de l'articulation des modèles à travers lesquels ce système a été en mesure d'exister dans la construction d'une réalité collective.

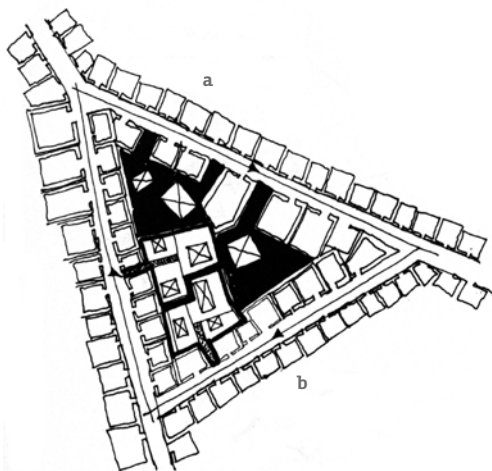
Les rangées de maisons, comme les souks, s'articulent sur une directrice linéaire. Elles peuvent donc entrer en relation les unes avec les autres, en établissant un réseau sur le sol, une autre dialectique dans l'espace. Nous savons déjà que la trame des rangées implique nécessairement un maillage vide. Nous savons que la dimension linéaire, quand elle cherche à établir un système de relations, chevauche un schéma d'invasion du plan qui est à directrice réticulaire. Nous savons aussi que cette directrice réticulaire existe pour établir la distinction dedans/dehors, qui est sa façon d'agir sur l'espace.

La maison à *driba* est un premier opérateur dialectique. Elle fait toujours partie de la rangée de maisons, tout en absorbant tout ce qui reste libre derrière elle. Mais en sortant de la mention « maison à *driba* », et en analysant sa typologie correspondante, nous pouvons voir comment la *driba* contient la possibilité de devenir un vrai éloignement de la rangée. Ainsi, c'est seulement sa typologie de fermeture qui la distingue de la ruelle/impasse.

Les médiations dialectiques entre les organismes sont souvent très subtiles. Nous avons vu la série progressive de dispositifs d'entrée ; cela n'empêche pas que l'opposition fondamentale soit placée sur le plan plus large. Ce plan, qui est celui de l'ensemble des maisons, peut être ainsi défini : la composition des séries linéaires orthogonales et non orthogonales génère le réseau.

L'espace intérieur, exclu, génère l'impasse comme médiation vers le chemin extérieur. Comme la *driba*, l'impasse joue le rôle d'exclusion et d'acceptation. En tant qu'alternative au système dialectique des organismes linéaires, l'impasse devient le générateur du réseau

➔
a. Série de
maisons
à *driba*
b. maison
d'impasse



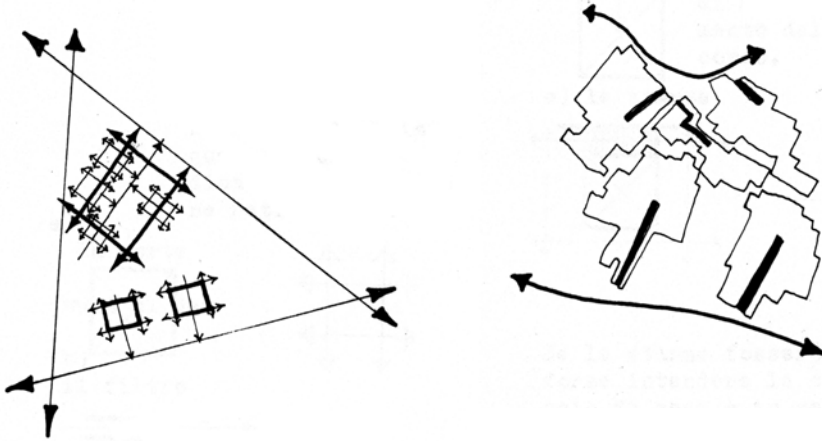
qui tend à envahir toute la surface laissée vacante par les séries de maisons. Les maisons à *driba*, dont nous avons vu le poids ambigu dans la dialectique, occupent l'espace restant entre les systèmes d'impasse et les séries de maisons.

Nous avons déjà parlé d'un schéma dynastique qui régit le système de ruelles et impasses. Le noyau qu'en découle est défini comme le siège d'un groupement humain autonome par rapport à tous les autres. Sans nier la possibilité que, à l'origine, la contiguïté des différents noyaux de ruelles ait couvert une fonction de concentration de groupes ethniques homogènes, le fait demeure qu'en termes de configuration urbaine ceux-ci n'ont donné lieu à aucune structure collective.

Les murs qui entourent les noyaux des impasses sont les limites des répartitions imperméables de l'espace et de la société ; il devient donc impossible de lire la ville à travers l'une des catégories d'interprétation de la ville médiévale occidentale : le quartier, c'est-à-dire l'élément qui implique une dialectique entre la dimension collective et familiale. Même la distinction ethnique ne vient pas affecter le plan de la ville. D'abord, parce que les immigrés islamiques ou islamisés doivent bénéficier des mêmes modèles de vie des citoyens (la norme étant la politique d'assimilation) ; deuxièmement, parce que les non islamisés (Israélites) sont insérés en tant que locataires de maisons ou utilisateurs des terres déjà organisées dans le schéma que nous avons montré.

Si les maisons des Israélites ont une typologie légèrement différente (absence de *skifa*), cela ne pèse pas sur la configuration globale. La configuration générale reste la même, même dans leur quartier.

D'autre part, la structure du ghetto n'a pas eu à se manifester ici avec la violence spatiale



d'une frontière massive à travers un mur. En fait, les structures de l'impasse et de l'enclos se prêtent à un raidissement dialectique qui exclut toute possibilité de médiation. Une impasse correspond très bien à l'état de siège ou de quarantaine.

Ainsi, en ce qui concerne l'habitat, nous pouvons trouver la même fonction urbaine déjà proposée dans le souk. Ce qui est dominant, qui est en quelque sorte la manifestation de la ville, est caché par un enclos dans un système de délimitations ultérieures. La ville est également perçue, à l'intérieur, comme opposition à la non-ville extérieure. Elle reproduit, dans son intérieur, un certain nombre de défenses qui reflètent un certain nombre de distinctions. Le système linéaire, qui est le seul accessible directement, est un canal de service articulé selon un motif réticulaire, ce qui est en fait un système de chicanes et de murailles. Les services ont un rayonnement spatial, ils établissent le rapport, déterminé par les citoyens, avec les terrains afférents : ils donnent lieu au souk.

Les services font référence à l'organisation du système de clientèle : ils donnent lieu au réseau résidentiel marginal.

L'espace urbain est entièrement fondé sur cette répartition des tâches qui représente le mode de production, et sa configuration à travers la société. Le réseau de plus en plus marginal des transits organise tout ce qui a une finalité universellement partagée. Il s'agit de la survie des généalogies qui ont donné lieu à la ville, s'identifiant avec la seule possibilité de l'existence de la Norme : la norme d'une communauté qui la suit en l'administrant, et d'un pouvoir qui l'assume en la protégeant. L'agglomération des systèmes dynastiques autour et à l'intérieur de leur systèmes de survie physique et économique, se traduit par une configuration spatiale qui ressemble à la ville occidentale, mais qui conserve, profondément inci-

sée, l'image du campement. La prévalence des schémas familiaux sur toute définition sociale plus large, fait de la ville un lieu de la concomitance, obtenue à travers un pacte qui lui donne du sens ; l'identification mutuelle, dans la foi et dans l'espace, lui donne la possibilité de prendre la forme de la vie.

Maintenant, nous allons analyser de manière plus profonde l'articulation spatiale, c'est-à-dire du niveau qui héberge la perpétuation des généalogies : la maison de la famille.

Les organismes complexes : la genèse de la maison

Dans l'analyse initiale des formes opératoires à travers lesquelles l'organisation de l'espace est structurée, nous avons indiqué la maison, et les organisations connexes, comme éléments de la mise en réseau autour de l'élément-cour.

a. la cour, *wust el dar*

Autrement dit, c'est à partir de la cour (terme arabe : *wust el dar* = centre de la maison, mais aussi : centre du groupe familial) que l'opération de mise en réseau commence.

b. le filtre : degré d'éloignement par rapport au chemin

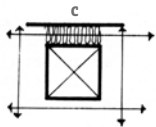
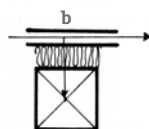
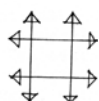
Approuvé ce schéma, un autre attribut-contrainte se pose : le degré d'éloignement par rapport au chemin : le mur ; la *skifa* ; les services.

c. les pièces

On institue ensuite une nouvelle mise en réseau d'espaces élémentaires ; on obtient donc l'espace occupé par une communauté humaine élémentaire.

Si les pièces étaient réellement des cellules élémentaires, on pourrait considérer la cour comme le résultat de la mise en réseau. Mais, en réalité, elle est un élément discret indispensable, qui résume, comme nous le verrons, l'ensemble de la dialectique de l'espace. D'autre part, si nous examinons la pièce type, qui exerce son influence sur toutes les pièces de la ville, et qui constitue le prototype de l'espace intérieur habité, nous pouvons la réduire à une série d'opérations exercées sur la vraie cellule élémentaire : l'enclos.

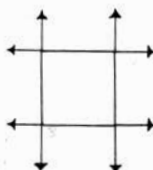
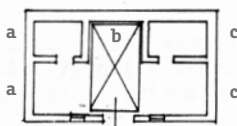
L'analyse de la distribution interne nous aide à comprendre sa configuration, qui est celle d'un ensemble de cellules à affectation différenciée : le lieu du lit, le lieu de la vie collective.

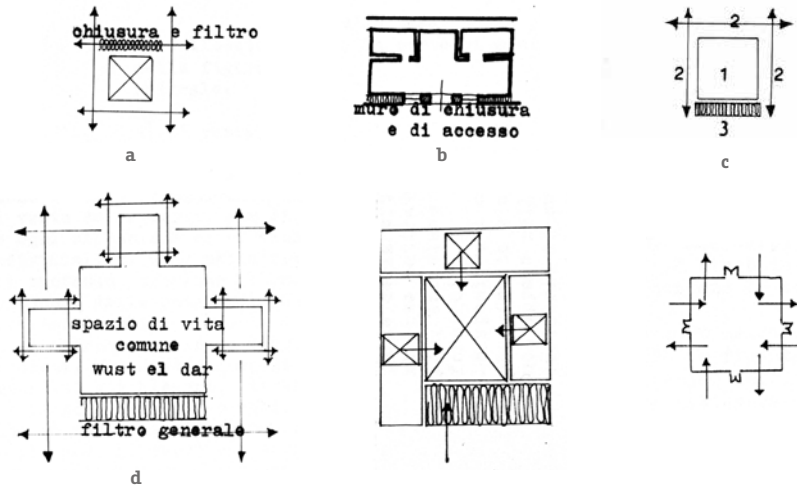


a. le cour
b. le filtre
c. les pièces



a. lit
b. lieu de la
vie collective
c. lit (lieu du)





ⓐ a. Fermeture et filtre ; b. Mur de fermeture et de passage ; c. Formalisation de la pièce : 1 centre commun, 2 mise en réseau, 3 filtre et passage ; d. lieu de la vie collective, *wust el dar*, filtre général.

La pièce est déjà une mise en réseau autour d'un espace central, lieu de réunion des éléments d'un groupe. Elle est donc décomposable en éléments de base de toute la configuration urbaine : les cellules polyvalentes et l'espace central. Cette continuité des moyens, des schémas et des intentions, imprègne en effet toute la ville, à partir de sa configuration globale jusqu'aux premiers organismes qui la composent.

La pièce même se présente comme un logement. Elle résulte des mêmes opérations qui génèrent la maison. Cette dernière est donc l'articulation d'un organisme composé à partir d'organismes simples, et non pas d'éléments discrets. En comparant les schémas de la maison et de la pièce, nous apercevons mieux les éléments communs et l'analogie de la configuration. Dans le cas de la pièce, le dispositif de fermeture (filtre) est extrêmement réduit. Il a surtout la valeur de passage, à travers lequel deux réseaux rentrent en contact. A partir des données recueillies, nous pouvons fournir ce schéma d'interprétation globale : les enclos élémentaires communiquent entre eux tout en pouvant s'exclure réciproquement par le moyen d'une porte.

La mise en réseau de cellules élémentaires autour des enclos de la vie en commun institue de quelque sorte un barrage ultérieur où nous trouvons appliqué le répertoire habituel des systèmes de fermeture et de filtre aux marges d'un enclos. A son tour, ce système d'enclos dérivé de leur mise en réseau, fait des pièces un barrage autour d'un espace de relations plus vastes : entre sous-groupes familiaux.

A son tour, le lien de vie en commun (*wust el dar*) se présente à soi-même comme une enceinte, au-delà de laquelle se développe un degré supplémentaire de réserve. Le *wust el dar* (la cour centrale) est ainsi le lieu ambivalent de la réunion (de la famille entière) et de l'exclusion (des sous-groupes familiaux). Au-delà de son périmètre, le système des barrages se déroule à l'infini sur toute la surface de la ville, s'apaisant seulement aux bords de l'enclos majeur : l'enceinte.

Placée dans le cœur de la maison, la cour est l'extrême barrage pour l'étranger, et le premier pour l'habitant. La cour protège les pièces, mais celles-ci créent autour d'elle une barrière de protection. La cour donne l'accès aux pièces, mais celles-ci la ferment. Les pièces convergent dans la cour, mais la cour peut les isoler les unes des autres. A travers les portes, la dialectique « intérieur »/« extérieur » se montre à son plus haut degré d'intensité.

Placée au cœur même de la maison, à l'intérieur le plus profond et caché du schéma de la ville, la cour révèle sa contradiction naturelle.

La cour est vide

Elle est donc le lieu de l'exclusion ; et sous cette forme elle sépare les pièces-logement, les isole les une des autres. Elle est un enclos fermé par des portes, enserré dans une enceinte faite d'enclos impénétrables (les pièces) inséré dans un enclos de murs fourni d'un filtre (*skifa*, services) donnant sur un enclos ultérieur (parcours, impasse, *driba*).

Ses fronts sont les seuls fronts « extérieurs » de toute construction urbaine. Au sein même de la maison, chaque front s'affirme comme un édifice, réclamant son individualité. Comme dans la ville médiévale européenne, au plus profond de son cœur, nous trouvons le vide de la place, ainsi dans la Médina de Tunis, au cœur de la maison, dans le noyau le plus interne qui soit, nous trouvons la première - et la seule - affirmation d'un espace où les choses s'affrontent les unes aux autres, dans un rapport différent de l'imbrication des enclos.

Une distinction s'impose. Dans la place européenne, c'est le principe d'équilibre (politique, social, institutionnel) qui relie les éléments disparates qui l'habitent et la représentent. Cet équilibre est obtenu grâce à la confrontation avec l'espace de l'assemblée. Dans la place, le vide qui permet aux simulacres de la Polis de paraître (mais qui sans les statues ne seraient que l'absence pure), développe une dialectique entre la société et la culture qu'elle s'est donnée, ou qu'elle a subie. Tandis que la cour de la maison arabe assume le vide à un niveau plus restreint : celui du groupe familial. Dans la cour, la comparaison ne sort pas des limites de la généalogie sans toucher le niveau politique.

Cependant, au terme du long voyage qui nous a conduit de la porte de la ville à la cour de la maison, à travers la pénétration graduelle dans des espaces toujours plus enfermés, toujours clos, nous parvenons à découvrir ce que même pas la mosquée n'aurait été en mesure de nous fournir.

L'espace d'affrontement n'est pas la cour de la mosquée, n'est pas la salle de prière, n'est pas le réseau. Il est ici, dans le plein air minuscule où s'affrontent trois résidences d'un même groupe, où les liens de parenté jouent un rôle analogue à ceux de l'ordre social en Europe. C'est ainsi que la maison semble se poser comme l'élément qui permet de passer de l'individu au groupement social élémentaire. Ce groupement social appartient à l'ordre familial : en sortant de la maison, l'impasse semble nous représenter le passage à l'ordre de la clientèle ou de la dynastie : en sortant de l'impasse, le réseau ordonné aux marges des chemins semble nous parler de la hiérarchie sociale.

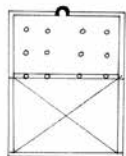
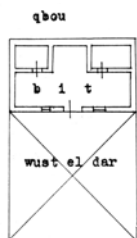
Si c'est ainsi, la norme et la rigueur s'expriment dans ce schéma avec une intensité sans égal ailleurs, sans dérogation. Et l'espace extérieur, qui est celui de l'affrontement, se trouve au cœur même des opérations d'exclusion.

Il semble donc possible, sans aller au-delà des limites de notre recherche, de penser que l'accès à la solidarité sociale sera résolu dans l'assimilation à une généalogie, réelle ou mythique. Il semble possible que l'appartenance à la ville passe par une initiation qui correspondrait au positionnement de l'étranger dans la structure fondamentale de la famille urbaine.

La cour est pleine

Puisqu'elle est le lieu de convergence de la vie des sous-groupes familiaux. Si elle exclut, à travers ses murs, les pièces-logement, elle est bien forcée de les réunir, car ses murs ne sont pas qu'à elle. Par leurs portes, par leurs fenêtres, ce qui se retranche à l'intérieur des pièces déferle dans la cour, l'engage dans un système de rapports qui doit bien exister pour que la société existe. Au moment même où cette réunion se fait, qu'est-ce donc le barrage qui cesse d'exister ? Rien que celui qui est fourni par l'ambiguïté de la cour, par sa capacité d'union et de séparation, qui n'est pas extensible, qui n'est qu'à elle, et qui en définit les limites d'existence. Rien ne sort de cet enclos.

A quoi donc fait référence la multitude de places qui tient ici le lieu de la place médiévale d'Europe ? Car chaque maison a la sienne, qu'elle ne partage avec aucune autre, qui raconte, aux yeux des habitants, que la famille s'organise en sous-groupes, et que chaque sous-groupe a son chef. Le qbou n'est pas seulement le lieu de la vie en commun : il désigne, au cœur du noyau familial, la place de son chef.



Nous n'avons nulle part ailleurs dans la ville retrouvé le même signe. La mosquée n'a pas perdu son caractère original d'enclos : elle fait certainement allusion à une communauté ; et le *mihrab* a fini par indiquer l'orientation de la pensée qui est capable de réaliser cette union ; mais là, on ne retrouve pas ce renversement de l'espace qui, au plus profond degré d'internement, fait correspondre l'apparition d'un extérieur. Dans la mosquée, qui descend de la maison, selon la tradition, les éléments morphologiques et la configuration révèlent une correspondance surprenante avec les principes de la foi.

Le caractère unitaire de l'Islam provient de sa relation avec l'unicité de Dieu. La communion dans la foi est dans la confession de foi, et se fait sous le signe de l'appartenance au cercle privilégié de ceux qui ont pour dieu le seul Dieu.

Et la façon de penser cette communion est, comme d'habitude, l'articulation généalogique ; c'est la meilleure façon de trouver, par le biais des liens de sang, une garantie d'homogénéité objective. Mais ici, la généalogie a pour mission de réduire tous les hommes à l'évidence d'une descendance divine effective et directe, et non pas à l'identité fondamentale de tous les groupes familiaux.

Cette garantie est fournie par le cycle des prophètes et des patrons, et par les rangs des saints éponymes. Grâce à ce « temps sacré », que la généalogie bizarre des *marabouts* mélange avec le temps humain, le lien avec le premier homme et Dieu trouve sa définition orthodoxe. Cette généalogie trouve son ancêtre non pas dans le mythe mais dans la sphère transcendante de la généalogie. La mosquée est donc certainement la maison de l'Islam : *Dar el Islam*. Mais il s'agit d'une maison faite par un seul père. Sa cour ne crée pas une comparaison de lois et de générations : en elle, toutes les générations sont liées à leur fondation primordiale.

La mosquée a une chambre simple, un seul *qbou* : le *mihrab*, l'orientation de l'espace où le transcendant et l'immanent ont été pour une fois confondus dans la révélation, et où le temps sacré et le temps humain coïncident. La cour, alors, perd son ambiguïté : elle est le lieu de la collecte d'une unité qui trouve sa réalité profonde dans les prières de la profession de foi et qui trouve sa définition réelle dans les mots qui échappent à la multiplicité apparente, pour établir l'unicité du réel dont la nature même de Dieu est la garante.

Mais, à partir de ce postulat qui est représenté par la mosquée, nous pouvons mieux comprendre la maison, sa prolifération monotone, la répétition indéfinie de la contradiction qu'elle porte en elle-même : la cour.

Si l'unité du peuple est fondée sur son lien avec l'unicité de Dieu, ce peuple descend d'une source unique. Les structures de parenté offrent alors le schéma le plus simple

pour donner un visage à l'unité des croyants. Par conséquent, si chaque homme est parent de l'autre à travers la foi (grâce à la transposition de sa descente généalogique à la sphère du sacré), chaque famille est le reflet de l'autre. Au-delà des apparences trompeuses créées par la multiplication des différences, le chemin généalogique de la famille mène toujours à une unité : le peuple des croyants est une seule chose. Encore mieux, au niveau sacré, il n'a qu'une seule réalité. Toutes les cours sont donc la même cour ; la ville n'est que la représentation symbolique de la vérité supérieure, qui est la maison des hommes.

Le grand nombre est lié à la caractéristique de l'espace : l'extension. La pluralité, au contraire, à la multiplication des généalogies. Grâce à la généalogie (comme le système d'appellation des individus l'indique), la multitude des fils se réfère à la personne du père, le père de l'ancêtre, jusqu'à l'origine du temps, où l'unité primordiale n'avait pas encore été dissociée. À cet égard, que pourrait signifier une place, qui est une représentation à l'échelle de la communauté, sinon une réfutation de cette ascendance temporelle, qui fait de l'espace silencieux une simple apparence, et fournit la clé pour saisir le principe de l'identification qui est une garantie d'unité ?

La ville peut sembler uniforme aux yeux inexpérimentés ; l'uniformité est l'image que l'unité, à travers l'ascendance, a jouée dans l'espace.

La communauté a exprimée dans toute la structure de la ville (et l'a parfaitement symbolisé dans son cœur) sa libération de l'illusion de l'espace, dans lequel l'individu existe, et sa place dans la sphère de la foi, où la différence apparente se résout en l'identité réelle.

Les vrais croyants ne sont à l'abri que dans l'enceinte de la foi. Ainsi, l'acte par lequel la connaissance fondamentale, à la fois loi et profession de foi, est révélée : « Il n'y a pas de dieu que Dieu », doit être inscrit dans la ligne d'un enclos, sous la protection d'un abri.

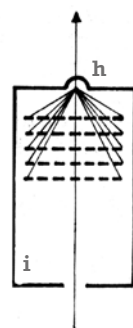
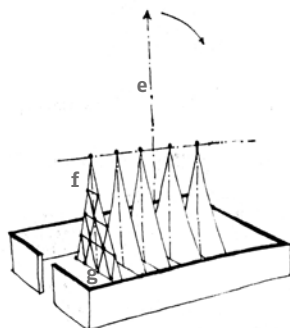
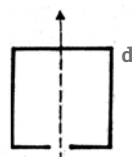
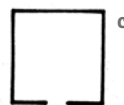
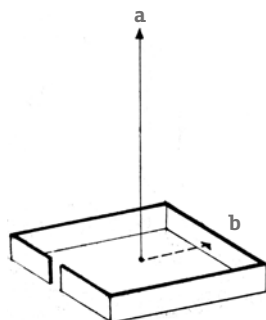
La mosquée découle de ce système de relations entre le niveau du sacré et la généalogie des vivants, de la représentation de la solidarité sociale, qui ne préexiste pas au sacré, mais en est l'expression positive. A partir de la mosquée, la mise en réseau assume pleinement sa valeur significative.

Le réseau du souk contient la mosquée dans une enceinte de protection, de la même manière que toutes les dispositions en treillis de la ville cachent ce qui échappe à leur organisation linéaire. La diversité et le nombre de commerces disparaissent lorsqu'on pense à eux à l'intérieur de la configuration du bâti qui les insère dans l'espace, et les assimile à une unités invariantes ; cela dans le cas où on les considère comme un réseau, ou dans l'autre cas, comme l'élément qui en est à la base. Dans cet organisme complexe, l'espace est divisé exactement comme le temps, à travers une simple opération généalogique : la succession linéaire. Au-delà de la succession de ses cellules, le souk est conçu comme une unité ; souk



**Genèse
hypothétique
du schéma de la
mosquée**

- a. Terme transcendant : Dieu
- b. Référence dans l'espace : le lieu de la révélation
- c. L'enclos du sacré
- d. L'enclos orienté
- e. Niveau généalogique du sacré : relation avec Dieu à travers le lien dynastique.
- f. Séries généalogiques ascendantes
- g. Les croyants
- h. *Mirhab*
- i. Les rangs des croyants et la référence spatiale à l'unité dans la profession de foi



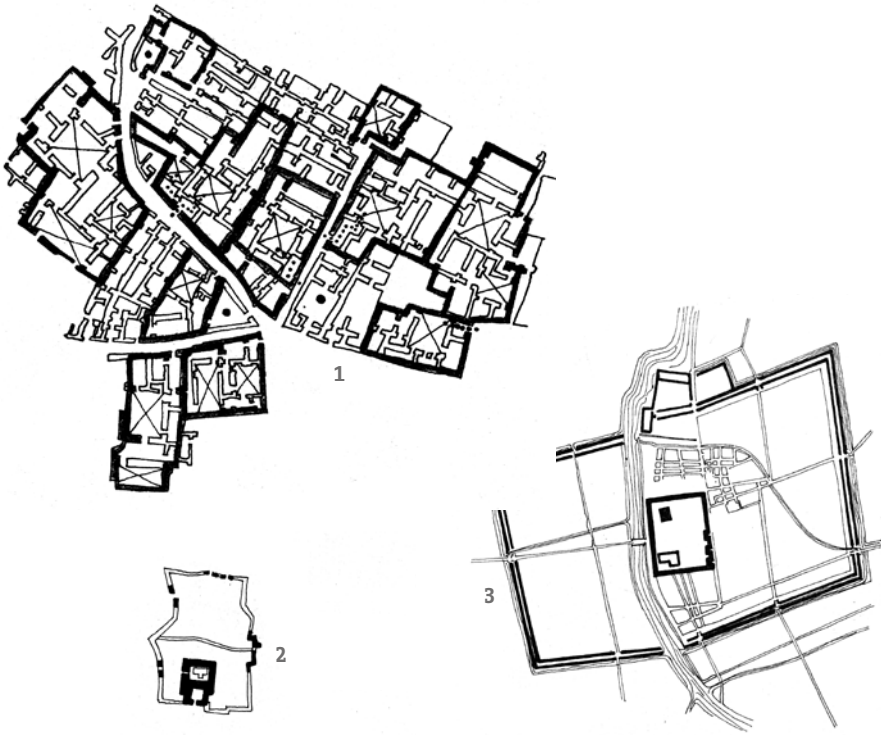
de parfums, souk des selliers, au-delà de la succession de ses ramifications-enceintes, le réseau est conçu comme une entité indivisible : le souk.

page suivante

- 1. *Ur*
- 2. *Nippur*
- 3. *Babylon*

Si, pour fermer la ville, il y a les murs-enceintes, et si cela nous renvoie à la mosquée, le réseau de souks définit le cercle, parfait et concentrique avec les deux précédents, à travers lequel on abolit la fausse joie d'innombrables apparences. Entre le cercle des souks et celui des murs qui creusent dans l'air la forme d'une unité indépendante et compacte, il y a une multitude d'images de l'espace : de nombreuses maisons, de nombreux chemins, de nombreux sanctuaires, la répétition indéfinie des mêmes structures variées, qui changent seulement par rapport à la catégorie de l'apparence : les reflets ; et les reflets de reflets dans un labyrinthe de miroirs.

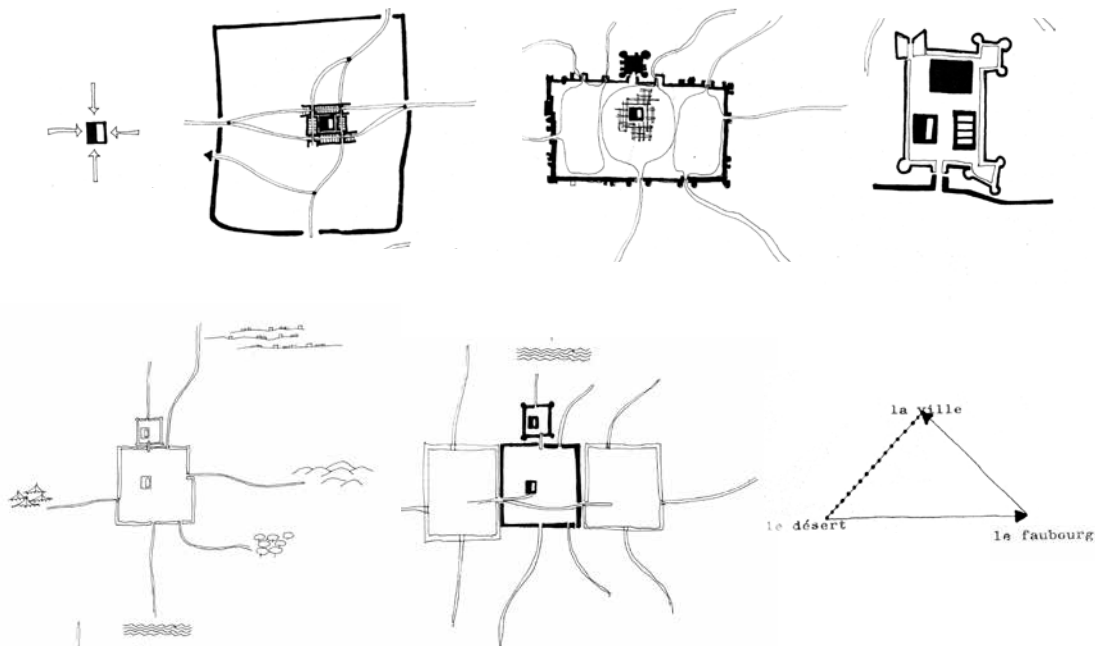
Et, inversement, la multitude renvoi à l'identité, à travers la figure globale de la monotonie qui lui est propre. Dans la multiplicité déroutante de fragments à peine discernables, le suspect et le présage d'une raison commune prend forme. Les maisons peuvent se succéder sans fin. Au-delà des vicissitudes de la typologie, leur organisation élémentaire est immuable.



Appendice

D'où nous vient cette ville sans union, ce tas de destinées sans but, cette angoisse qui répugne la place, le partage des responsabilités ? D'où nous vient cet espace fait de normes de tutelle, tout entier axé sur les grands de la terre, si différent de la cité grecque, si différent de la cité du moyen-âge, si différent de tout ce d'où nous venons, que nous pouvons déchiffrer seulement à condition d'abdiquer à notre volonté d'un destin, cet espace sans politique, si ce n'est celle de Dieu, si ce n'est celle des Puissants ?

Peut-être nous vient-elle de très loin, cette Ville. Peut-être, et c'est bien probable, le plan d'Ur que nous reproduisons est l'archétype du troisième millénaire dont l'esprit de cette civilisation était imprégné. Une chose est sûre : de l'esprit égalitaire de la prédication de Mahomet, dans cette ville du XVI^e siècle, rien ou presque n'a laissé trace : Ur, Assur, Nippur, Babylone. Ce grand passé hiératique présiderait-il au présent délabré de ces ruches de chaux blanche où notre regard naïf croit reconnaître son propre moyen-âge ? Nous en signalons la possibilité, par delà la fumisterie des analogies, à ceux qui font profession de l'Histoire.



Il est grand temps que nous cherchions à comprendre, et dans ses termes spécifiques, cette ville que nous explorons.

Nous avons vu qu'au cœur de son espace public, conçu toutefois comme un « hors de la ville », l'espace urbain cache la mosquée cathédrale, le hammam purificateur, sans qui la ville ne serait pas ville, mais noyau dispersé dans la campagne périlleuse.

Le grand *Harām* de la mosquée exige donc le *Harām* de l'enceinte. Dans la nature on a donc tracé l'enclos du sacré et celui de l'urbain, l'un à tutelle de l'autre.

Mais cette tutelle n'est qu'une garantie au niveau du social : la ville écarte la campagne non civilisée ; elle est gardienne de la Norme ; elle est le miroir aux alouettes offert au rural hors-la-loi pour qu'il s'intègre au monde sûr du salut.

A cet ensemble manque la protection de la force militaire, la prospective d'un destin de puissance, sans lequel la cité périclite ; quoi qu'en pensent les marchands, satisfaits d'un bien être dont ils ne veulent percer la raison politique.

Comme un poisson pilote, vient donc se rattacher à cette première, une deuxième en-

ceinte : le téménos du Roi. Il s'agit d'une ville : elle a sa mosquée cathédrale, son palais habité par une cour, doué d'un harem.

Elle n'a pas de souk, car sa fonction n'est pas le commerce, mais la tutelle des armes ; elle entretient avec la ville des relations d'alliance, en échange des impôts qu'elle lui soutire. Mais en temps d'émeute, la porte qui la lie à la ville des marchands se ferme, ou ne laisse passer que les armées.

Toutes les dimensions de l'humain se trouvent donc classées dans cet espace double, régi par un contrat de coexistence que la norme ratifie. A chacun sa tâche. Le commerce est ennemi de la politique.

Ainsi s'exprime sur le territoire l'événement qu'est cette ville : espace privilégié donc en danger. L'accès à ses privilèges est permis à travers la clientèle des puissants. Les faubourgs de la ville sont l'écumoire à travers lequel on gagne le statut de citoyen, on absorbe la norme de cette forme parfaite de l'Islam qu'est la ville. De là, devenant client ou serviteur d'un puissant, on rattachera sa propre descendance à une lignée urbaine ; devenus, à travers les temps, administrateurs ou dignitaires, on aura été réabsorbés dans la figure du citoyen, qui est l'image terrestre du salut.

Sur le plan sociologique, cette transition représente le passage à la société ; du relatif, douteux et menacé, à l'absolu de la collectivité islamique.

Encore une fois, au début de l'histoire connue, le monde mésopotamien nous apporte un passé chargé d'allusions. De la ruelle à la maison, de l'impasse aux portes de la ville, au système de tutelle, l'analogie devient congruence. Nous, nous remarquerons, au-dessous de la splendeur des pierres qui émaillent ce passé, une tradition rarement dénoncée d'asservissement des hommes au nom de la royauté d'un Dieu ou de la divinité d'un Roi. Et nous retrouvons dans l'espace de notre ville que voici, la même cicatrice historique, le même héritage de douleur obtuse, de dépossession d'un destin.

La comparaison entre une place du moyen-âge européen et une mosquée de l'Islam ne pourrait pas être plus révélatrice des différences qui rendent les deux structures des univers étrangers. Dans l'une, le peuple se confronte aux symboles qu'il s'est donné où il a subis. Dans l'autre, comme dans la paix d'un cloître, il en est prisonnier à jamais⁶.

⁶ Cet approfondissement sur les origines de la ville arabo-musulmane est tiré de la première rédaction de l'étude de la morphologie urbaine de la Médina de Tunis (FBR, 105.3)



édité par Francesca Privitera



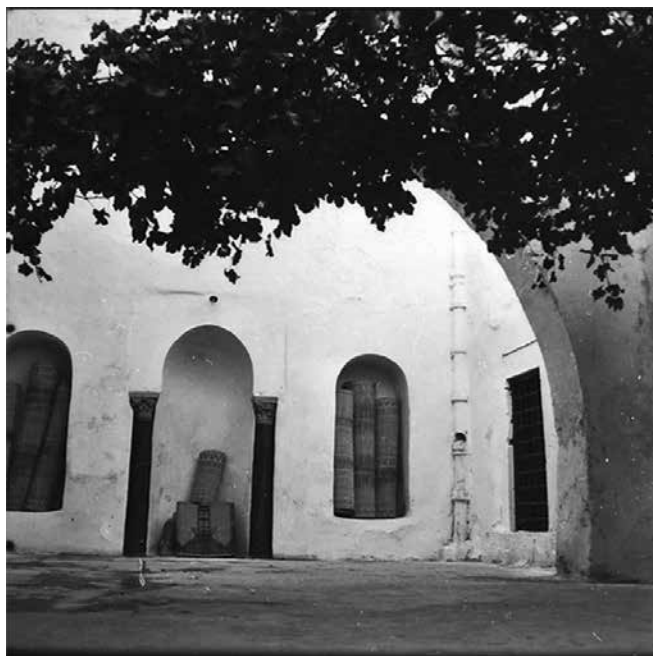
**Maison
de la chasse**
Bulla Regia,
s.d.
Marilyn Cantelli
debout devant
la colonne,
Roberto
Berardi assis
sur la marche
devant la
colonne

Roberto Berardi a rarement choisi d'accompagner ses publications avec des photographies. Les quelques fois où cela s'est produit, il a fait usage des photos d'amis qui, comme lui, étaient en Afrique du Nord. Dans *Esperienze della città*, par exemple, les photographies qui montrent les lieux tunisiens dont Berardi parle sont de Riccardo Gizdulich et Mario Face. Berardi attribuait probablement à ce support la valeur exclusive de la documentation à usage personnel. En effet, il ne s'en servira pas pour ses publications. Les photographies publiées sont, par conséquent, inédites.

Les rares photos de Tunis, certainement propriété de l'architecte, datent de la période de la collaboration à l'ASM. Elles ont été conservées par l'auteur avec le manuscrit *Morfologia Urbana la Medina di Tunisi*, dans un seul fascicule. Il existe un lien clair entre l'observation de la ville entraînée dans les écrits et l'observation de la ville à travers la lentille de la caméra.

L'image de Tunis et des zones non-urbaines encadrées par Berardi, ne peuvent pas être séparées de l'humanité qui l'habite. Le regard de Berardi semble composer la sensibilité de l'architecte avec celle de l'anthropologue. Protagonistes de ses photographies, ainsi que l'environnement bâti, urbain et non, ce sont les commerçants, les femmes et les enfants, les personnes âgées et les familles, pris dans leurs vies quotidiennes.

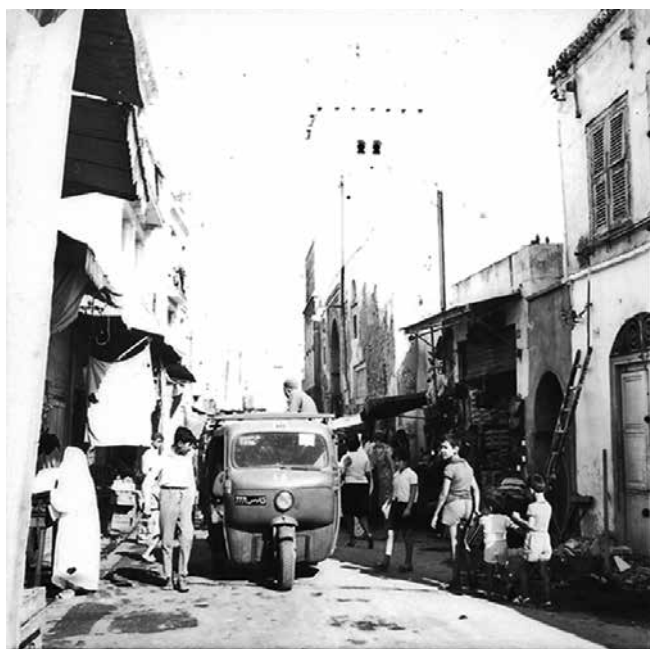
















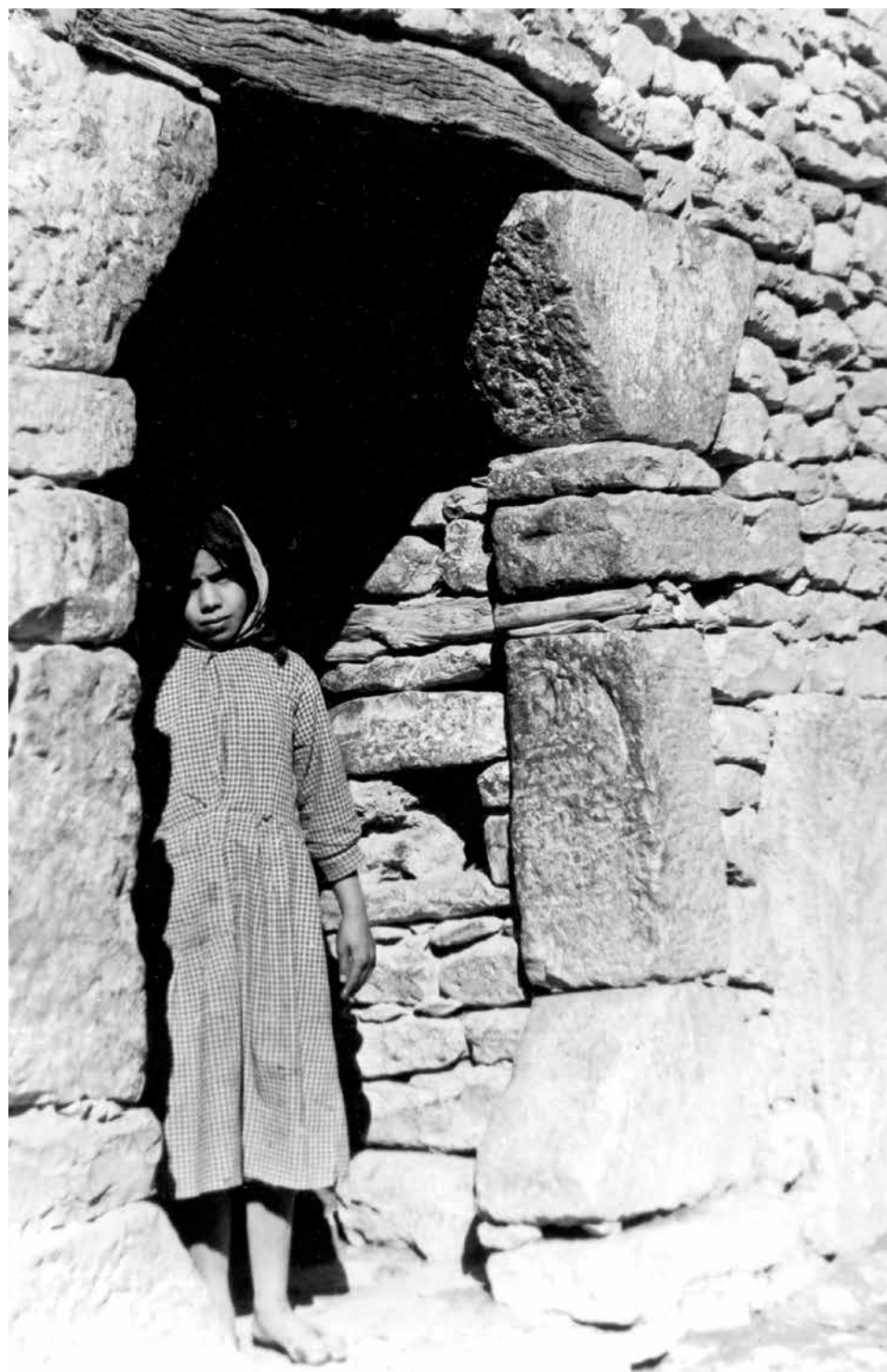


pp. 202-215
s. l., s. d.
(FRB, 28.1)





























s. l., s. d.
(FRB, 28.1).



pp.217, 219, 220

s. l., s. d.
(FRB, 79.2)

p.218

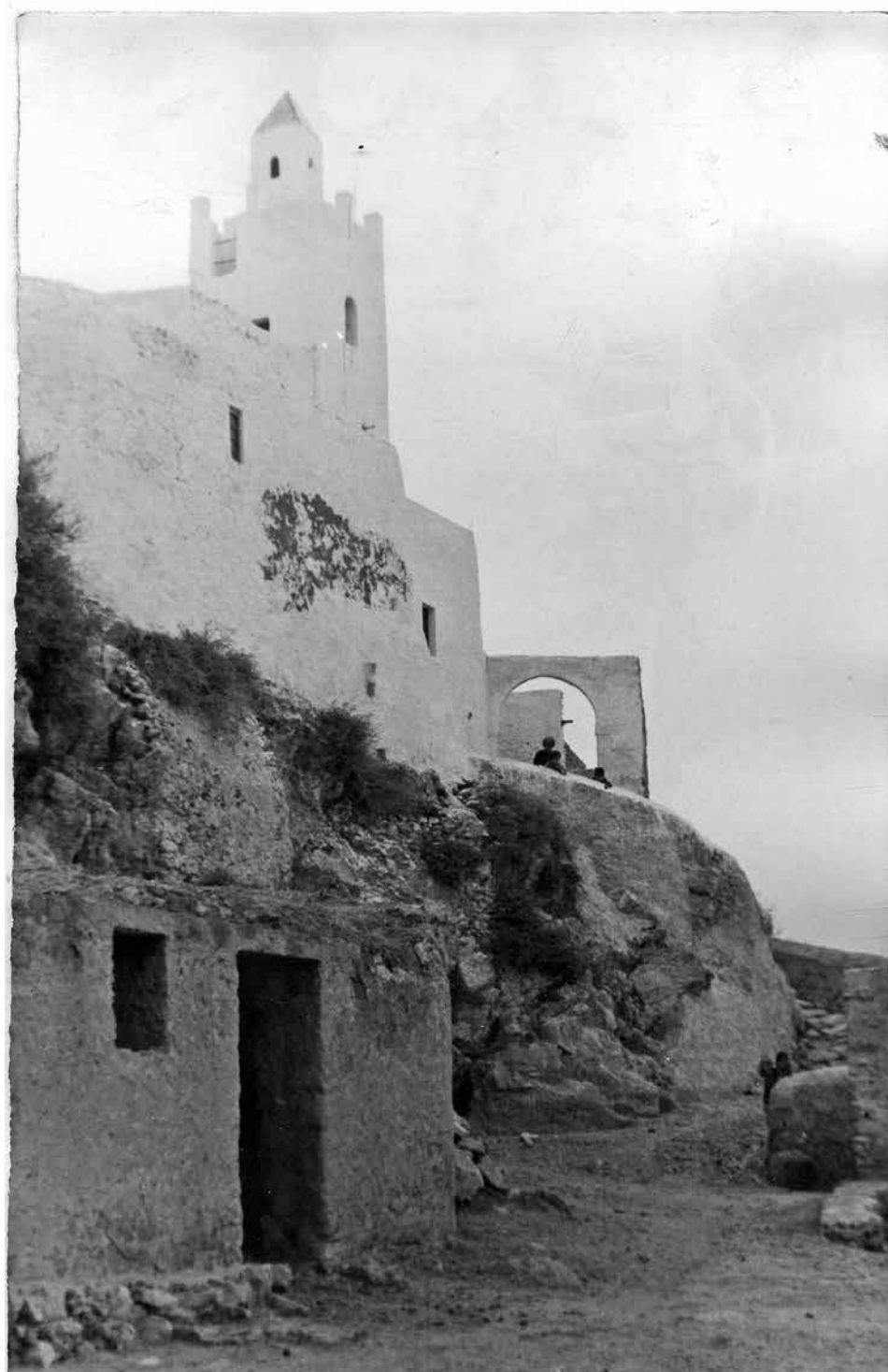
s. l., s. d.
(FRB, 28.1)

pp.222-223

Tisserande
bédouine,

s. l., s. d.
(FRB, 26.1)

















Achevé d'imprimer pour le compte de

DIDAPRESS

Dipartimento di Architettura

Università degli Studi di Firenze

septembre 2016

Francesca Privitera est architecte et docteur en Conception Architecturale et Urbaine. Elle est chercheuse en Composition Architecturale et Urbaine et enseigne Conception Architecturale au sein du Département d'Architecture (DIDA) de l'Université de Florence. Elle a organisé des expositions et des conférences, est auteur d'articles et d'essais sur le thème de l'identité architecturale entre le patrimoine lié à la tradition et la modernité.

Mohamed Métalsi est ex-directeur des actions culturelles de l'Institut du monde arabe et actuellement doyen de la faculté Euro-Méditerranéenne des Sciences Humaines et Sociales de Fès. Il est urbaniste et docteur en esthétique. Depuis 1985, il participe à la création d'événements culturels et artistiques en France, en Europe et dans le monde arabe. Expert du patrimoine auprès de l'UNESCO depuis 2010.

Il a publié plusieurs livres : *Les Villes impériales du Maroc*, Bayard, 1999, traduit en anglais et en allemand ; *Fès, la ville essentielle*, ACR, 2003 ; *Maroc, les palais et jardins royaux*, Imprimerie nationale et Malika éditions, 2004 ; *Tétouan, entre mémoire et histoire*, Malika éditions, 2005 ; *Tanger*, Actes Sud et Malika éditions, Paris, 2007, etc. ; et des livres collectifs : « L'Alhambra et le Maroc : passerelles hispano-mauresques (Essai de synthèse) » in *La Alhambra. Lugar de la memoria y el dialogo*, Comares Editorial, Grenade, 2008 ; « Les grands jardins plantés au Maroc : entre le beau et l'utile », Actes du colloque « Hommage à Moulay Es-Sddiq al-Alaoui » tenu à Marrakech en mai 2005, publié par le Conseil des Oulémas de Marrakech, Marrakech 2006.

Le signe de la Médina. La morphologie urbaine selon Roberto Berardi propose une réflexion sur le thème de la ville arabomusulmane.

Le point de départ est la réédition, dans son intégralité, de l'étude pionnière de Roberto Berardi sur la morphologie urbaine de la médina de Tunis, rédigé en 1969 au cours de sa collaboration avec l'Association Sauvegarde de la Médina de Tunis (ASM). Le volume retrace la généalogie de cette étude en tension entre la sociologie urbaine et l'anthropologie, en proposant un portrait sans précédent de Berardi architecte et expert de la ville islamique. De Tunis, l'horizon s'ouvre sur la médina de Fès.

Le volume se termine par des images photographiques prises par Berardi en Afrique du Nord au cours des années soixante. Ils reflètent le regard anthropologique de Berardi sur la ville et sur les territoires extra-urbains du Maghreb.

Les interprétations des médinas des deux villes maghrébines sont à la base d'un second cadre de lecture qui nous parle du thème de l'identité méditerranéenne, de ses origines, des formes de sa persistance et de son évolution, et donc du sens même de ce que l'on entend aujourd'hui par « Méditerranée ».

ISBN 97-88-9608-058-0



9 788896 080580 >

€ 24,00