

2) une perlocution qui se traduirait par les larmes, le geste de s'asseoir le sentiment d'une distance, d'un écart symbolique ressentis..

3) une explication injonctive vis-à-vis de l'interlocuteur, et qui se traduirait, comme un *cercle qui se referme*, sous la forme performative, illocutionnaire...du déictique. Retour au référent mais de façon démonstrative : "c'est là".

Cependant, ne vaut-il pas mieux affirmer plus fortement la spécificité du "space act" comme *assomption* du sujet par l'objet (l'étape du miroir) et de l'objet par le sujet ("mon école") ? Le sujet fait de l'objet un acte, tout comme l'objet fait du sujet un locuteur... Nouvelle forme de l'en-présence et du face à face... Nous préférons, bien sûr cette dernière possibilité qui lie consubstantiellement, avons-nous dit, et non transubstantiellement, matière, mémoire et action : une *sémio-genèse*<sup>1</sup>, en ce qu'elle décrit le moment d'une "contraction"<sup>2</sup> entre forme et sens, entre espace, forme et sujet langagier...

Ce matérialisme qui ne cède rien à l'importance de la forme, comme à la liberté créative et sensible, n'est pas évident... Mais on se rassurera en se disant que depuis Dédale, nous savons que la vérité (cannibale) est au centre du labyrinthe...

<sup>1</sup> Cf. S. OSTROWETSKÝ et alii, op. cit. 1980.

<sup>2</sup> Selon la terminologie hjelmlevienne.

1a : P. Pellegrino (ed) : *Figures Architecturales et Formes Urbaines*  
 Anthropos, Genève 1994

## IV.2. L'ICI DOMESTIQUE ET L'AU-DELA IMAGINAIRE

### Une typologie anthropologique des conceptions de l'espace

Nold EGENTER

#### 1. Introduction

L'introduction par les pionniers de l'architecture moderne du concept d'espace homogène, emprunté aux sciences physiques, est l'une des principales raisons de la crise de l'architecture moderne. De nos jours, la réaction à cette méprise assez naïve d'une condition humaine fondamentale se manifeste dans l'apparition d'un corpus de recherches considérables, associé à des noms comme Bollnow (philosophie, phénoménologie)<sup>1</sup>, Lewin (psychologie)<sup>2</sup>, Uexküll (comportement, environnement des animaux)<sup>3</sup>, Ardrey (territoire)<sup>4</sup>, Eliade (religion)<sup>5</sup> et dans des recherches proprement liées à l'architecture, Frey (art et architecture)<sup>6</sup>, Norberg-Schulz (topologie)<sup>7</sup>, Müller (histoire de la ville)<sup>8</sup>, Rapoport (ethno-architecture)<sup>9</sup>. A ces théories critiques et opposées à la notion d'un espace homogène, il faut ajouter la sémiotique, dont l'influence sur

<sup>1</sup> O.F. BOLLNOW, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963.

<sup>2</sup> K. LEWIN, "Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allgemeine hodologische Raum", *Psychologische Forschung*, 1964; *Principles of Topological Psychology*, New York, 1966.

<sup>3</sup> J. UEXKÜLL, von, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg, 1956.

<sup>4</sup> R. ARDREY, *The Territorial Imperative. A personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, New York, 1966.

<sup>5</sup> M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg, 1954, *Patterns in Comparative Religion*, London, 1958, *The Sacred and the Profane*, London, New York, 1961.

<sup>6</sup> D. FREY, *Dagobert, Grundlegungen zu einer vergleichenden Kunstwissenschaft*, Wien, Innsbruck, 1949.

<sup>7</sup> CH. NORBERG-SCHULZ, *Intentions in Architecture*, London, 1963; *Existence, Space and Architecture*, London, 1971.

<sup>8</sup> W. MÜLLER, *Die Heilige Stadt*, Stuttgart, 1961.

<sup>9</sup> A. RAPOPORT, *House Form and Culture*, Englewood-Cliffs, 1969.

l'architecture a sans doute été également importante. Jusqu'à récemment elle a même révolutionné le fonctionnalisme en architecture <sup>1</sup>. Elle a été particulièrement productive dans la discussion des environnements bâtis étudiés par l'histoire de l'art <sup>2</sup>.

Pourtant des problèmes se posent, particulièrement en ce qui concerne les études relatives à l'architecture traitant de l'espace dans un sens non seulement abstrait mais également concret. La sémiotique a développé un potentiel énorme en ce qui concerne ses méthodes et ses approches <sup>3</sup>. N'importe quoi peut être discuté dans un contexte sémiologique donné, la méthode de la sémiotique étant très abstraite et les langages de l'art et de l'architecture étant extrêmement complexes. Cet aspect problématique se reflète non seulement dans une quantité considérable de travaux hétérogènes, mais aussi dans des discussions théoriques qui sont devenues de plus en plus divergentes.

Les difficultés d'avoir une vue générale et crédible de la sémiotique de l'architecture et de l'espace sont alors évidentes. Si, dans ce sens, on met l'accent sur des aspects méthodologiques, une typologie anthropologique s'impose, particulièrement parce qu'elle suggère d'une façon intégrative une multitude d'approches et de méthodes.

La typologie que nous proposons ici essaye de classer les signes, l'architecture considérée et l'espace, selon des règles structurales. L'aspect important d'une telle typologie peut être trouvé dans son avantage méthodologique. Étant de nature comparative, elle introduit un élément critique dans les définitions de la sémiotique et dans ses arguments basés en général sur un rationalisme très abstrait. Et surtout elle évite nos projections eurocentriques sur la perception de l'espace.

De précédentes études ont traité de recherches ethnographiques faites dans les cultures agraires du Japon traditionnel. Les éléments sémantiques ou symboliques trouvés dans la tradition des cultes locaux d'une centaine de villages à l'est du lac Biwa <sup>4</sup>, montrent,

<sup>1</sup> CH. JENCKS, *Die Sprache der postmodernen Architektur*, Stuttgart, 1978.

<sup>2</sup> A. REINLE, *Zeichensprache der Architektur*, Zürich, München, 1976.

<sup>3</sup> C. BRAEGGER, *Architektur und Sprache*, München, 1982.

<sup>4</sup> Concernant notamment les cultes annuels du type *ujigami* du Shinto villageois. Voir: M.-V. BLÜMMEL, N. EGENTER, "Göttersitze aus Schilf und Bambus", in: *Asian Folklore Studies*, Vol. XLIII-1, Nagoya, 1984. P. KNECHT, N. EGENTER, "Bauform als Zeichen und Symbol", in: *Asian Folklore Studies* Vol. XLI-1, Nagoya, 1982. TH. M. LUDWIG,

dans une analyse détaillée selon des critères architecturaux, des rapports relatifs ou polaires entre différents domaines spatiaux <sup>1</sup>. Mais la relation de ces études à l'ensemble de la culture japonaise, fort complexe, était difficile à saisir. Par conséquent une culture moins compliquée fut choisie, celle des Ainous, chasseurs et collecteurs qui, environ jusqu'à la moitié de ce siècle, préservèrent leurs traditions dans les îles au nord du Japon.

Cette nouvelle approche permettait de présenter des principes d'organisation spatiale analogues, relatifs à la totalité de la culture. Cette analogie est importante: bien que différente sous certains aspects, la structure de la culture des Ainous est tout à fait comparable à celle de la culture agraire traditionnelle du Japon, en ce qui concerne les conceptions polaires régnant dans leurs maisons (cise), dans leurs domaines de chasse (iwor) et dans leurs signes culturels (inau). L'aspect le plus important est le fait que les signes traditionnels peuvent y être interprétés comme une clef de lecture de leur environnement. Zwi Werblowsky, un historien des religions renommé (Hebrew University, Jérusalem), a récemment écrit dans une revue un compte-rendu sur les études mentionnées ci-dessus, en particulier sur celles traitant du Shinto villageois du Japon. A la fin Werblowsky dit: "... [Egenter] enseigne aux historiens de la religion à repenser leurs notions fondamentales et leurs propres axiomes

"Unraveling Folk Shinto through Architectural Symbols", in: *History of Religions*, 89-92, 3, 1983. Voir aussi: N. EGENTER, "Japanese Rice-Culture. The misjudged philosophy of agrarian prehistory", in: *Swissair-Gazette*, Zurich, Feb. 1989. N. EGENTER "Omihachiman - The Foundation of a Town; an Ethno historical Model", Paper for the International Symposium "Traditional Dwellings and Settlements in a Comparative Perspective" 7. - 10. 4. 1988, Center for Environmental Design Research, Univ. of California, Berkeley, in: *Traditional Dwellings and Settlements*, Working Paper Series vol IV, 1-15, : 45-68; 1989, Berkeley, 1989

<sup>1</sup> N. EGENTER, *Built form as sign and symbol; non domestic architecture built in Japanese folk cults*; an architectural-ethnological survey, documented on 100 villages of Central Japan, ETH, Zürich, 1980 et N. EGENTER, "Sacred Symbols of Reed and Bamboo; Annually built cult-torches as spatial signs and symbols", *Swiss Asiatic Studies Monographs* vol.4, Zürich, 1982.

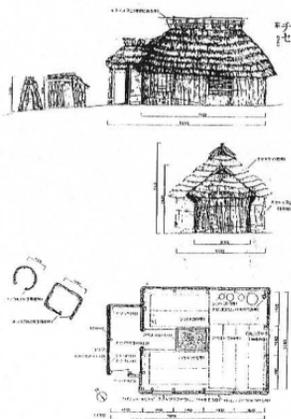


Fig. 1: Maison d'été des Ainou du sud de Hokkaido (selon Kayano 1980)

- a Façade sud de la maison principale avec avant-corps d'entrée; à gauche toilettes pour femmes, à droite pour hommes.
- b Façade ouest avec maison principale et avant-corps d'entrée.
- c Plan de la maison principale, avant-corps et toilettes (pour les détails et désignations d'intérieur voir fig. 5).

considérés comme évidents" <sup>1</sup>. Cela conforte ce que j'ai écrit dans l'une de mes récentes études <sup>2</sup>, en particulier sur le fait que les

<sup>1</sup> Z. WERBLOWSKY, "Review of recent Shinto Studies", in: *Numen*, June, 1990.

<sup>2</sup> N. EGENTER, "Architectural Anthropology - Why do we need a general framework ?" Paper read on the theme "First World - Third World; Duality and Coincidence in Traditional Dwellings and Settlements" at the Second International Conference of the *International Association for the Study of*

chercheurs de Built Form and Culture ne devraient pas se contenter d'emprunter les méthodes et les résultats des différentes disciplines des sciences humaines pour interpréter les résultats de leurs recherches analytiques. Au contraire, la recherche architecturale devrait avoir confiance dans ses propres atouts, que ce soit par exemple dans l'étude des matériaux, de la construction, dans l'étude de la forme bâtie, de l'organisation spatiale d'un bâtiment dans son environnement et, finalement, dans la compréhension de la relation entre homme et bâti ou, ce qui n'est pas de moindre importance, dans l'élaboration d'une anthropologie de l'architecture qui soit évolutive. Les critères complexes utilisés dans la recherche architecturale pourraient ainsi introduire de nouvelles hypothèses afin de questionner les "axiomes et les notions fondamentales" des différentes disciplines des sciences humaines. La méthode que j'ai utilisée peut alors apporter une contribution valable.

Dans l'étude qui suit, je ne vais traiter que d'aspects sémantiques sans utiliser les termes conventionnels dérivés de la linguistique, parce qu'ils imposeraient une abstraction inutile. En plus, une référence trop étroite à la sémiotique telle qu'elle est constituée mènerait à considérer le matériel ethnographique d'une position extérieure. Je me référerai plutôt directement à la tradition objective et concrète des signes construits dans la culture considérée et j'utiliserai la méthode inductive qu'est l'"ergologie structurale" <sup>1</sup> dans le cadre

*Traditional Environments*, Oct. 4 - 7, Univ. of California, Berkeley, 1990

<sup>1</sup> Le terme "ergologie structurale" implique, à la base, l'hypothèse que dans la longue durée des phases de l'évolution humaine, l'homme, en percevant continuellement les constructions qu'il fait, intériorise leur structure et les utilise comme modèles concrets et spatiaux pour découvrir et structurer son environnement. C'est alors en recherchant les constructions d'une certaine époque et d'une certaine culture, leur structure interne et externe, leurs rapports à des comportements quotidiens, rituels et culturels, que l'on arrive, d'une manière inattendue, à dire comment l'homme pense son environnement. Cf. N. EGENTER, "Software for a soft prehistory; structural history and structural ergology as applied to a type of universally distributed 'soft industry': sacred territorial demarcation signs made of non durable organic materials", in: *The World Archaeological Congress*, (precirculated papers), Southampton and London, 1986. "Semantic Architecture and the Interpretation of

d'une "anthropologie architecturale" <sup>1</sup>. Cela me permettra de trouver de nouvelles explications aux conditions sémantiques d'une société particulière.

Quelques termes nécessitent certaines explications: "Polaire" ou son terme synonyme "complémentaire" est en opposition à "duel" (ou "binaire"). L'expression "duel" implique des catégories en relation principalement incompatibles, tandis que "polaire" se réfère à deux catégories opposées qui sont conçues en unité complémentaire. Ces deux relations sont à la base de notre approche. Nous distinguons deux systèmes de connaissance fondamentalement différents: un système "analytique" et un système "harmonisant". Le système "analytique" tend vers ce qu'il considère comme la vérité, entre autres par des jugements utilisant des catégories fondamentales, comme par exemple haut/bas, unité/pluralité etc. ou, pour prendre un exemple simplifié, noir/blanc, en jugeant un objet soit "noir ou blanc". Par contre, dans la même situation, le système harmonisant dit: noir et blanc, le blanc étant pour lui le moindre noir et vice versa. Dans ce cas - comme par exemple dans la pensée Chinoise du Yin/Yang (qui est de type harmonisant) - noir et blanc sont considérés comme se complétant mutuellement. Ce système est comparable au travail de l'artiste qui a besoin du noir pour dessiner sur son papier blanc. Il est absolument incompatible avec le système analytique <sup>2</sup>.

Enfin, un autre point: nous utilisons les termes "déductif" et "inductif" mais en cherchant à éviter toute tendance à la déduction sur la base de suppositions et d'axiomes conventionnels des disciplines établies (par exemple se référant à la métaphysique européenne supposant un spirituel absolu, ou à l'esthétique qui définit la beauté comme une conception d'origine métaphysique [Platon]). L'ergologie structurale se base directement sur les données ethnographiques recueillies lors des recherches de terrain.

prehistoire Rock Art" in: "Semiotica", special number on "Rock Art", July 1994.

<sup>1</sup> N. EGENER, op. cit. 1990.

<sup>2</sup> Ces deux systèmes de connaissance et leurs rapports historiques, philosophiques et anthropologiques sont décrits plus en détail dans une de mes publications récentes, N. EGENER, "Der Untergang ist programmiert; ein geistes-anthropologisches Szenario." In "Raum und Zeit" g.Jhg./Nr. 48, Nov./Dez. 1990.

## 2. Concepts spatiaux des Aïnou de Sakhaline

Emiko Ohnuki-Tierney a fait sensation, dans le domaine des études sur les Aïnou, quand elle a publié ses recherches sur les perceptions temporelles et spatiales du monde des Aïnou de la côte nord-est de Sakhaline <sup>1</sup>. Leur conception du temps est structurée en rapports polaires: nuit et jour, phases sans lune et phases de pleine lune, hiver froid et été chaud.

Cette conception polaire est intégrée dans un système cyclique organisé par les termes du commencement et de la fin, de l'autrefois et du présent. Dans ce système de classification temporelle, les Aïnou répartissent leurs travaux annuels d'une manière étonnamment complexe à l'aide de distinctions topologiques et sociales. De la même façon, leurs concepts spatiaux montrent une structure.

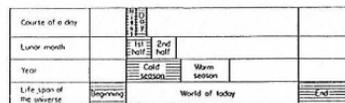


Fig. 2: Concepts polaires du temps chez les Aïnou (selon Ohnuki-Tierney, op. cit. 1969). Journée, mois et année sont composés d'éléments antithétiques mais interprétés complémentaires (jour - nuit, lune croissante - décroissante). La conception de ce qui "existe" est combinée en rapport final avec son opposé, c'est-à-dire la "non-existence".

<sup>1</sup> E. OHNUKI-TIERNEY, "Concepts of Time among the Ainu of the Northwest Coast of Sakhalin", *American Anthropologist*, 71:488-492, 1969. E. OHNUKI-TIERNEY, "Spatial Concepts of the Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin", *American Anthropologist*, 74: 426-457, 1972. E. OHNUKI-TIERNEY, "Sakhalin Ainu Time Reckoning", *Man* 8/2:286-299, 1973.

Ohnuki-Tierney montre comment les aspects opposés terre et mer, montagne et côte, régions forestières et champs d'herbes se concentrent en oppositions polaires autour de la maison et à l'intérieur de celle-ci, et se trouvent finalement bien ancrés dans le foyer, le centre de la perception du monde des Aïnous. Le même système polaire est aussi à la base des activités économiques. Même les critères sociaux sont structurés selon des polarités: vieux et jeune, homme et femme etc.

Mais la thèse de Ohnuki-Tierney n'est pas sans problèmes. Son interprétation s'oriente de l'extérieur vers le centre. Elle entre en conflit avec les structures traditionnelles qui se sont sans doute développées du centre vers l'extérieur, c'est-à-dire du domaine domestique vers l'extérieur sauvage et non assimilé<sup>1</sup>. A ces travaux et à leur manque de clarté conceptuelle on peut opposer les études de Hitoshi Watanabe<sup>2</sup> qui partent de perspectives écologiques. Watanabe s'est intéressé aux relations des Aïnous avec leur environnement et à leur adaptation à ses conditions spécifiques. Pour cela il a fait des recherches étendues et détaillées dans la région Saru au sud de Hokkaido et nous lui devons des connaissances très concrètes des activités complexes des Aïnous en ce qui concerne leurs méthodes de chasse, de pêche et de cueillette.

<sup>1</sup> Chez Ohnuki-Tierney l'intérieur de la maison s'explique en des termes abstraits selon des axes et par une suite de zones qui ne prennent aucunement en considération "l'ameublement sacré". La déesse du foyer, l'essence de la féminité, domine ainsi depuis le centre de la maison, tout le système spatial de "l'univers" des Aïnous! Ce terme d'univers est, en soi, lui aussi problématique. Les Aïnous le nomment moshiri, ce qui signifie le territoire ou le pays des Aïnous (aussi dans un sens mythique). La dimension du terme n'est pas clairement définie mais, en principe, moshiri désigne le territoire traditionnel des Aïnous. Ohnuki-Tierney l'interprète dans le sens de la cosmologie moderne, bien que, comme son étude sur le sud de Sakhaline le prouve, ce terme ne désigne, à proprement parler, que le territoire d'un groupe Aïnou vivant dans la vallée d'une rivière.

<sup>2</sup> H. WATANABE, *The Ainu Ecosystem*, Seattle and London, 1973.

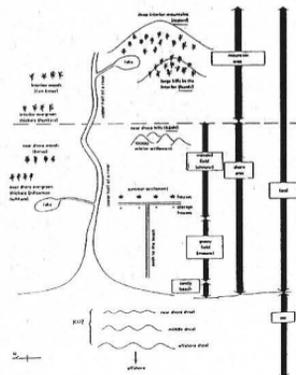


Fig. 3: La structure de l'espace chez les Aïnous selon Ohnuki-Tierney (op. cit. 1972). Malheureusement Ohnuki-Tierney se montre fortement influencée par des eurocentrismes théologiques: elle parle de l'univers des Aïnous (moshiri) bien que ce terme implique une topologie locale, développée évidemment en rapports intimes aux données concrètes de l'environnement des Aïnous, c'est-à-dire des rivières et des vallées qui étaient considérées par les Aïnous comme territoire (iwor) d'un "groupe de fleuve" (Watanabe, op. cit. 1973).

Les recherches de Watanabe sont basées sur une typologie des groupements sociaux. Des unités sociales très variées sont caractérisées selon des critères spatiaux et économiques comme le ménage, l'habitat, le groupe local, le groupe rivière ou, dans un sens plutôt généalogique, le groupe de parenté et, finalement, des groupes caractérisés par des signes particuliers.

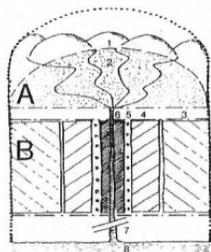


Fig. : 4 Représentation schématique du territoire du "groupe de fleuve" des Aïnous de la région Sarugawa (sud de Hokkaido). L'espace n'est pas homogène! La vallée est structurée d'une manière polaire en analogie à la maison, le foyer et les signes. Ainsi l'habitat des Aïnous forme une totalité structurée d'une façon analogue et harmonieuse à différentes échelles:

- A Territoire supérieur
- B Territoire inférieur

- 1 zone tabou des montagnes sacrées (iworu tapka)
- 2 territoire supérieur, zone réservée aux hommes pour la chasse à l'ours (kimun iworu)
- 3 zone de chasse réservée aux hommes; ici ce sont principalement les bêtes fauves qui sont chassées
- 4 zone principalement réservée aux femmes faisant la cueillette des plantes
- 5 zone habitée
- 6 fonds de pêche
- 7 embouchure de la rivière, littoral
- 8 mer

On est impressionné par la façon qu'a Watanabe de nous montrer comment les Aïnous sont arrivés à un haut degré de sécurité dans leur alimentation en utilisant des instruments extrêmement simples mais multi-fonctionnels: les Aïnous ont atteint ce niveau en utilisant des combinaisons complémentaires de catégories spatiales, temporelles et sociales. La coordination polaire joue aussi un rôle important dans leur système de coopération et de division du travail. Enfin Watanabe montre la base de ce complexe structuré. Il décrit le territoire des Aïnous et de quelle manière leurs activités de chasse, de pêche et de cueillette sont réparties dans des zones bien distinctes. Chose étonnante, les zones étaient clairement distinguées par des indications positives et des tabous négatifs. Le territoire des Aïnous, iwor, est à l'image de la maison. L'ours habite dans la partie supérieure où il est interdit aux chasseurs d'entrer. Dans la zone inférieure du territoire, les habitations des Aïnous sont localisées à proximité de la partie inférieure de la rivière. Entre ces extrêmes polaires, il existe de nouveau un système complexe de classification structuré par les conditions physiques et toponymiques de la rivière et de ses affluents.

Malheureusement Watanabe interprète ses résultats d'une manière théologique qui n'est pas convaincante. La nature est représentée par des esprits et des dieux conçus par les Aïnous d'une manière anthropomorphe. Cette interprétation peut être concluante pour Watanabe parce qu'il travaille essentiellement dans les domaines extérieurs. La maison n'est prise en considération que d'une façon schématique. Son importance centrale est donc négligée.

Ces deux études interpellent les conceptions de l'espace chez les Aïnous dans un sens déductif partant d'idéologies eurocentriques hautement idéalisées. En opposition à cela nous allons présenter une interprétation basée sur une méthode inductive. Cette approche nous montre une structure spirituelle qui provient d'une "archive historique" de la tradition Aïnou elle-même. On y découvre un système assez refermé et plein de sens. Les primitivismes se perdent parce que le système - intérieurement - devient très "raisonnable". Nous gagnons une compréhension objective d'une condition humaine particulière dans son environnement indigène à un niveau de développement spécifique.



Cette petite cérémonie a lieu au milieu de hautes herbes; elle symbolise l'habitation future dans son organisation spatiale traditionnelle. Avec sa hutte primitive la cérémonie de fondation met en oeuvre les conceptions spatiales, sociales et culturelles qui sont d'une importance primordiale dans la tradition des Aïnous. Il est aussi évident que ces rites existent depuis l'antiquité la plus lointaine.

Une fois la construction terminée avec succès, la maison est consacrée. Le feu est allumé pour la première fois et, dès lors, entretenu continuellement; le foyer devient vivant<sup>1</sup>, et la déesse du foyer commence à habiter la maison. A un endroit situé par la tradition dans la partie supérieure du foyer, elle reçoit son signe sacré, de forme particulière fait de bois raclé. Puis son partenaire masculin, le dieu nommé "maître (ou, plus précisément "propriétaire") de la maison" est installé. Il prend sa place définitive dans le coin droit supérieur où sont conservés également les trésors de la famille. Il reçoit une libation de vin de riz sacré et on le prie de protéger la maison. En dehors de la maison, la palissade est complétée. Quatre autels sont dressés côte à côte. Ils symbolisent les quatre domaines existentiels des Aïnous: le premier représente la zone d'habitat et les ancêtres, c'est-à-dire la continuité; le deuxième la végétation des récoltes (bois utilisé pour le feu et la construction, écorce pour les vêtements, plantes comestibles, etc.); le troisième les domaines de la chasse; le quatrième les fonds de pêche. La culture et la tradition humaine sont impliqués par le premier autel, les contrées sauvages, les domaines extérieurs, le butin et l'accumulation par les autres<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Naturellement, dans notre système analytique européen, cela paraît absurde, "primitif". Mais lorsqu'il est intégré à un système où domine la pensée en analogies harmonisantes, le rituel devient tout à fait "raisonnable".

<sup>2</sup> N. EGENTER, "The Master of the Wilderness, the Bear, lives in the upper Part of our Home - House and World-view of the Ainu", Paper read at the *Third International and Interdisciplinary Forum of Built Form and Culture Research*, 9 - 12 Nov. 1989, The School of Architecture, the Department of Anthropology and the Hispanic Research Center at Arizona State University, Tempe, Arizona, 1989.

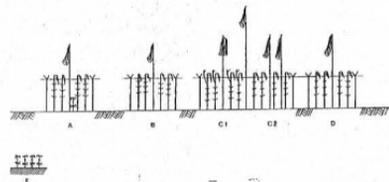


Fig. 6: Autel extérieur complété (selon Kodama 1969; Aïnou Minzokushi). Chacun des ces autels représente un élément important du système d'existence Aïnou. L'autel complet forme les délimitations les plus importantes des Aïnous, il est tout près de la maison et figure le seuil entre nature et culture.

- A nusakoro kamui (continuité du lieu, ancêtres)
- B shiramba kamui (plantes utiles)
- C1 hashinau kamui (chasse)
- C2 metotush kamui (ours)
- D wakkaush kamui (pêche)
- E shinurappa ushi (petit autel pour les ancêtres)

De cette façon une maison n'est pas seulement placée dans son environnement, toute son idéologie est structurellement définie. Le foyer, centre de la maison principale, ou plutôt de sa pièce unique, est le point focal, le pivot de sa continuité existentielle, et aussi le seuil entre le royaume d'en haut et celui d'en bas. Le royaume d'en haut, ce sont les zones sacrées des montagnes, tout le cours supérieur de la rivière, les autels extérieurs et, à l'intérieur de la maison, la fenêtre sacrée et le siège sacré de l'ours. Les signes de la déesse du foyer (chiehorokakep) sont placés dans la partie supérieure du foyer.

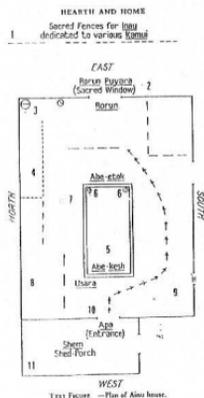


Fig. 7: Plan de la maison d'été des Aïnous du sud de Hokkaido: (selon Munro, op. cit., 1963)

- 1 palissade sacrée avec signes sacrés (inau) reliés à des kamui
- 2 fenêtre sacrée, rorun puyar, sert de passage pour la tête de l'ours ainsi que pour d'autres objets sacrés à l'occasion des fêtes
- 3 signe du dieu "propriétaire de la maison", chise koro kamui
- 4 zone voisine du dieu propriétaire, sopa, ou inumaikir, où l'on met les trésors de la famille
- 5 foyer, ape-oi, où, dans la partie supérieure, apeetok, se trouve l'habitat de la déesse du feu (kamui fuchi) désignée par un signe du type chiehorokakep
- 6 petits établis, inumpe-saushpe, pour tailler les signes en bois
- 7 siège supérieur du chef de la maison et de sa femme (shi-so)
- 8 couche pour le chef de famille et pour sa femme (chise korkur ehotkei)
- 9 couche pour enfants
- 10 entrée dans l'espace principal (apa)
- 11 avant-corps formant antichambre (shem)

Seule la partie inférieure de l'espace est habitée par la famille. Le père et la mère sont assis à "la place supérieure", sur une natte à deux personnes qui se trouve dans la partie supérieure du foyer, à son extrémité droite, tout près des trésors et du dieu maître de la maison. Les enfants et les serviteurs sont placés en bas, près de l'entrée destinée aux humains. La fenêtre sacrée est l'entrée réservée aux dieux et aux objets sacrés. Toute la partie supérieure reste exempte d'activités journalières. Les sièges sont réservés aux dieux et aux hôtes d'honneur<sup>1</sup>.

Les différenciations spatiales se prolongent en dehors de la maison, dans la cour. Entre la fenêtre sacrée et l'autel extérieur, la place du culte de l'ours est marquée par une cage à ours et un poteau sacré. C'est à ce dernier que l'ours est attaché avant d'être tué. Dans la zone inférieure de la maison se trouvent l'entrée et la remise, bâties en extension de la maison principale. En bas de l'entrée il y a plusieurs places de travail, de petites constructions où l'on sèche les poissons et, de l'autre côté du chemin qui traverse les villages, les greniers. La maison comme l'autel extérieur sont orientés parallèlement à la rivière.

Les parties supérieures ou sacrées sont orientées vers les montagnes sacrées<sup>2</sup>. Cette orientation de la maison Ainou est comme

<sup>1</sup> Gustav Ränk a étudié cette continuité étonnante de l'organisation spatiale dans l'ensemble des zones bordant le nord de l'Eurasie. Ses études extrêmement importantes, (Cf. G. RÄNK, Gustav, *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker; ein Beitrag zur nordeurasischen Ethnologie*, 2 vols, Stockholm, 1949/51), nous montrent l'extrême diffusion du plan à travers toute l'Europe et l'Asie du nord, le recoin sacré ou la fenêtre de l'âme sacrée, le placement de petits temples et d'objets sacrés au fond de la pièce unique ou principale de la maison. Mais Ränk reste plutôt vague en ce qui concerne les causes de cette continuité surprenante, surtout parce qu'il se limite à l'analyse du plan de la maison et parce que les aspects rituels ne sont pas pris en considération dans un contexte géographique plus large.

<sup>2</sup> En opposition à ce que la plupart des auteurs prétendent, ce n'est pas l'orientation vers l'Est qui compte. La typologie d'orientation des maisons que nous montre Yamamoto pour les côtes est et ouest de Sakhaline prouve clairement le contraire: elles sont diamétralement opposées! (Y. YAMAMOTO, "Karafuto Ainu no jūkyō to mingū" (Housing and Folk Craft of the Sakhalin Ainu; written in cooperation with Mashio Chiri), *Sagami Shobō*, Tokyo, 1970). Ce n'est pas l'orientation dans le

un système de petites et grandes aiguilles magnétiques, se balançant toutes de la même manière dans le même champ d'énergie. Tout le système des valeurs morales des Aïnous est lié, lui aussi, à ce concept polaire.

Nous avons dit que Ohnuki-Tierney interprétait les conceptions des Aïnous plutôt d'une manière schématique, utilisant la classification symbolique en partant des grands espaces cosmiques et aboutissant au local, au petit. Nous déplorons aussi que Watanabe quant à lui présente les résultats de ses recherches de terrain en leur superposant un système déduit de l'histoire des religions.

Pour parer à ces défauts d'interprétation, nous allons maintenant d'abord discuter du travail de Kremp<sup>1</sup>, que l'on ne connaît pratiquement pas dans les recherches sur les Aïnous, peut-être parce qu'il est écrit en Allemand. La partie initiale d'analyse ergologique des signes Aïnous nous aidera à développer notre approche inductive.

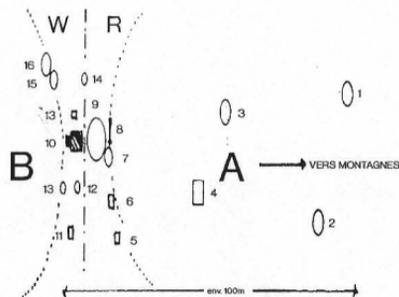


Fig. 8: Situation de la maison Aïnou (selon Watanabe 1973) montrant deux espaces complémentaires: la partie supérieure (A; vers les montagnes) est utilisée pour des activités importantes en relation avec les rites (R); la partie inférieure (B; vers la mer) sert aux travaux pratiques:

- 1 endroit pour écorcher
- 2 endroit pour déposer les peaux
- 3 endroit pour déposer les os
- 4 entrepôt pour les outils
- 5 arbre abattu érigé pour sécher la viande fraîche et les peaux
- 6 cage pour jeune ours
- 7 dépôt pour les cendres
- 8 autel extérieur
- 9 place pour les cérémonies à l'occasion du rite de l'ours
- 10 maison habitée
- 11 magasin pour la viande
- 12 chevalet pour sécher la viande
- 13 chevalet pour sécher les poissons
- 14 magasin pour les poissons
- 15 eau
- 16 endroit pour la préparation des poissons

sens de la boussole moderne qui sert de base. Les maisons sont situées parallèlement à la rivière, leur partie sacrée et supérieure étant dirigée vers les montagnes sacrées. C'est une erreur qui se maintient avec beaucoup de ténacité dans toutes les études sur les Aïnous. Cette ténacité ne peut avoir pour origine que le fait que des études importantes ont été entreprises dans le sud-ouest de Hokkaido où les rivières coulent le plus souvent vers l'ouest. Les résultats de ces études ont été généralisés d'une manière intolérable. Dans quelques cas cela mène même à des suppositions absurdes, comme celle qui prétend que les Aïnous vouent au soleil un culte élaboré!

<sup>1</sup> W. KREMP, *Beiträge zur Religion der Ainu. Inaugural Dissertation*, Freiburg i. B., 1928.

#### 4. Inau - la dimension sémiotique de la tradition Ainou.

Willi Kremp<sup>1</sup> raconte une rencontre qu'il a eue avec un Ainou âgé et totalement résigné. Celle-ci eut lieu dans sa hutte délabrée. Le dieu "maître (ou "propriétaire") de la maison" était pourri. "Pourquoi devrais-je tailler des signes," disait le vieil homme, "il n'y a plus de cerfs." Il n'y a peut-être pas de meilleure façon de décrire la signification des signes sacrés des Aïnous. Batchelor, un missionnaire qui vécut quarante ans parmi les Aïnous, considère les signes des Aïnous comme des fétiches primitifs. Munro, considéré lui aussi comme une autorité dans les études sur les Aïnous, décrit les Inau utilisés dans les rituels, comme des sacrifices à des dieux et à des esprits interprétés dans un sens théologique<sup>2</sup>. Kremp classe d'une manière objective les inau selon la technique utilisée pour les fabriquer, leur forme, leur emplacement, et par rapport à la durée d'occupation de cet emplacement. De plus il distingue les signes en deux groupes, d'abord ceux qui sont reliés en permanence à la maison, et ensuite ceux qu'il considère comme temporaires et qui sont utilisés dans les domaines extérieurs. Selon sa conclusion, le premier groupe est d'une importance primordiale. Dans sa "topographie sacrée" il poursuit ses réflexions sur la signification du foyer, de la maison et de ses alentours, en se référant aux signes permanents comme la déesse du foyer, le dieu maître de la maison et les dieux de l'ensemble des autels extérieurs. Pour ce qui est des dieux domestiques, il reconnaît clairement le caractère représentatif des signes dans les domaines existentiels mentionnés précédemment, mais par la suite, malheureusement, il se laisse influencer par Batchelor qui l'entraîne dans des interprétations plutôt problématiques. En se référant par exemple à une étude ancienne faite par Hitchcock en 1891, il comprend l'autel extérieur comme le reste fragmentaire d'une palissade qui aurait entouré jadis toute la maison pour la protéger contre les animaux sauvages. C'est une approche très superficielle qui se trahit elle-même par sa vue fonctionnelle et eurocentrique qui s'éloigne d'une tradition culturelle de caractère cyclique. Pour le reste de son étude Kremp retombe dans une interprétation théologique en analysant les croyances religieuses par rapport à la nature vivante et non vivante. De surcroît, dans ses explications, il utilise des théories plutôt périmées comme le pré-

animisme (Marret/Preuss). Chez Kremp, comme dans les autres travaux cités ci-dessus, la partie ergologique est la plus valable.

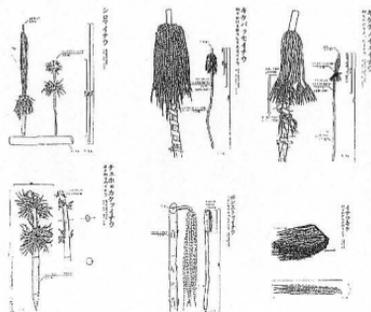


Fig. 9 Signes sacrés des Aïnous, Inau, selon Kayano (Sh. KAYANO, *Ainu no mingu* (Ainu tools and implements), Tokyo, 1980). Les différences sont caractérisées par diverses techniques de raclage. Utilisés dans le cadre d'un système topo-sémantique, ces signes peuvent être considérés comme constituant un code traditionnel d'existence permanent à travers des siècles:

- a shiroma inau (gauche) et chiehorokakep (droite)
- b kikechinoye inau (signe aux 'houppes' ou 'boucles' tordues)
- c kikeparase inau (signe aux 'houppes' mobiles)
- d chiehorokakep (signe raclé du haut vers le bas)
- e pensuto inau (petit signe fait de saule)
- f inau kike (houppes sans bâton, fixés à d'autres objets de valeur, afin de leur donner une signification sacrée).

Jetons un coup d'oeil sur les signes sacrés des Aïnous. En utilisant un couteau bien coupant, un bâton de bois est libéré de son écorce noire de manière à mettre à jour le bois blanc et clair dans sa partie supérieure. Par d'autres coupes précises, des copeaux se

<sup>1</sup> W. KREMP, op. cit. 1928.

<sup>2</sup> N. G. MUNRO, *Ainu Creed and Cult*, London, 1963

détachement du bâton en bois massif. Le bâton est alors fixé dans la terre. Il présente un axe assez stable à partir duquel les parties taillées bougent librement grâce aux mouvements de l'air. Les termes que les Aïnous ont choisi pour désigner ces signes, montrent clairement que des catégories comme en haut, en bas, sombre, clair, mobile, stable, etc. sont d'une importance essentielle<sup>1</sup>. Par analogie avec des éléments particuliers de la maison (poteaux) ou des instruments (boîtes, cuillères) décorés de la même façon, on peut conclure que ce système de catégories polaires était fondamental dans l'environnement encore tout à fait naturel des Aïnous des temps passés. Notre approche s'enrichit si, par analogie avec le symbole Yin-Yang des Chinois, nous interprétons ces signes comme des modèles morphologiques du système d'harmonie des Aïnous. Depuis leur première utilisation par le héros ancestral des Aïnous, ces signes auraient été considérés comme les modèles les plus importants et le principe de la "Gestalt" du monde Aïnou. Ils auraient représenté le centre esthétique de leur perception du monde. Tout, le foyer, la maison, les alentours, l'ensemble des autels extérieurs formant le seuil des domaines extérieurs, et aussi l'ensemble du territoire, y compris la vallée du "groupe rivière", aurait été structuré d'une façon analogue. C'est dire que la totalité harmonieuse de l'ensemble de l'environnement Aïnou était condensée dans des signes sacrés. Pars pro toto. On pouvait comprendre immédiatement leur valeur sacrée. Un Aïnou d'aujourd'hui qui se consacre à la revitalisation et à l'explication de la culture Aïnou, parle de "faire des dieux" quand il se rapporte à la taille des signes<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dans sa classification, Kremp montre clairement l'importance des principes catégoriques et esthétiques utilisés par les Aïnous pour distinguer les différentes formes d'inau sacrés.

<sup>2</sup> On ne s'est pas rendu compte des rapports évidents entre le caractère structural et esthétique des signes Aïnous et leurs relations fondamentales avec les domaines des territoires Aïnous (iwor), parce que l'interprétation était dominée par des concepts de la théologie européenne (missionnaires). Dans ce contexte on est frappé par la façon dont, par exemple, le terme Aïnou chise koro kamui, qui, mot à mot, veut dire "dieu maître de la maison" ou, plus précisément, "dieu propriétaire de la maison" et désignant un signe dans le coin droit et supérieur de la maison, est continuellement traduit d'une manière totalement erronée. Batchelor, généralement considéré comme l'ethnographe le plus

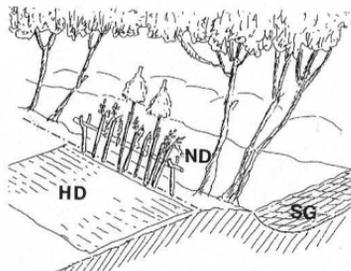


Fig. 10: Occupation d'une frayère de saumons aux bords d'une rivière. On construit un autel peu avant l'arrivée des saumons (selon Sarashina 1968):

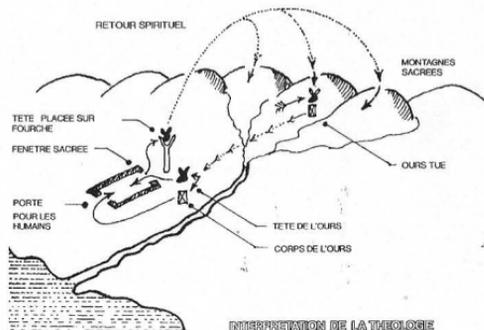
HD Domaine humain, l'ici domestiqué

T Seuil rituel en forme d'autel composé de signes sacrés

ND Domaine naturel, l'au-delà illimité, non-dominé par l'homme, de caractère imaginaire, le "sauvage" qui apporte la nourriture (chasse, pêche) sous forme de vie naturelle

SG Frayère de saumons et partie de l'environnement naturel des saumons

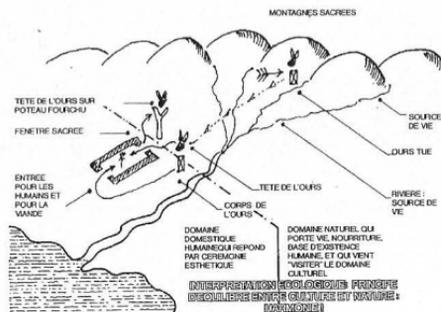
Fig. 11a: Présentations schématiques de deux interprétations différentes du rite de l'ours chez les Aïnous:



INTERPRÉTATION DE LA THÉOLOGIE

a: Interprétation conventionnelle basée sur le concept de religion primitive qui met l'accent sur une phase spirituelle, c'est-à-dire sur la croyance que l'âme de l'ours tué retourne vers la zone tabou, l'habitat spirituel des ours. Dans cette zone dominée par le chef des ours, l'âme qui s'en est retournée rapporterait de riches cadeaux et les bienfaits de l'homme: le chef va envoyer d'autres chasseurs pour aller chercher de nouveaux ours. Mais le concept principal en cause ici est le fait qu'elle ne donne pas d'explications pour les formes très distinctes des rites.

Fig. 11b: Présentations schématiques de deux interprétations différentes du rite de l'ours chez les Aïnous:



INTERPRÉTATION ÉCOLOGIQUE. PRINCIPE DE COULÈRES ENTRE LA CULTURE ET NATURE: DOMAINE

b: Par contre mon interprétation considère le concept de religion primitive comme couche secondaire accumulée par des influences extérieures (japonaises, chrétiennes). La structure autochtone est clairement définie par des limites entre le domaine naturel et culture! et montre (par les cadeaux rituels) son caractère d'échange mutuel. La différence qui est à la base de ce site nous paraît très "raisonnable", et sans doute, la plus probable d'entre toutes!

En ce qui concerne les fonctions sémantiques explicites des inau, elles servent à marquer les territoires, les domaines. Chaque signe est caractérisé et, par sa forme, étiqueté typologiquement la région à laquelle il appartient: habitat, végétation, chasse, pêche. Ces signes se trouvent au niveau d'un seuil, imaginaire ou réel.

En principe, il s'agit toujours d'un seuil entre la nature et la culture. Le signe implique deux zones différentes qui se touchent à son niveau de seuil et qui sont unies par l'échange.

L'au-delà inconnu, la région sauvage amène la vie, la nourriture, et le domaine humain honore ce domaine situé au-delà du seuil, acte

qui est le superlatif absolu de la culture. Dans ce sens, n'importe quelle activité cultuelle dans n'importe quel domaine et devant n'importe quel signe sacré, est en principe structurée de façon analogue. Elle correspond à ce qui a lieu devant le seuil central, entre le domaine domestique et le domaine sauvage, c'est-à-dire près de l'autel extérieur, derrière la maison. Le motif général est l'équilibre, l'harmonie entre la culture et la nature.

Ce type polaire d'organisation spatiale comprend aussi le cadre du fameux rite de l'ours des Ainous. D'innombrables publications se sont ouvertes, avec un intérêt trop vif du sensationnel, à la description de ce rite en insistant sur ses aspects cruels et primitifs. Par contre, dans mon système d'interprétation, je reconnais les intentions harmonisantes comme dominantes.<sup>1</sup>

Le culte de l'ours se présente alors dans un cadre philosophique très profond. Il apparaît clairement comme un échange de cadeaux entre hommes et nature, échange qui s'effectue sur le seuil qui marque la limite entre le domaine sauvage et le domaine acculturé ou domestiqué; ce qui est absolument "raisonnable" et compréhensible au vu de la situation existentielle des Ainous.

## 5. Résumé et conclusions

Nous venons de considérer les signes des Ainous comme des éléments primaires dans leurs rapports à l'environnement. Des signes qui structurent la totalité de la vie quotidienne de cette société traditionnelle. L'acquisition perceptive de leur habitat passe chez les Ainous par l'analogie des rapports entre des catégories opposées. De cette façon ils recréent l'unité fondamentale de tous les éléments de leur environnement. Leur intention est d'harmoniser la vie.

En ce qui concerne la théorie de l'espace nous faisons ainsi une découverte étonnante. Le système spatial que nous venons de décrire se trouve en contradiction avec notre conception moderne de l'espace.

Du point de vue méthodologique nous avons admis que les conceptions de l'espace doivent être reconstruites en procédant inductivement et sur la base de la totalité du contexte culturel considéré. De telles constructions inductives nécessairement complexes, pleines de sens, peuvent nous ouvrir de nouvelles perspectives quant à la signification des cultures étudiées. Les catégories duelles se référant aux domaines spatiaux sont intimement liées pour former des unités polaires, c'est-à-dire harmonisées. Il faut bien se rendre compte que la méthode inductive nous mène à des

conclusions qui sont fondamentalement incompatibles avec notre pensée analytique moderne. La perception qu'ont les Ainous des rapports entre des objets dans l'espace nous est hétérogène; elle est en même temps multi-catégoriale, échappant ainsi à nos tentatives de définition.

Dans sa morphologie, ce système harmonieux de relations dans l'espace peut être caractérisé de la façon suivante:

Trois éléments essentiels de l'environnement traditionnel des Ainous forment un tout: les éléments sémantiques, domestiques et territoriaux.

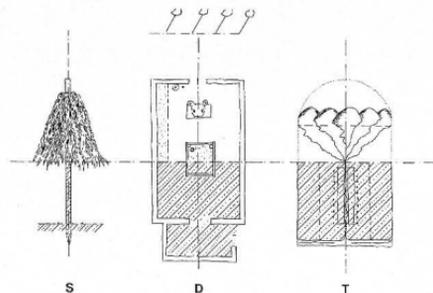


Fig. 12: Analogie structurale des trois éléments essentiels de la conception Ainoise de l'environnement:

- S Élément sémiotique (inau)
- D Élément domestique (cise)
- T Élément territorial (iwor)

Ces éléments étroitement liés forment un système<sup>1</sup>. La maison est une partie du territoire, le territoire est conçu et structuré en partant du point de gravité des maisons, du village des Ainous. La

<sup>1</sup> Les Ainous de Hokkaido étaient des semi-nomades. Leurs traditions de chasse ont préservé le caractère de leur vie passée principalement nomade, tandis que leurs villages relativement stables - évidemment influencés par les Japonais - montrent un élément fortement sédentaire.

densité des signes est plus importante dans la maison et autour de celle-ci: four, coin sacré et autel extérieur sont les points fixes et permanents de l'habitat Ainou.

Par contre la désignation des fonds de pêche n'utilise que d'une manière temporaire le système sémantique. L'espace n'est pas homogène chez les Aïnous, mais considéré en relations polaires. Est-ce une théorie ancienne de la "relativité de l'espace" ? Des domaines caractérisés par des catégories opposées sont conçus en relations complémentaires. D'un côté, l'ici bien défini et "domestiqué", et, d'un autre côté, l'au-delà sauvage, illimité, dynamique et imaginaire, forment une unité complémentaire qui doit être équilibrée en vue d'une conception harmonieuse. La continuité accrue de cet ici stable et de son opposé, le domaine sauvage et dangereux pour le chasseur-nomade, a une signification profonde pour l'existence des Aïnous. Là aussi on trouve un rapport intime entre, d'une part, les déplacements du chasseur vers le monde sauvage et, d'autre part, la venue de l'ours sauvage, invité à la maison comme un hôte hautement honoré à l'occasion du rite de l'ours (2). L'essence de l'espace n'est pas abstraite, elle montre un noyau concret, le signe sacré, un modèle traditionnel qui condense une structure fondamentale: la coïncidence des opposés en forme harmonieuse.

Ce noyau sémantique, figurant le modèle de leur perception de l'environnement, fut utilisé pendant des myriades de générations par les Aïnous; ils le respectent hautement et même le vénèrent à l'occasion de nombreux rites. Les signes sont la clef de la philosophie existentielle des Aïnous et représentent leur principe d'harmonie, ou, dit autrement, leurs valeurs éthiques fondamentales.

Si la conception spatiale des Aïnous est considérée comme une phase typologique dans le cadre de l'anthropologie culturelle, une phase qui précéderait notre système analytique de l'espace, notre système de conception de l'espace pourrait être vu comme un développement secondaire<sup>1</sup>. L'histoire de la philosophie de différentes cultures (Chine, Inde, pensée présocratique et celle du proche orient, Moyen-Age) nous mène à penser que le système harmonisant formait en fait le niveau général de la pensée préscientifique. Cela pourrait vouloir dire que le système analytique contemporain est en train de dissoudre ou de détruire le système

<sup>1</sup> Prenant Rānk comme base, qui montre clairement la diffusion de ce type à travers l'Eurasie, cette supposition est bien fondée. L'Ancienne Egypte avec ses compositions spatiales comme "Egypte d'en Haut", "Egypte d'en Bas" etc., suggère la même façon de concevoir l'espace.

précédent, harmonieux. Ceci aurait des conséquences philosophiques importantes. Notre conception de l'espace perdrait sa valeur absolue et - n'étant considérée que comme phase dans l'évolution culturelle de la perception - son caractère plein de préjugés se dévoilerait. On devrait admettre une sorte d'agnosticisme en ce qui concerne la vérité réelle de la perception de l'espace. Chercher l'essence vraie de l'espace dans le cadre synchronique serait impossible parce que l'espace se définirait dans le développement des conceptions humaines. Il serait alors théoriquement impossible de transgresser les limites diachroniques<sup>1</sup>. La seule démarche valable serait alors une reconstruction anthropologique de la perception humaine de l'espace.

Cette façon de distinguer des types de perception spatiale par rapport à l'anthropologie culturelle pourrait également avoir une grande importance pour l'architecture et l'urbanisme: on devrait alors imaginer un niveau subconscient dans l'esprit humain qui serait intimement lié à la perception polaire et harmonieuse de l'espace. En se référant à la psychologie de C.G. Jung on devrait alors étudier l'"archétype" de la perception humaine de l'espace.

Des questions importantes se posent. Est-ce cet archétype qui entraîne le rejet des conceptions homogènes du modernisme devenu dominant dans nos environnements urbanisés ? Est-ce ce subconscient spatial qui, dans les années soixante, commença à s'opposer à nos villes modernes purement rationnelles et fonctionnelles? Est-ce cet archétype qui, s'opposant aux idéologies modernistes, préserve aujourd'hui encore les centres historiques de nos villes? Est-ce la frustration profonde de cet archétype dans nos têtes et nos coeurs qui, à l'âge du tourisme, nous fait nous déplacer en masses vers des espaces culturels non-modernisés où l'espace bâti se manifeste en rapports polaires ? Comment pourrait-on expliquer autrement que - hors des heures de travail - nos villes soient devenues vides, ressemblant à des nécropoles<sup>2</sup> ?

<sup>1</sup> Dans ce cadre il est remarquable que la science physique récente commence à considérer l'espace dans un sens très réduit, c'est-à-dire comme symétrie de calibration.

<sup>2</sup> De mon point de vue c'est une des pertes essentielles de l'architecture moderne: l'élément d'harmonisation des catégories opposées. Plusieurs de mes articles discutent de cette conviction. Le plus important met "l'histoire du style" analytique des historiens d'art (par exemple Wölfflin) en opposition avec le concept polaire de Friedrich Nietzsche, c'est-à-dire des forces opposées de l'Apollinien et du Dionysiaque" (Cf. N. EGENTER, "Il modello come mediatore culturale esterno", in: G.-C.

Une autre question se pose: dans le cadre d'une anthropologie architecturale<sup>1</sup> et des dimensions d'un à deux millions d'années de l'évolution constructive, on peut facilement découvrir le potentiel formatif de l'architecture pour l'homme dans le sens physique et psychique: l'homme s'est adapté aux structures qu'il construisait à travers les temps, se "bâtissant" ainsi lui-même. On peut alors se demander, avec un regard sur le futur, si nos modernismes architecturaux sont en train de former une perception homogène de l'espace à une échelle mondiale. Le patrimoine des arts à travers les siècles faisant partie du système harmonieux sera alors considéré comme inutile et disparaîtra comme les cultures traditionnelles sont en train de disparaître de notre globe.

De pareilles questions ou spéculations ne sont pas vaines. Elles nous révèlent plutôt les vues assez effrayantes du pouvoir démiurgique de l'architecte. Peut-être que le futur nous donnera raison si nous disons, au vu du passé, que dans chaque minute du présent ses "créations" forment l'homme et son esprit humain.

---

CATALDI (ed.) *Le ragioni dell'abitare*, Alinea editrice, Firenze, 1988). Dans la théorie de Nietzsche ce n'est pas le style, mais plutôt la "tension" qui est à la base de l'art. La différence stylistique devient alors absolument secondaire. Par conséquent la totale incompréhension de la tradition de la forme du bâti par les historiens d'art, et la distinction analytique de "styles" qu'ils faisaient, a évidemment justifié le refus total des styles des architectes du modernisme, et leur rationalisme a fait disparaître nos "archétypes" du bâti et de l'espace !

<sup>1</sup> N. EGENTER, *Anthropologie Architecturale*, Série de recherches, vol. 1. L'Actualité du Primitif dans l'Architecture, Lausanne, 1992. N. EGENTER, *Architectural Anthropology - Semantic and Symbolic Architecture*, An architectural-ethnological survey into hundred villages of Central Japan, Lausanne, 1994.

### IV.3. A PROPOS DE LA CROIX DE FONDATION

#### Des Bororos à Rome: Allers et retours

#### Françoise PAUL-LEVY

Il ya plusieurs années, je m'étais étonnée d'une phrase banale de C. Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*: "pour simplifier mon exposé, je redresserai - si j'ose dire - les orientations, car les directions de l'espace telles que les indigènes les pensent ne correspondent jamais exactement aux lectures sur la boussole".

Mon premier étonnement tenait à ceci que je vais exprimer de façon lapidaire: que va-t-on faire si loin, si lorsqu'il y a divergence entre la boussole et la pensée indigène des directions, on s'en tient à la boussole? Que va-t-on faire si loin lorsqu'en quête de l'autre, en quête présupposée de l'autre, on préfère l'objet du soi (la boussole) qui, pour penser les directions, n'a besoin d'aucun déplacement, d'aucun voyage, d'aucune observation de terrain complémentaire à celles dont on dispose déjà.

Il me paraissait qu'outre son étrangeté, aux différents sens du terme, cette attitude était rendue possible par l'existence du couple boussole/pensée indigène des directions, dans lequel la boussole, objet technique venu en l'espèce d'Europe, représentait le sens scientifique versus le sens non scientifique qu'était alors censée représenter la pensée indigène et qu'ainsi, sans abus, on pouvait dans cette phrase banale lire les effets combinés de l'ethnocentrisme et du "scientocentrisme", ainsi que l'établissement, l'affirmation d'une hiérarchie, dépréciative pour les indigènes, entre la société du soi et celle de l'autre, entre l'observateur et l'objet observé, entre le savoir et ce qu'on constituait comme pseudo-savoir.

Mais à relire, à lire plus en détail, mon second étonnement venait de ce que C. Lévi-Strauss privilégiant la boussole ne nous disait rien de la pensée indigène des directions de l'espace. Ce silence était volontairement ou non privatif d'information, ce qui n'était guère compatible avec le principe scientifique de l'enquête ethnologique - recueillir, produire des informations - et il avait pour autre effet de rendre le lecteur incapable de juger du rapport entre la boussole et la pensée indigène des directions, de l'écart entre les directions proposées par l'une et les autres; de ce point de vue, C. Lévi-Strauss dérogeait au principe de l'administration de la preuve, ce qui, au regard des requisits de la démarche scientifique posés par la société