

L'ICI DESACRALISÉ ET L'AILLEURS FÉERIQUE

LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ EUROPÉENNE AUX SIÈCLES CLASSIQUES

par **Corin Braga**

L'identité européenne semble facile à circonscrire en sortant de notre continent et en adoptant le point de vue des autres civilisations mondiales, mais difficile à cerner sur place, par une analyse interne des cultures continentales. Comme le montre Frank R. Pfetsch, « le concept d'identité de l'Union se définit davantage par opposition aux autres que par l'identité elle-même, c'est-à-dire intrinsèquement »¹. Le portrait global qui résulterait de la superposition prismatique des groupes, des communautés, des ethnies, des populations de l'Europe (et encore de telles démarches n'ont jamais pu prétendre à l'exhaustivité) reste inévitablement soit trop simplificateur, par exclusion de caractéristiques importantes, soit trop flou, par agglutination de spécificités irréconciliables.

Pour pousser un peu plus loin le projet *utopique* d'une définition de l'identité européenne (et qui garantit qu'il ne s'agisse point là d'une démarche *antiutopique* ?), nous nous proposons de fournir un modeste aperçu sur un trait particulier de « l'héritage commun » de notre continent. Il s'agit de l'attitude des Européens face aux « autres », de l'image que l'Europe s'est fait de l'*ailleurs* géographique et culturel.

La délimitation par rapport aux autres est, selon Richard Münch, l'un des mécanismes de formation de l'identité, de même que le sentiment d'appartenance commune, l'intégration de la périphérie au centre et l'égalisation des tensions internes². Frank R. Pfetsch voit dans la délimitation de soi un aspect « génétique » de l'identité commune, et l'intègre parmi d'autres dimensions identitaires (philosophique, psychologique, culturelle, historique, politique, etc.)³. C'est dans ce cadre que nous nous proposons d'es-

¹ Frank R. PFETSCH, « La problématique de l'identité européenne », in Gérard-François DUMONT, *Les racines de l'identité européenne*, Paris, Economica, 1999, p. 260.

² Richard MÜNCH, *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*, Francfort, 1993, pp. 15-42.

³ Frank R. PFETSCH, *op. cit.*, pp. 262,271.

quisser une approche psychanalytique (ou psycho-historique) de la mentalité européenne moderne.

Pour ce faire, nous nous pencherons sur l'évolution des cartes géographiques de la fin du Moyen Age à l'aube de la modernité, plus spécifiquement sur les raisons de nature psychologique qui régissaient de manière subliminale ces mappemondes. Dans un remarquable essai sur la géographie de la Renaissance, Tom Conley avertit que l'essor de la cartographie à cette époque était un symptôme et un moyen, tout comme l'autobiographie et la narration en général, de la formation du sujet et de la subjectivité modernes. Le récit littéraire et la carte géographique, que l'invention de l'imprimerie avait propulsés sur les cimes du mouvement civilisateur de la Renaissance, représentaient les vecteurs d'une pulsion d'auto-connaissance d'un type spécial. Aussi, l'histoire des derniers siècles serait-elle l'histoire de l'émergence progressive de notre conscience de soi de l'illusion vitale et narcissique selon laquelle le monde commence à notre naissance et s'amplifie avec les perceptions que nous avons de lui⁴.

Or, l'aperception que le monde se construit à partir du point de vue magique de l'observateur (c'est-à-dire du géographe et de son public) était justement le principe générateur des cartes médiévales. Appelées cartes T-O (*Terrarum orbis*), ces mappemondes avaient la forme de deux disques concentriques, *orbis* et *orbiculum*, à savoir le grand orbe du fleuve circulaire Océan entourant le petit orbe de l'*oïkoumène*⁵. (Planche 1). Grâce à leur confi-

⁴ Tom CONLEY, *The Self-Made Map. Cartographic Writing in Early Modern France*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, pp. 7 sqq.

⁵ Le modèle circulaire a été consacré dans la tradition médiévale par Isidore de Séville, dont l'important traité d'érudition chrétienne, *Etymologiarum sive Originum*, a dominé le premier millénaire. Au quatorzième livre de sa somme, l'évêque espagnol donne une description « *De terra et partibus* » qui est devenue classique. L'orbe terrestre (*orbis*) prend son nom de sa rotondité qui le rend similaire à une rue. Il est circonscrit par le fleuve Océan qui clôt la surface des terres. Les terres forment un cercle plus petit (*orbiculus*) qui se divise en trois parties : l'Asie qui s'étend du Midi, par l'Orient, jusqu'au Septentrion ; l'Europe qui va du Septentrion jusqu'à l'Occident ; et l'Afrique, de l'Occident au Midi. Les trois parties de l'orbe ne sont pas égales, l'Asie occupe la moitié (le demi-cercle) orientale, l'Europe et l'Afrique se partagent le nord et le sud de la moitié occidentale. (ISIDORE de Séville, *Etymologiarum*, Liber XIV, 1-3, in *PL* 82, col. 495-496.) Le concept géographique d'Isidore de Séville a fonctionné comme un archétype générateur. Après lui, maints docteurs et érudits ont repris la même description sans rien y toucher. Au IXe siècle, Raban Maur, dans le chapitre sur l'or-

guration géométrique, les cartes T-O fonctionnaient comme un schéma mnémotechnique, sur lequel le monde connu était partagé en trois secteurs de cercle (une moitié pour l'Asie et les deux autres quarts pour l'Europe et l'Afrique)⁶. Le O représentait l'Océan circulaire et les bras du T étaient constitués par les eaux intérieures qui séparent les continents : le pied du T était la Méditerranée, entre l'Europe et l'Afrique ; le bras gauche – le Tanaïs (le Don), entre l'Europe et l'Asie ; le bras droit – le Nil, entre l'Afrique et l'Asie. Le point d'intersection entre le pied et les bras du T, qui constituait implicitement le centre de l'orbe, était Jérusalem.

Une approche de psycho-géographie pourrait aisément mettre en relief les raisons inconscientes qui gouvernaient la structure des cartes prémodernes. Selon des psychanalystes de la première enfance, comme Mélanie Klein, Maud Mannoni ou Françoise Dolto, le nourrisson assouvit ses premières pulsions cognitives en explorant par la tétée et le toucher le corps de la mère. Il se connaît et se délimite en connaissant et en délimitant le corps de l'être qui l'a engendré. En grandissant, l'enfant substitue au corps maternel l'espace environnant (le lit, la chambre, la maison, village etc.), qui finit par s'amplifier à l'espace géographique (le village, la région, le pays, l'univers). Les enfants qui n'auront pas bénéficié d'une présence maternelle suivie seraient tentés à compenser ce manque par un appétit inassouvi de voyage, comme si l'exploration du monde permettait la récupération de la mère et la construction de l'image de soi⁷.

be de son *De universo*, répète mot à mot tous les termes de l'effigie (RABAN Maur, *De Universo*, liber XII, caput II, in *PL* 111, col. 333.). Pendant la petite Renaissance du XIIIe siècle, Brunet Latin réitère dans le même esprit : « Toute la terre est devisée en .iij. parties ; ce sont : Aisie, Aufrique et Europe ; mais ca n'est mie à droit, parce que l'une partie n'est ical à l'autre ; car Aisie tient bien l'une moitié de toute la terre, dou leu où li fluns de Nile chiet en mer en Alixandre, et de celui où li fluns de Tanaïn chiet en mer au bras Saint George vers orient, tout jusqu'à la mer Océane et au Paradis terrestre. Les autres .ij. parties sont le remanant de la terre vers occident partout jusqu'à la mer Océane ; mais elles sont devisées par la grant mer qui est entre .ij. Et cette partie qui est par delà vers midi jusque en occident est Aufrique ; et l'autre terre qui est par deçà vers tramontaine, ce est en septentrion vers soleil couchant, est Europe » (Brunet LATIN, *Le Livre du Trésor*, livre I, quatrième partie, in *Jeux et sapience du Moyen Âge*, p. 762.)

⁶ Voir Ivan KUPČIK, *Cartes géographiques anciennes. Evolution de la représentation cartographique du monde, de l'Antiquité à la fin du XIXe siècle*, Paris, Gründ, 1981.

⁷ Voir Françoise Dolto, *Au jeu du désir. Essais cliniques*, Paris, Seuil, 1981 ; Idem, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, II, Paris, Seuil, 1985 ; Maud Mannoni, *L'enfant, sa "maladie" et les autres*, Paris, Seuil, 1967.

On ne sera donc pas surpris que les cartes T-O aient parfois une dimension anthropomorphe. La célèbre carte d'Ebtorf (dessinée vers 1240, détruite pendant la deuxième guerre mondiale), faisait de l'orbe terrestre le corps du Christ (Planche 2). En haut de la carte, au-dessus et à droite du cartouche qui désigne le Paradis terrestre, avec Adam et Eve goûtant à la pomme interdite, était représentée la tête du Christ. Aux extrémités gauche et droite du disque, donc au Nord et au Sud, se trouvaient les deux mains, ouvertes, et en bas, donc à l'Ouest, les pieds. Au centre, le nombril du Fils se trouvait superposé au tombeau ouvert de la Résurrection. Le parallélisme allégorique entre le corps de Dieu et le corps du monde était donc parfait. Dieu est le commencement et la fin ; le Christ est autant le Logos par qui a été créé le monde, que le Sauveur qui, par sa crucifixion, a racheté le monde déchu. La symbolique métaphysique du couple Créateur–Création se trouve ainsi inextricablement liée à la symbolique psychanalytique du couple micro–macrounivers.

Cet aperçu sur la fonction subliminale des cartes T-O donne aussi une idée de la dimension fantasmatique des voyages initiatiques qui se déployaient sur ces cartes. Si le monde est le corps du Christ, le centre du monde est, par voie de conséquence, le nombril de Dieu. Dans la tradition rabbinique, « le Très Saint a créé le monde comme un embryon. De même que l'embryon grandit à partir du nombril, Dieu aussi a commencé la création du monde par le nombril et d'ici elle s'est amplifiée dans toutes les directions ^{a8}. En abordant la question du symbolisme du centre, Mircea Eliade a réuni un dossier sur l'imaginaire « embryologique » des cosmographies mythiques⁹. Explorer les routes de la terre ou parcourir les trajectoires dessinées sur la carte équivalait donc à une quête des origines anatomiques de l'homme. Selon Tom Conley, les fantaisies géographiques de retour aux sources expriment un désir d'auto-construction et d'auto-totalisation, soutenu par l'image maternelle ou/et paternelle surimposée aux cartes¹⁰.

⁸ *Apud* A. J. WENSINCK, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916.

⁹ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, pp. 318 sqq.

¹⁰ Tom CONLEY, *op. cit.*, pp. 10-11.

Les mappemondes médiévales étaient donc très vulnérables aux projections subjectives de leurs auteurs et de l'époque. Selon la démonstration de Giuseppe Tardiola, l'espace géographique pré-moderne était éminemment imaginaire. Dans le chronotope figuratif des cartes, les révélations et les concepts *a priori*, d'une part, et les sens et les fantaisies, d'autre part, fusionnaient dans une sorte de « continuum perceptif »¹¹. L'approche psychogéographique nous révèle, à travers les contours et les formes des cartes, la constellation de symboles et de complexes de l'imaginaire collectif. Chaque fois qu'il partait en voyage réel ou imaginaire, physique ou de cabinet, vers le Nord glacé, vers les Indes fabuleuses ou vers l'Afrique saharienne, l'homme antique ou médiéval explorait non pas tant une géographie extérieure, mais plutôt la carte des images et des symboles de son propre inconscient. La panoplie des *mirabilia* qui remplissaient la mappemonde, soigneusement retransmise par tous les encyclopédistes et les érudits de l'époque, fonctionnait comme une grille de clichés mythiques et de stéréotypes culturels, à travers laquelle l'homme européen percevait et interprétait ce qu'il était en train de découvrir.

Or, la structure des cartes circulaires exprimait une hiérarchie axiologique et cognitive. Le point central, le centre géométrique de l'orbe, fonctionnait comme une pointe de compas, coïncidant avec le centre de la civilisation humaine. La Perse, la Grèce, plus tard la Palestine, Babylone, Delphes, Rome, Jérusalem, étaient situées au centre de la terre connue ; les habitants du centre étaient les dépositaires de la civilisation, de la culture, de la spiritualité, de la révélation, de la vraie foi. À mesure qu'on s'éloignait sur les rayons du cercle, la civilisation était remplacée par la barbarie, la culture par la nature, l'orthodoxie par les hérésies et l'ignorance religieuse. Les cartes circulaires formalisaient une hiérarchie entre le centre et la marge, entre le proche et le lointain, entre le connu et l'inconnu, entre les valeurs partagées de son groupe et les valeurs des groupes étrangers. Dissemblable par l'aspect, les traditions, la langue, les pratiques sexuelles, alimentaires, sociales, l'*autre*

¹¹ Giuseppe TARDIOLA, *Atlante fantastico del Medioevo*, Roma, De Rubéis Editore, p. 17.

était relégué aux marges de la mappemonde. A travers ces cartes, la perception égocentrique s'élargissait en une vision ethnocentrique.

La hiérarchie axiologique se combinait avec une gradation cognitive. Sur les cartes médiévales, la zone centrale (un cercle ayant pour centre Jérusalem) se trouvait, dirait-on, sous la focalisation d'une loupe. Le monde connu y était représenté avec une précision maximale des détails. Les cartes T-O indiquaient d'habitude par des icônes tous les événements significatifs de la Bible, à partir de Noé, Babel, Sodome et Gomorrhe, jusqu'à Bethléem et Golgotha. De plus, le cercle central comprenait des informations, sinon exactes, du moins véridiques sur les places de l'Europe, du Proche et Moyen-Orient et du nord de l'Afrique. En dehors de ce cadre, les contours subissaient des déformations, devenaient flous et disparaissaient dans le fabuleux.

L'organisation axiologique et cognitive des cartes T-O partageait le sacré en deux domaines. Autour du centre, donc du tombeau du Christ, étaient rassemblés les événements surnaturels qui témoignaient de l'intervention de Dieu dans l'histoire et formaient la tradition de la religion chrétienne – c'est-à-dire les *miracles (portenta)*. Dans les marges de l'*oïkoumèné* étaient reléguées les *merveilles (mirabilia)* des différentes traditions et civilisations païennes. Le bien, le vrai, la foi occupaient ainsi le centre, alors que le mal, le faux, le laid, le monstrueux, l'hérésie et l'idolâtrie étaient repoussés vers les horizons fabuleux de l'Océan Indien, de l'Océan Atlantique, du Sud africain ou du Nord hyperboréen. Les géographes et encyclopédistes de l'Antiquité et du Moyen Age avaient peuplé les marges de la mappemonde d'un bestiaire fabuleux et de races humaines monstrueuses, qui se retrouvaient isolés dans des cases et des cartouches spéciales comme dans un *panopticon*. L'*ailleurs* géographique était en quelque sorte le bas-fond de l'espace chrétien, et l'*autre* ethnique était investi en tant que porteur des angoisses de l'homme européen. Dans ces caves de l'inconscient collectif de notre culture se retrouvaient les figures bestiales que l'Européen tentait de refouler et d'exorciser de son propre être.

Néanmoins, à partir du deuxième millénaire, la vision cartographique du monde a subi une transformation décisive, consistant dans la supplantation des cartes T-O (cartes de type A) par un autre type de mappemondes, appelées zonales ou aux antipodes (cartes de type

C)¹². Il s'agit d'une série de cartes qui, s'inspirant des modèles pythagoriciens, considéraient que la terre n'est pas un disque plat, mais un globe au centre de l'univers. Sur ces globes, Jérusalem et la civilisation chrétienne ne représentaient plus le centre de la mapemonde et perdaient ainsi la qualité sacrale que leur concédait la forme circulaire. Les découvertes de la Renaissance et l'élargissement de la vision du monde ont bouleversé et finalement renversé la hiérarchie cognitive et axiologique des cartes T-O. Si dans la géographie médiévale l'aspect positif du sacré (les miracles chrétiens) était logé autour de la Méditerranée cependant que l'aspect négatif (les merveilles païennes) se retrouvait dans les marges de l'*oïkoumène*, à partir de l'Age des « reconnaissances », avec la laïcisation progressive de l'Europe, le sacré a commencé à migrer de l'Ancien Monde vers l'*ailleurs*, vers le Nouveau Monde (dont le nom même suggère une connotation messianique).

Ce basculement est rendu manifeste par la transformation d'un autre thème que le Moyen Age a laissé en héritage à l'Age moderne, celui du « *mundus inversus* ». Dans les fêtes et les carnivals de l'Antiquité classique et du Moyen Age, le monde renversé était représenté par la semaine ou la période de la fête. Mircea Eliade a pu démontrer que tels carnivals étaient des retours symboliques aux origines, au chaos cosmogonique, en vue d'une nouvelle gestation et d'une renaissance de la communauté et du monde¹³. Cela revient à dire que la fête constituait un accident, une rupture, une enclave de hasard dans un univers ordonné et par moments trop rigide et figé dans ses structures. L'univers courant était le monde à l'endroit, alors que la Fête des fous était le monde à l'envers.

Ces deux valeurs, la norme et l'irrégulier, la sagesse et la folie, étaient distribuées sur un axe qui allait de l'*ici* vers l'*ailleurs*. Le positif était fixé dans le centre symbolique de la communauté, l'Eglise, alors que le négatif était repoussé, par les processions du carnaval, en dehors de l'espace habité. « Ainsi remarquera-t-on, note Frédérick Tristan, que si la fête

¹² Voir Jeffrey Burton RUSSELL, *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians*, Foreword by David NOBLE, New York, Westport, London, Praeger, 1991 ; Norman J. W. THROWER, *Maps & Civilisation. Cartography in Culture and Society*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996.

¹³ Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, p. 89.

des Innocents se déroulait d'abord dans la Cathédrale, parce que cette manifestation était à *l'endroit*, la fête des Fous, qui était à *l'envers*, se vivait sur la place publique, dans les rues, et s'acheminait lentement vers la périphérie des villes et des villages »¹⁴. Héritant des anciens rites d'expulsion du *miasme* en dehors de la cité, les hommes du Moyen Age continuaient de se considérer « ancrés » dans le bien par le centre sacré de la communauté.

A la Renaissance, cette équation a subi un renversement. Choqués ou déroutés par les métamorphoses d'une société chrétienne qui paraissait, du moins au niveau des représentations communes, avoir été fixée dans ses cadres pour toujours, beaucoup de gens avaient tendance à voir l'Europe en proie à la démence, comme un « monde de fous ». *L'Eloge de la folie* d'Erasmus spéculait exactement sur l'ambiguïté entre le sage et l'insensé, entre la normalité et la déraison. Dans ce contexte, c'est notre monde même qui devenait un asile, une foire ou un grand théâtre dans lesquels se jouait le spectacle de nos vies. Le centre sacré de la civilisation chrétienne ayant fait implosion, la folie, rejetée jusqu'alors dans *l'autre* et dans *l'ailleurs*, faisait une rentrée triomphante et occupait la place centrale restée vide.

Invité par son ami Erasme à faire un « Eloge de la sagesse », Thomas More a choisi pour emplacement de son Utopie justement *l'ailleurs* géographique qui était auparavant attribué au mal et au monstrueux. Ce monde meilleur qu'il proposait à ses compatriotes était situé en dehors de l'Europe, dans un endroit éloigné de nous autant dans l'espace que dans le virtuel et l'idéal. Les sages Utopiens (ensemble avec les « bons sauvages » tant vantés par les « philosophes ») remplaçaient les races tératologiques du Moyen Age. Un processus de « *translatio* » imaginaire était mis en marche : le centre sacré, le noyau numineux, le bien et le beau, se déplaçait de l'Europe vers les Nouveaux Mondes situés aux antipodes de l'Ancien Monde¹⁵. C'est comme si le soi mystique (dans la terminologie de C. G. Jung)

¹⁴ Frédéric TRISTAN, *Le monde à l'envers*, Etude et anthologie. *La représentation du mythe*, essai d'iconologie par Maurice LEVER, Paris, Hachette, 1980, p. 65.

¹⁵ Voir Jorge MAGASICH-ARIOLA & Jean-Marc de BEER, *América Mágica. Quand l'Europe de la Renaissance croyait conquérir le Paradis*, Paris, Editions Autrement, 1994.

de la civilisation européenne fuyait notre continent pour s'abriter dans des zones des plus en plus éloignées. Le « désenchantement du monde », la désacralisation de la culture médiévale, en tant que processus de psycho-histoire, trouvaient leur correspondant dans la délocalisation du « lieu idéal », en tant que mécanisme de psycho-géographie.

Il est symptomatique, en ce sens, que lorsque l'Eglise a voulu combattre les hérésies pré-lapsaires des utopistes, elle a assimilé la civilisation chrétienne à la Cité augustinienne de Dieu, et l'Utopie à la Cité de l'homme. Elle essayait ainsi de faire coïncider le sacré à notre continent et de discréditer l'*ailleurs* paradisiaque et utopique, en l'assimilant à un espace infernal, bestial, condamné. La confrontation entre humanistes et théologiens s'est reflétée dans l'imagologie contradictoire que les Européens ont forgée des autres peuples. Elle a engendré une véritable « guerre des images », qui couvrait toutes les nuances allant de l'angélisation des Amérindiens par Christophe Colomb et les premiers explorateurs à la diabolisation perpétrée par les conquistadors et les colonisateurs¹⁶. Entre l'image adamique des Amérindiens et le traitement bestial qui leur était infligé par les Européens il y avait une contradiction flagrante qui, à l'époque déjà, avait suscité des débats aigus sur la condition de ces populations (voir la polémique entre Bartolomé de la Casas et Louis de Sepúlveda¹⁷). Les historiens hostiles travaillaient le négatif de l'image du « bon sauvage », celle du « mauvais sauvage »¹⁸. Le terme même de « sauvage », comme le montrent François-Marc Gagnon et Denise Petel, était chargé d'une intention sociologique, qualifiant ses porteurs par une extrême pauvreté économique et culturelle, les repoussant aux marges de la société et de la condition humaine¹⁹. Les idéologues hostiles puisaient leurs arguments et les images les plus poignantes dans la grande tradition, surtout dans la

¹⁶ Voir Corin BRAGA, *La quête manquée l'Avalon occidentale*, Chap. 4 « Explorateurs en quête du Paradis occidental », Paris, L'Harmattan, 2006.

¹⁷ Voir Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil, 1982.

¹⁸ Voir Paolo CARILE, *Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Age classique*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2001, pp. 9-27.

¹⁹ François-Marc GAGNON & Denise PETEL, *Hommes effarables et bestes sauvages. Images du Nouveau-Monde d'après les voyages de Jacques Cartier*, Montréal, Les Editions du Boréal Express, 1986, pp. 99-100.

« matière d'Orient », qui contenait des typologies monstrueuses et bestiales à volonté. Amazones, cynocéphales, acéphales, hommes à queue, anthropophages, ogres, géants, *astomes*, pygmées, *monopodes*, tout le bestiaire humain de l'imaginaire médiéval a été transporté aux Amériques. A l'aide de ces projections malveillantes, les idéologues de la colonisation ont déclenché une vaste action de propagande anti-amérindienne, que Serge Gruzinski appelle une « guerre des images » et une « colonisation de l'imaginaire »²⁰. Le sacré, en tant que *numinosum* « totalement autre » et *mysterium tremendum*, dans son double aspect, merveilleux et féerique, mais aussi repoussant et inquiétant, était ainsi forcé à transmigrer en dehors d'une Europe en train de perdre la foi dans le surnaturel. A mesure que la mentalité laïque, puis rationaliste, pragmatique, positive et athée gagnait le terrain, les lieux idéaux (les « points suprêmes » comme dit Michel Butor) étaient repoussés toujours plus loin sur la mappemonde, dans des ailleurs encore inexplorés et inaccessibles. La géographie imaginaire qui sous-tend la littérature à l'aube de l'âge moderne reflète fidèlement cet éloignement et obscurcissement des lieux parfaits. Progressivement, au cours des XVI^e-XVIII^e siècles, l'expérience empirique, nourrie par les explorations géographiques, a rendu le Paradis terrestre et l'Utopie introuvables sur les cartes. Le Moyen Age plaçait les Iles des Bienheureux, les Hespérides, le Mag Mell et l'Avalon, les îles de saint Brendan ou des saints Hénoch et Elie dans l'Océan Atlantique. La découverte de l'Amérique a absorbé pour un temps ces mythes dans l'espace du Nouveau Monde. Christophe Colomb était convaincu, au cours de son troisième voyage, quand il atteignit pour la première fois le continent américain, d'avoir abordé le Paradis terrestre que les cartes T-O plaçaient au bout des Indes. Les explorateurs et les conquistadors ultérieurs ont déployé sur le Nouveau Monde toutes sortes de fantômes paradisiaques, comme la Terre de jouvence, la Terre promise, l'El Dorado, les sept Cités enchantées de Cibola, la Cité des Césars. Religieux comme le franciscain Bartolomé de las Casas en Amérique centrale, ordres et sectes

20 Voir Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1988 ; Idem, *La guerre des images de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard, 1990.

comme les jésuites au Paraguay, ou des protestants radicaux en Amérique du Nord, ont mis en place, à leur tour, des projets de sociétés millénaristes et utopiques.

Cependant, à mesure que le Nouveau Monde était mieux connu, les lieux utopiques ont commencé à migrer, depuis Thomas More déjà, vers des régions plus lointaines, vers le Pacifique. Au XVII^e siècle, c'était un hypothétique continent austral, la *Terra Australis Incognita*, qui abritait le plus grand nombre d'états idéaux. On peut citer à volonté Joseph Hall, *Mundus alter et idem* (1605), Henry Neville, *The Isle of Pines or a late discovery of a fourth island near Terra Australis Incognita* (1668), Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes* (1675, 1677 pour la version française), Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur, ou La Terre australe connue* (1676), Ambrose Philips, *The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita* (1720), le Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens, Peuples qui habitent dans les Terres Australes* (1727), Zaccaria Seriman, *Viaggi di Enrico Wanton alle Terre Incognite Austral, ed al paese delle Scimie* (1749), les anonymes *Voyage de Robertson aux Terres australes* (1766) et *Description de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral* (~1766-1800), *The Travels of Hildebrand Bowman, esquire, into Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, and Auditante, in New-Zealand ; in the Island of Bonhommica, and in the powerful Kingdom of Luxo-volupto, on the Great Southern Continent* (1778) et Rétif de la Bretonne, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français* (1781).

Néanmoins, avec les explorations de James Cook à la fin du XVIII^e siècle, le mirage du Continent Austral Inconnu s'est évanoui à son tour. A mesure que les taches blanches disparaissaient de la mappemonde, les lieux idéaux ont été obligés de trouver d'autres endroits d'accueil crédibles. C'est ainsi que les utopies ont été forcées de se replier dans des îles inconnues, mystérieuses, mouvantes, flottantes ou submergées. A partir de l'Utopia de Thomas More, *L'Isle des Hermaphrodites* de Artus Thomas (1605), *Oceana* de James Harrington (1656), *Olbia* de John Sadler (1660), *Benganga and Coma* de Hendrik Van Schooten (*The Hairy Giants : or a Description of two Islands in the South Sea*, 1671), les îles merveilleuses découvertes par Lemuel Gulliver (1726) et son fils Jean Gulliver (1730), l'île des femmes militaires de Louis Rustaing de Saint-Jory (1735), l'Île de la

Providence de Ralph Morris (*The life and astonishing adventures of John Daniel*, 1751), l'île Noibla de Francis Gentleman (1764), *L'isle inconnue* de Guillaume Grivel (1783-1787) et beaucoup d'autres sont autant de « *new islands, lately discovered* » ou « nouvellement découvertes ».

Pour brouiller encore plus le repérage cartographique des lecteurs, les utopistes ont pensé à des îles mouvantes, changeant de place, dont l'existence ne pouvait être déterminée par des vérifications pratiques. Des îles flottantes sont *L'isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605) et *The Floating Island* de Richard Head (1673). Le sous-titre explicatif de ce dernier récit est tout un programme, combinant la prétention d'exactitude géographique avec la clé de lecture satirique-morale : « *A New Discovery relating the strange adventure on a late voyage from Lambethana to Villa Franca, alias Ramallia. To the Eastward of Terra del Templo. By three ships, viz. The Pay-naught, The Excuse, The Least-in-Sight. Under the conduct of Captain Robert Owe-much. Describing the Nature of the Inhabitants, their Religion, Laws and Customs. Published by Franck Careless one of the discoverers* ». D'un *Naufrage des Isles Flottantes* parlera Etienne-Gabriel Morelly (1753), alors qu'un continuateur anonyme de Swift racontera *Gulliver's Last Voyage, Describing Ballymugland, or the Floating Island* (1825). A l'âge de la technologie prométhéenne, Jules Verne exploitera l'idée imaginant *Une ville flottante* (1871) et *L'île à hélice* (1895).

Une solution plus radicale que le déplacement horizontal a été de submerger la cité merveilleuse sous les océans ou de l'élever dans les airs. Reprenant le mythe irlandais de l'île engloutie, Richard Head imaginait *O'Brazile, or the Incharnted Island* (1675). C'est comme si l'imaginaire magique des légendes celtiques revenait à la surface pour hanter le monde ordinaire et rationnel de l'homme moderne. Le sous-marin du capitaine Nemo constituera, lui aussi, une micro-univers englouti, où se seront réfugiés les « *mirabilia* » des Indes fabuleuses, refoulées par la mentalité sceptique et pragmatique. Et si on parle en termes psychanalytiques, on peut voir dans l'imaginaire de sens contraire, celui de l'envol aérien, un processus similaire, celui de la sublimation. Laputa, l'île que Jonathan Swift envoie flotter dans l'atmosphère (1726), suggère l'impossibilité des miracles (même quand ils ont un aspect technologique) de perdurer dans notre monde habituel. Bien que l'intention ironique

de Swift soit envahissante et écrasante, sa fiction n'en témoigne pas moins du processus d'expulsion du fantastique hors de notre plan d'existence.

Le refoulement de l'imaginaire utopique devient patent dans trois schémas narratifs qui procèdent à une délocalisation drastique des lieux idéaux. N'ayant plus de place sur la surface du globe, les utopies se sont enfoncées, souvent par les points géométriques des pôles, sous la terre (Simon Tyssot de Patot, le Chevalier de Mouhy, Ludvig Holberg, William Bingfield, Giacomo Casanova, John Cleves Symmes, Collin de Plancy, E. A. Poe, Jules Verne) ; elles ont été projetées dans l'espace astral, dans les planètes, que Fontenelle présentait comme habitables (Francis Godwin, Johannes Kepler, Cyrano de Bergerac, Margaret Cavendish, Daniel Defoe, Mustagh McDermott, le Chevalier de Béthune, Ralph Morris, Voltaire, Charles-François Tiphaigne de la Roche, Marie-Anne de Roumier-Robert, William Thomson, Antoine-François Momoro, L.-A. Beffroy de Reigny, E. A. Poe, Jules Verne, etc.) ; enfin, elles ont été rejetées hors du temps présent, dans le futur, solution expérimentée par Louis Sébastien Mercier dans *L'an deux mille quatre cent quarante* (1772) et empruntée massivement par la science-fiction. Voyages souterrains, voyages astraux et voyages dans le futur, ils témoignent tous du processus d'occultation et finalement de disparition des endroits merveilleux qui s'est déroulé sur la carte de l'imaginaire européen.

Cela revient à dire que l'attitude des Européens face aux autres populations du monde et, en conséquence, l'identité de l'homme européen, est insuffisamment définie en termes de mentalité coloniale et eurocentrisme. Elle est étayée par des mécanismes psychologiques plus profonds, qui révèlent de la psycho-histoire de notre civilisation. A partir du travail séminal d'Edward Said, les études post-coloniales ont pertinemment mis en lumière les mécanismes imagologiques de dépréciation de l'*autre* à l'œuvre dans l'Europe des grands empires coloniaux. Ces analyses peuvent et doivent être repoussées vers les origines de l'Europe moderne, à l'âge de la Renaissance et des « reconnaissances », c'est-à-dire des grandes découvertes géographiques. Nous avons maintenant une image plus ou moins ample et congruente du choc et des secousses à long terme provoqués dans la mentalité des Européens par la découverte des Amériques.

Pour conclure, notre thèse est que, dans la formation de l'identité de l'homme européen moderne un rôle important a été joué par le processus psycho-historique du désenchantement du monde. Transposé dans des termes psycho-géographiques, ce processus est à saisir dans la translation du centre sacré en dehors de l'Europe, dans un *ailleurs* géographique et culturel. « Conteneurs » (dans le sens de Melanie Klein) du mal, aussi longtemps que les Européens se sont réservé le rôle de gestionnaires du *numinosum*, les *autres* sont devenus l'image-écran du bien, du sacré, du magique, du féerique, dès que les Européens ont forçé la pensée mythique de leur culture. L'*autre* a été transformé dans le récepteur des pulsions agressives engendrées par l'avarice (le péché médiéval de l'*avaritia*) et le désir d'appropriation et de possession autant que des espérances de justification religieuse et d'amélioration économique, sociale et morale. Rabaisé par le complexe de supériorité des Européens et en même temps rehaussé par la projection en lui d'un modèle anthropologique rédempteur, l'*autre* est devenu une image équivoque, engendrant des réactions contradictoires, allant de l'agressivité et la dépréciation à la culpabilité et la compulsion de réparation. L'identité européenne ne saurait être définie en dehors de cette attitude ambiguë et oscillante, lourdement chargée de fantasmes et de projections inconscientes, envers l'image des autres peuples.



Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.