



« Utopiser le monde

»

Journées d'étude organisées par
l'Atelier international de recherche sur les usages publics du passé,
le LabEx TEPSIS, l'EHESS et le Fonds Ricœur

Résumés des interventions

Olivier Abel (Fonds Ricoeur, Paris), « **L'écart utopique et la génération — sur Mannheim et Ricœur** »

Dans sa relecture homonyme de l'ouvrage classique *Idéologie et utopie* de Karl Mannheim, Paul Ricoeur tente d'y interpréter une dialectique féconde entre une fonction d'intégration (au risque de la justification dissimulatrice) et une fonction d'écart (au risque d'une évasion totale). Les deux modalités de l'imaginaire social seraient inscrites ainsi dans la même variation imaginative, plutôt comme les figures limites d'un va-et-vient, et génératrices de configurations intermédiaires plus complexes, plus plausibles, et leurs effets de correction mutuelle. Il n'est pas impossible de faire le lien entre cette dialectique « idéologie et utopie » et l'« herméneutique critique » de Ricoeur, surtout si l'on pense à la dimension utopique de la critique. D'où en effet pouvons nous prendre distance critique avec la représentation dominante de la réalité sociale et politique, sinon à partir de « fictions » qui y rouvrent des potentialités inaperçues ? Du même mouvement, nous pouvons penser l'herméneutique de l'imaginaire social sous la dialectique des générations, puisque il s'agit à la fois de retrouver les traditions des générations antérieures, intentionnellement déposées dans des traces inscrites et durables, et faire place aux écarts et inventions, puisque les œuvres et les traces du passé échappent à leurs intentions initiales et sont réinterprétées de manière toujours inattendue. On rejoint ici les travaux originaux de Karl Mannheim sur *Le phénomène des générations*, qui nous aident à comprendre la sédimentation des vieilles utopies et le lien de fidélité créatrice qu'entretiennent avec elles les utopies nouvelles.

Marc Olivier Baruch (Ehess, Paris), « Terreur blanche, marché noir, bibliothèque rose Vichy peut-il être lu comme "communauté utopique" ? »

La date s'y prête : nous pouvons, le 6 juin 2014, nous reporter à la manière dont réagirent aux formidables événements militaires du 6 juin 1944 les deux chefs d'Etat qui revendiquaient le monopole de la légitimité française. Tandis que le général de Gaulle demandait aux Français de s'associer, de cœur et d'esprit au moins, à « la bataille de France, [c'est-à-dire à] la bataille de la France » – écho inversé de la prophétie de juin 1940 appelant au combat pour que soit surmontée la bataille perdue des tragiques semaines qui avaient précédé – le maréchal Pétain déplorait que les hostilités soient à nouveau portées, par l'étranger, sur le sol national : il exhortait les Français à ne pas s'associer à un combat qui n'était pas le leur. Où était donc la France en ces semaines décisives ? En aucun lieu (u-topos) peut-être...

Avant d'aborder la question de l'utopie portée par le régime de Vichy – en explicitant le titre énigmatique dont nous avons doté notre propos¹ – on peut s'arrêter sur l'importance symbolique du contrôle des lieux dans le conflit. En détournant le propos du géographe Yves Lacoste qui publiait en 1976 un pamphlet intitulé *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, rappelons que jamais autant que durant les deux guerres mondiales le public ne s'est autant soucié de géographie. Le contrôle, par l'Etat français (Vichy) ou par la France libre (de Gaulle), des immenses (mais vides) territoires rose pale des cartes de l'Empire français d'avant-guerre était un atout majeur dans le combat pour la souveraineté que se livraient entre eux chacun des gouvernements de la France².

Le territoire, plus que le terroir. On peut certes interroger l'utopie-Vichy, comme cela a été plusieurs fois fait, à partir d'interrogations sur le retour à la terre et le folklore³, l'imagerie pétainiste⁴ et l'« art-Maréchal⁵ » – tous sujets qui présentent l'avantage d'être faciles à illustrer. La prise en compte de la chronologie tend néanmoins à relativiser ces approches : une fois passés les enthousiasmes des premiers temps, une fois dissipé l'effet de soulagement né de la fin des hostilités, une fois ressaisis Mauriac et Claudel⁶, l'enflure, la naïveté ou la bêtise propagées par l'appareil de propagande du régime interdisait de prendre cette dernière au sérieux une fois que l'on n'était plus à l'école primaire.

En revanche, le régime ne renonça jamais, au moins officiellement, à son ambition de remodeler la société selon un idéal nouveau, l'ordre communautaire. Ce dernier était en germe dès la fin juin 1940, avec la présentation du projet de loi constitutionnelle confiant « les pleins pouvoirs au gouvernement de la République, sous l'autorité du maréchal Pétain, afin promulguer une nouvelle Constitution de l'Etat français devant garantir les droits du travail, de la famille et de la Patrie ». Appelée à constituer la devise du nouveau régime, cette trilogie reprenait, en en modifiant l'ordre, la succession naturelle des communautés dans lesquelles avait vocation à s'inscrire la destinée de chaque être humain : « la famille qui l'élève, la profession qui le nourrit, la nation qui le protège⁷ ».

C'est cette notion, imprécise et embrouillée, d'ordre communautaire⁸ que nous entendons placer au cœur de la présente réflexion, plus spécialement à partir de l'étude d'un moment, les journées du Mont-Dore tenues du 10 au 14 avril 1943 et dont les actes furent rapidement publiés sous le titre *Vers la*

¹ L'écrivain Léon-Paul Fargue avait transformé la devise du régime en « Tracas, Famine, Patrouille ». Tout aussi peu respectueuse était celle que nous avons choisie ici comme titre, qui se trouve rapportée dans l'ouvrage de souvenirs publié en Suisse (Genève, éditions du Cheval ailé) peu après la Libération par Henri du Moulin de Labarthète, directeur du cabinet du maréchal Pétain jusqu'au retour de Pierre Laval, significativement intitulé *Le temps des illusions (Souvenirs, juillet 1940-avril 1942)*.

² Éric Jennings, *La France libre fut africaine*, Perrin, 2014.

³ Christian Faure, *Le projet culturel de Vichy. Folklore et Révolution nationale*, Presses universitaires de Lyon, 1989.

⁴ Dominique Rossignol, *Histoire de la propagande en France de 1940 à 1944. L'utopie Pétain*, PUF, 1991

⁵ Laurent Gervereau et Denis Peschanski, *La propagande sous Vichy, 1940-1944*, BDIC-La Découverte, 1990

⁶ Dont l'« Ode au Maréchal » date de Noël 1940

⁷ Extrait du premier des « Seize principes de la Communauté », in Maréchal Pétain, *La France nouvelle, 17 juin 1940-17 juin 1941*, Fasquelle, 1941.

⁸ La meilleure approche permettant de saisir les frontières du concept et les enjeux dont il était porteur se trouve dans Antonin Cohen, *De Vichy à la Communauté européenne*, PUF, 2012.

Révolution communautaire. Il s'agira moins de décrire les modalités, les finalités et les acquis de cette « recherche du pied carré de terre ferme sur lequel asseoir l'unité des esprits et des cœurs français¹⁰ » émanant de « tout ce qui pense et tout ce qui agit à l'avant-garde de la Révolution¹¹ », travail déjà effectué par Antonin Cohen¹², que d'interroger le type de rapport au réel – et donc en creux la part d'utopie – qu'impliquent, à ce moment de l'histoire du régime, la tenue de cette initiative et le choix de ses participants : le cabinet de Pétain en était, mais pas l'entourage de Laval ni la Milice, alors pourtant en phase de croissance, alors même que les débats étaient honorés de la présence de deux officiels allemands, l'un représentant l'ambassade et l'autre la SS.

Il s'agira de prendre au sérieux non seulement les travaux intensifs que rapporte l'ouvrage¹³, mais aussi les modalités de sa réception et les suites qui lui furent apportées. C'est ainsi que l'une des principales revues politiques du régime, *France revue de l'Etat nouveau*, consacra aussi tard qu'en mai 1944 un article à « la réforme sociale et la méthode du Mont-Dore », en commentant les apports d'une seconde réunion tenue dans la station du Massif central en septembre 1943, et qu'une troisième session devait encore s'y tenir... du 4 au 11 juin 1944¹⁴.

Avec cette date, la boucle est bouclée : comment imaginer un pays où d'un côté l'on réfléchit à la construction d'un ordre nouveau à base communautaire et où d'un autre des soldats tombent par milliers, premières victimes du second front qui venait de s'ouvrir dans la lutte sans merci entre démocraties et nazisme ? Comment le qualifier sinon comme l'impossible poursuite d'une utopie à laquelle le régime ne voulut jamais cesser de croire – alors même qu'il se trouvait envahi de l'intérieur par l'extrême violence de la Milice, désormais officiellement responsable de tout l'appareil répressif ?

⁹ Éditions Sequana, avec un achevé d'imprimer au 30 août 1943.

¹⁰ *Vers la Révolution communautaire*, *op. cit.*, p. 8.

¹¹ *Ibid.*

¹² A. Cohen, « 'Vers la Révolution communautaire' ; rencontres de la troisième voie au temps de l'ordre nouveau », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 51-2, 2004, p. 141-161.

¹³ On s'intéressera ainsi aux aspects formels et rhétoriques qu'il mobilise, en précédant l'essentiel de son propos – qui se veut compte rendu, journée par journée et commission par commission, des vingt-huit thèmes abordés lors des Journées – d'une « Adresse au Maréchal », d'un « Préambule » en forme d'adresse solennelle aux Français, d'une « Déclaration des Principes communautaires » enfin.

¹⁴ A. Cohen, *art. cit.*, p. 157.

Marc Breviglieri (Haute Ecole Spécialisée de Genève) et **Luca Pattaroni** (Ecole polytechnique fédérale de Lausanne), « **Percer la garantie, ouvrir des brèches critiques** »

Cette communication abordera l'enjeu d'une difficile résistance face au mouvement généralisé d'appel de garantie de la qualité de vie auquel les grandes métropoles se plient volontiers en s'inscrivant dans le schéma concurrentiel et normalisé du capitalisme contemporain. Il y est alors question d'occuper autrement l'espace, d'y introduire des logiques d'usage alternatives, d'y fonder un langage d'habitation suscitant des projections symboliques plus ou moins inédites. Sera évoqué d'une part une enquête ethnographique menée depuis plus de 10 ans sur une génération de militants genevois, anciens squatters, tentant aujourd'hui d'ouvrir des brèches critiques en s'affrontant notamment aux projets d'urbanisme qui inclinent à normaliser la vie de leur quartier. D'autre part, nous évoquerons la transformation d'une grammaire de l'imaginaire corrélative à une réélaboration du rapport à l'espace entretenu par ces mouvements.

Gaetano Ciarcia (Université Paul-Valéry-Montpellier 3), « Utopies ethnologiques et millénarisme patrimonial. L'ethnographie comme prophétie culturelle »

À partir de la question relative à un des procédés classiques de la littérature utopique : l'insularisation fictionnelle du « réel », je vais d'abord évoquer les postures méthodologiques dites de l'« observation participante », du « regard éloigné » ou encore de l'« initiation » utilisées par certains ethnologues sur les terrains de leurs recherches en tant que pratiques d'objectivation d'un « découpage » spatial et temporel déclinant au « présent ethnographique » (Fabian) des sociétés ainsi que l'expérience du chercheur.

Ma contribution visera par la suite à vérifier l'hypothèse suivante : ces méthodes ont pu faire localement l'objet d'un renversement à la fois cognitif, pragmatique et sémantique et implicitement utilisées à leur tour par des médiateurs et entrepreneurs de la mise en patrimoine de « leur culture » ? Selon les contextes et les trajectoires biographiques, ces personnalités auraient-elles utilisées des postures ethnologiques productrices de l'auto-observation participante, ou distanciée des sociétés dites traditionnelles dont elles se veulent les héritières et les interprètes ?

Deux situations patrimoniales que j'ai étudiées en Afrique de l'Ouest seront analysées en tant qu'espaces où se manifestent des actions et des rhétoriques marquées d'attentes et imprégnées d'espoirs d'un avenir meilleur : le pays dogon (Mali) où, au cours des années 1990, j'ai mené des enquêtes sur l'institution d'un patrimoine à la matrice ethnologique et dans le Bénin méridional où depuis 2005 j'étudie le processus de fabrication d'une mémoire culturelle du passé de l'esclavage et des cultes vodun.

En pays dogon, région africaine parmi les plus étudiées par les chercheurs en sciences sociales et classée, en 1989, sur la Liste du Patrimoine mondial de l'Unesco, l'injonction contemporaine proposant d'offrir aux visiteurs étrangers des échantillons rituels, architecturaux, muséaux d'une mémoire de la « tradition » illustre la relation entre la fabrication sociale d'une *originalité exemplaire* et la mise en scène, aux échelles locale et nationale, d'une conception de la tradition en tant que projet, par le biais desquelles les individus impliqués dans la valorisation patrimoniale des lieux essaient d'investir sur ses « valeurs » et sa « valeur » pour un avenir moins difficile.

Chez ses acteurs, l'exotisme ethnologique, véhiculé aussi par la fiction de l'initiation de certains ethnologues aux « secrets » de la cosmogonie dogon et à sa prétendue métaphysique animiste, semble s'être interposé entre la nostalgie d'une culture – qui exprime, entre autres, l'inadéquation du présent par rapport à un modèle mythifié – et l'utopie de son actualisation en tant que patrimoine culturel.

Ainsi, la dramaturgie mythico-rituelle, les performances folkloriques et la mise en texte ethnographique semblent amalgamer les changements sociaux et la stylisation d'une harmonie primitive perdue (faite d'une trame de symboles instaurant une communication de type holiste entre la vie quotidienne, les pratiques rituelles et les croyances mythiques) à faire fructifier. Des attentes, très diverses, sillonnent l'espace métaphorique et concret de cette nostalgie qui sépare plus qu'elle ne réunit la population locale de ses visiteurs mais aussi de ses élites intellectuelles et politiques, et d'une mémoire ethnographique vaguement commune (aux ethnologues et à ses promoteurs/porte-parole « indigènes ») mais historiquement, et économiquement divisée.

La tradition discursive qui a précédé et préparé, tout au cours du 20^{ème} siècle, la métamorphose et la conversion de l'imaginaire utopique de quelques ethnologues (comme Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, Jean Rouch et d'autres) en une mémoire supposée être populaire et collective – en réalité écrite, officielle et aujourd'hui bureaucratique – qui s'exprime à travers le spectacle, la mise en scène de sa propre exotisme. Mais cette référence extravertie (tournée vers le regard des visiteurs étrangers de la région) peut aussi s'inscrire dans une vision « scolaire » locale qu'on pourrait définir comme étant aussi millénariste, puisqu'elle revient, pour certains érudits et cadres politiques, à affirmer/présager que la renaissance du peuple dogon se réalisera à travers la récupération de son authenticité culturelle découverte par les scientifiques.

Dans une situation caractérisée par une logique du *double bind* : entre conservation/cristallisation du passé et sa valorisation patrimoniale, des entrepreneurs de mémoires culturelles (érudits locaux, fonctionnaires gouvernementaux, guides touristiques, informateurs de chercheurs) déploient alors l'utopie d'un possible contrôle de la réhabilitation vécue des restes muséaux de la « coutume » dont ils

font un ressort et une ressources identitaires.

Comme en pays dogon, j'ai observé dans le Bénin méridional des phénomènes de mise en oralité des écrits et de mise en mémoire de l'histoire savante de la région. Ici, aussi, le traditionalisme des cultes vodun fabriqué aussi par les discours ethnologiques et missionnaires comme, par exemple, ceux de Francis Aupiais, ethnologue-missionnaire au Dahomey de l'époque (1903-1930) ; Paul Hazoumé, écrivain et premier ethnologue africain à avoir publié en France en 1937 aux Éditions de l'Institut d'Ethnologie, et plus récemment, à partir des années 1970 jusqu'à nos jours ceux du mouvement d'anthropologues et sociologues catholiques du Sillon Noir ont participé à la tentative de transformation discursive des cultes vodun en héritage culturel. Mais, contrairement au pays dogon, où la fonction patrimoniale s'est appuyée sur les dimensions naturelle et culturelle d'un territoire-patrie de savoirs symboliques prétendument immémoriaux et immuables, dans le Bénin méridional la mémoire est ébranlée par les actions multiples et les interprétations contradictoires que les individus et les groupes ont faites et font de leur condition sociale (leur origine lignagère) d'antan affecté par le passé de l'esclavage. L'hybridation de plusieurs mémoires de ce passé et de la traite transatlantique (pratiquée dans la région surtout entre la première moitié du 18^{ème} et la deuxième moitié du 19^{ème} siècles) déclenche une crise entre sa restitution sous forme de patrimoine et l'économie politique et symbolique inhérentes à ses mises en scène culturelles, muséales et touristiques.

Ici, l'écho des tentatives de matrice coloniale et missionnaire d'édification utopique d'une société à la fois évangélisée *et* authentiquement africaine retentit sur les lieux du programme Unesco de la Route de l'Esclave lancé en 1994, nous observons la superposition/cohabitation de motifs mémoriels et moraux qui relèvent d'un programme général de commémoration du passé tragique de la traite négrière connectée à une réforme éthique des cultes vodun dense de contradictions et d'anachronismes. Selon les appartenances institutionnelles, les affiliations politiques et les observances religieuses, les conduites des entrepreneurs locaux de ce chantier de la culture peuvent sensiblement différer, mais elles semblent toutes viser, entre autres, le contrôle discursif des « origines » perdues comme sources de dynamisme socioéconomique. Version contemporaine d'usages du passé parfois alimentés de l'attente fantasmée du *développement* et donc d'une ère de plénitude culturelle et économique, cette logique tient aussi à l'établissement d'une continuité thématique entre la pratiques populaires des croyances et l'héritage périssable du passé en tant qu'espace mémoriel.

Nous sommes alors en présence d'un processus, mené par des élites, construisant une continuité entre la dimension rituelle de ces pratiques et une arène politique. Ici, dans les récits et les actions commémoratives, le passé de l'esclavage est devenu le miroir, ou l'écran, d'une époque tragique muée en durée exotique par les initiatives de la patrimonialisation.

À partir d'une critique d'outils notionnels classiques qui ont participé de la fabrication du terrain ethnographique comme isolat culturel, la question centrale de ma communication sera donc une réflexion sur la constitution créatrices des objets d'un savoir scientifique et d'un savoir-faire patrimonial et la désagrégation jamais complètement achevée de mondes sociaux « traditionnels ». De nos jours, les héritiers se réclamant natifs de ces mondes sont aux prises avec la tentative de produire une concordance entre des temporalités éloignées et souvent dispersées (la période de la traite négrière, de la pénétration missionnaire, de la colonisation, de l'Indépendance, du « renouveau » démocratique et culturel des années 1990) dans des espaces – protégés parfois par des « zones-tampon »¹⁵ (au sens concret ou figuré) – les unifiant rhétoriquement au sein de la construction d'une durée culturelle et de sa mise en relief sous forme d'une appartenance identitaire.

Dans les contextes que j'ai observés en pays dogon et dans le Bénin méridional, il s'agit moins d'utiliser le passé que ses composantes hétéroclites qui, considérées comme significatives, devraient consentir aux acteurs sociaux de *passer* dans le présent, ici, comme il est souvent le cas, l'utopie est aussi une achronie. Il s'agirait, en effet, moins d'inventer des origines que de construire un savoir-faire et un faire-savoir constitués de notions stables et opératoires auxquelles, s'ils sont sollicités, les individus puissent attribuer la qualification et la signification de « traditionnelles », de « syncrétiques » ou de « modernes ». *In fine*, chez les acteurs impliqués dans l'échange ethnographique et dans les phénomènes de la patrimonialisation, ces définitions mettent en scène et masquent à la fois l'actualisation constante

¹⁵ Expression, dénotant l'aménagement isolant des sites patrimoniaux, couramment utilisée dans les documents émanant de l'Unesco et de l'Icomos.

de diverses façons de raconter *leur propre culture* ainsi que d'en appréhender le devenir et imaginer le futur.

François Dosse (Université Paris-Est-Créteil), « L'utopie démocratique ou le futur du passé chez Cornelius Castoriadis »

Castoriadis aurait sans doute récusé la pertinence de la notion d'utopie. Pourtant l'imaginaire social-historique joue dans sa philosophie le rôle traditionnellement attribué à cette notion. On rappellera rapidement le parcours de Castoriadis qui s'est peu à peu défait d'une conception téléologique du processus historique au cours de son engagement dans le courant qu'il a lui-même créé avec Claude Lefort, *Socialisme ou Barbarie*. Puis, nous verrons l'importance majeure accordée par Castoriadis à l'imaginaire pour sortir des apories du marxisme et penser le monde social dans sa tension entre chaos et institution. L'horizon d'attente, selon Castoriadis, se situe dans un futur du passé, dans l'approfondissement de ce qu'il qualifie de « germe » démocratique tel qu'il est apparu comme création absolue dans la Grèce antique, non pas pour en faire un modèle, mais le ressort d'une nouvelle création à partir d'un nouvel imaginaire moderne.

Marie Fabre (Ens, Lyon), « Italo Calvino, le Modèle et la brèche »

La figure d'Italo Calvino (1923-1985), écrivain majeur du XXe siècle italien, nous permet d'envisager les reformulations du modèle utopique dans une phase critique de la modernité. L'œuvre de l'auteur apparaît en effet traversée par une réflexion sur les formes de l'utopie, trouvant son débouché à la fois dans son travail critique et dans ses propositions littéraires. Cette réflexion sur l'utopie est chez lui indissociable d'un retour sur la pensée historiciste et sur sa propre histoire de communiste (il quitte le PCI en 1957) : elle naît même, dès la fin des années cinquante, en concomitance avec la remise en cause du « Modèle des modèles », comme Calvino l'appellera par la suite. Calvino désigne par là un cadre d'interprétation, qui détermine l'action et la pensée dans le sens d'une adaptation du réel à un schéma totalisant. C'est bien cette démarche, nourrissant les « mésaventures idéologiques » de nombreux intellectuels de sa génération, qui est interrogée dès le roman *La Journée d'un scrutateur* (1963). Dans ce livre commence à se dessiner un nouveau « modèle » hétérotopique qui vient supplanter l'idée d'une Histoire ascendante, et avec elle celle d'une société future parfaite : l'utopie déserte l'avenir pour venir habiter les discontinuités de l'espace réel. Par ailleurs, il apparaîtra à Calvino au cours des années soixante que le revers de cette recherche d'une société parfaite, à savoir le fait de considérer le monde néocapitaliste comme système dystopique, ne lui apparaît pas plus praticable. Par l'utopie Calvino cherche désormais à désigner la « brèche » comme élément indissociable du système lui-même. Cette brèche, il la mettra en forme dans son œuvre, et notamment dans *Les villes invisibles*, à travers une dialectique entre formalisation et ouverture, cristallisation et mouvement. *Les villes invisibles* (1973) apparaissent ainsi comme une méditation représentationnelle sur cet anti-modèle possible, que Calvino nommera bientôt « *utopia pulviscolare* ». S'il adopte certains procédés propres aux utopies littéraires, c'est pour mieux les court-circuiter, manœuvrant combinatoire, rationalisation et « charme du développement » au profit d'un modèle se nourrissant de différence, de multiplicité et de paradoxe. Pour comprendre ce résultat, nous devons sans doute nous arrêter sur la passion contrariée que Calvino nourrit à la fin des années soixante pour l'utopiste Charles Fourier, cette lecture lui permettant de se confronter de manière problématique à l'écriture utopique. Enfin nous devons, à la suite de Calvino, envisager son modèle hétérotopique comme un héritage politique, et comprendre le champ que celui-ci nous laisse, d'une part pour penser encore l'altérité d'un monde autre possible, d'autre part du point de vue des rapports entre utopie et praxis politique.

Girolamo Imbruglia (Université de Naples L'Orientale), « **A Cultural History of Utopia in the Enlightenment: Jesuit Missions of Paraguay** »

As long ago as 1969, when he gave the *Trevelyan Lectures* in Cambridge, Franco Venturi showed that utopia was to be placed in history because it constituted one of the focuses of debate in public opinion and a strong point in the movement agitating for reforms. I want partly overturn this perspective. I link the intellectual history of utopianism not to the reforms movement, but to an historical experience that was regarded as a case study of utopia: to the history of the missions. This link was forged in public opinion. In this way we shall see that rather than being abstract, as Tocqueville and more recently Keith Baker have argued, in the Enlightenment the utopian ideal was discussed in reference to a 'possible', a real and contemporary utopia.

1) In seeking to give an account of the Jesuit 'reductions' of Paraguay, one is faced by a unique situation. From the founding of the reductions at the start of the seventeenth century through to their disappearance in the 1760s, the Jesuits themselves were almost the sole witnesses to their action.

The initial reports described the first encounter of the Jesuits and the natives, the missionary strategies, and the reactions of the American peoples. Even though they were subject to the Society's religious and political ideology, the missionaries recognized that there was an ongoing confrontation with a radical otherness and tried to record the reality of this conflict. The most famous work was by José de Acosta, who concealed neither the conflicts and difficulties of the missionaries, nor the negotiations and compromises that took place between those tribes and the Jesuits.

A second phase commenced around 1640. At this moment, the Society was celebrating its first centenary and the Paraguayan missions played their part in the self-congratulatory celebrations. The tone and intent were that of propaganda, which was directed both to those within the Society, and externally. It reiterated that the Jesuits had created a new way to achieve spiritual conquest, which reaped exceptional results. In these reports, the confrontation with the otherness disappeared and the savage society was transformed into a projection of their own identity. The Jesuits' own history and identity now absorbed the non-European *sauvagerie*. The wild American world no longer had its own identity. European society had the right to pursue both spiritual and political conquests; the American tribes only had a supporting role to play, having had the good fortune to become the subjects of the missions.

Therefore, the myth of the Jesuit reductions developed until the XX century following the Jesuit narratives, which described rather a community than a political society (of course, also because it was part of the Spanish empire): community of goods; austerity; obedience to religious precepts; identification of moral life with Christianity. From the descriptions of XVII century through the texts of the *Lettres édifiantes et curieuses* and the important histories of the XVIII century (especially Muratori's and Charlevoix's ones) this was the image that arrived to Chateaubriand: a kind of new Christian community of the early times. In this sense, some Jesuits were right when they underlined the difference of the American reductions and other utopic discourses, ex.g. that of More's *Utopia* and that of Montesquieu's *Esprit des lois*. For Catholic culture it was part of the discourse of propaganda or of apologetics.

2) The historiographical turning point came with Gibson's *The Aztecs under Spanish rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico*. It was possible to tell the history of Latin-American peoples from their perspective, that of the defeated. Even amid suffering and the loss of a considerable part of their culture, the indigenous peoples had managed to set up pockets of resistance and mediation. In histories of the missions it was now not only the action of the Jesuits but also the forms and ramifications of the Amerindian reaction which were highlighted. Rather than children waiting to be educated by the Europeans, they were seen as men and women who weighed up the advantages and disadvantages of their relationship with Europeans. The strategy of accommodation was a dynamic rooted in both the conquerors and the colonized. The formation of missionary societies, therefore, revolved around the

two poles of external constraint and the safeguarding of elements of autonomous indigenous cultural life. Jesuit sources consciously concealed this relationship between the missionaries and native peoples. Therefore, the history of those missions was a long history of a consciously-made enigma.

Here, therefore, I do not compare the 'hybrid' society which Amerindian peoples and Jesuit missionaries created and the idealised society which the Jesuits described in their books. But I want compare it to another enigma, which arose in the same American context, and became the juxtaposition of savage society and European, or even platonic society: an opposition of two models of utopia. Rather than the mystery of the hybrid society, what was at stake was another problem, the nature of a 'natural' society. European public became interested in understanding the society and its 'mystery'. As Leibniz said "Id miraculum politicum est, Aristoteli incognitum, Hobbio non animadversuum": the existence of a savage, that is a non-political society was the great novelty and the new great subject of both anthropology and political philosophy.

When in XVIII century the philosophes, from Montesquieu to Robertson, discussed the case of the Jesuit reductions, they had to answer two problems: to acknowledge political structure to those missions and therefore they transformed them from community to society, in order to distinguish the European society from the savage society; secondly, the enigma of the missions that had to be solved was that of the obedience that a religious belief seemed to be able to guarantee to the political power. The utopian discourse was also a tool to refute both the myth of a savage society (which had been brought forth by Montaigne) and the myth of a society created upon religious foundations.

3) The way to refute these two myths and to give the strength of political theory to utopianism was the recourse to history.

More and Machiavelli had banned utopia from political theory: the former in his *Principe* (1513), because history is not made of prayer and imagination; the latter in 1516, when he had confined it to literature. Yet, at the end of the age of the *European crisis of mind*, where anthropology, politics and religious discourses crossed in the new culture of Enlightenment, utopia emerged from its exile in the literary world to become one of the central themes of public opinion.

In this sense the history of utopian political thought has to begin from Montesquieu's *Esprit des lois*. With Montesquieu utopia ceased to be the topic of propaganda and became one of reflection on the part of public opinion. Montesquieu denied that those religious communities were the real place of utopia. It was not possible to think of the ideal society as a religious society, as a theological place; it was possible to think of a utopia through the categories of politics. The Jesuit missions were compared and put together with Sparta, platonic societies, Creta; interesting enough, not with Rome. In the secularization of political and anthropological thought in the *Esprit des lois*, the criticism of the legend became the construction of the utopia of the modern age, seen as a possible area of life with freedom and equality, governed by the civil and not by religious laws. Utopia had become republican and was freed from religion.

Thus, when one observes the eighteenth century discussion of utopia as it was represented in the experience of the missions one can identify the three topics: the political and social nature of that colonial and religious society; the elaboration, on the basis of that historical experience, of a theory of utopia; the deciphering of that reality not only as society but also as a reality of missionary entailing an enquiry into the nature of the mission and its agents. As always in the case of Enlightenment political discourse, also in the case of utopianism the philosophes (from Voltaire to Mably, from Morelly to Linguet and Raynal) used this experience to discuss politics and religion, their relationship, the way of their secularization.

4) These three topics which constituted the focus of reflection on utopia and on the Jesuit missions were set out by Montesquieu and received a conclusive response from Diderot. It was Diderot who said that in order to construct a theory of utopia based on the experience of the missions it was necessary to recognise the real nature of that experience. He was in fact the only philosophe to realise that behind the image that has been disseminated by the Jesuits and that had been accepted by the *philosophes* as an historical object, there was a mystery that needed to be solved. He used Rousseau's approach to savage society, that was that of identification: in his discussion of the Jesuit society he seems to become one of

those savages. And he uncovered that in such a society men and women were nor free, nor happy. His conclusion was that neither the society of Tahiti, nor the Jesuit society could be considered 'utopia' for the European culture. The utopian society ought to be "moitié sauvage, moitié police".

Arno Munster (Université de Picardie Jules Verne, Amiens), « **Quelle est la signification du concept d'utopie concrète dans la pensée d'Ernst Bloch ?** »

La philosophie humaniste, utopique et révolutionnaire d'Ernst Bloch (1885-1977), l'auteur de la trilogie *Le Principe Espérance* (1959, tr. fr. 1976-1991), s'efforce de corriger les conceptions d'un matérialisme vulgaire et d'un marxisme-léninisme dogmatisé, en tentant de combler le déficit utopique d'une théorie marxiste focalisée exclusivement sur la critique de l'économie politique et la conquête du pouvoir étatique par le parti communiste, qui est devenu, à l'Est, sous Staline, la théorie de légitimation d'un socialisme bureaucratique et autoritaire. L'utopie, principal concept de cette philosophie, n'est plus considérée comme une rêverie abstraite ou comme l'esquisse imaginaire d'un Etat idéal du futur où règneraient la justice et l'égalité entre les hommes, mais est désormais définie comme principe organisateur d'une praxis de l'« utopie concrète », dans le cadre d'une philosophie de la praxis s'efforçant de faire une synthèse, via la médiation de la catégorie « possibilité », des « images de souhait » de la « conscience anticipante » et du « pré-apparaître utopique » avec la volonté de transformation du monde vers le meilleur, dans la perspective des enseignements des « 11 Thèses de Marx sur Feuerbach ». Ainsi Ernst Bloch tentera non seulement de redéfinir le marxisme comme « morale », mais aussi comme « science de l'avenir » du réel, c'est-à-dire comme une science orientée vers la perception et le pré-apparaître du non-encore-devenu et vers l'extériorisation des potentialités utopiques immanentes à l'être.

En ce sens précis, Ernst Bloch était bien, comme cela a été souligné dans la réception de son œuvre, « l'hérétique le plus productif » dans le marxisme du XX^e siècle dont le combat philosophico-politique était un combat permanent pour l'utopie concrète, pour l'émancipation, la justice sociale et la démocratie et qui comme nul autre avait mis en évidence les traditions révolutionnaires refoulées de l'histoire allemande... Pour Bloch, soulignait, entre autres Oskar Negt, lors des funérailles du philosophe, à Tübingen, en 1977, « non seulement la vérité, mais aussi l'espérance et l'utopie sont concrètes, mais le processus révolutionnaire général dans lequel Bloch mettait toutes ses espérances avec son travail de taupe, comme Hegel, déduit son contenu humain de la particularité, c'est-à-dire de l'émancipation de l'homme (...). Pour lui, « le signal des trompettes du *Fidelio* de Beethoven n'est pas seulement un symbole esthétique ; il est plutôt l'expression de l'espérance d'un homme particulier d'être libéré de la prison de la violence et de l'oppression immédiate ; et il est en même temps l'impératif catégorique du seul et possible comportement politique digne de l'homme, à savoir, de la résolution de renverser toutes les conditions dans lesquelles l'homme est un être humilié, asservi, abandonné et méprisable ».¹⁶ Dans cette contribution, nous nous efforcerons de mettre en évidence l'impact de ce concept d'« utopie concrète » et d'« espérance » pour l'esquisse par Ernst Bloch d'une nouvelle philosophie de la praxis dont le but est la réalisation, via la médiation de la catégorie « possibilité », des « images de souhait utopiques » de la « conscience anticipante », dans un monde compris comme chantier du possible et champ d'expérimentations utopiques permanentes, car selon Bloch « le réel contient dans son être la possibilité d'un être semblable à l'utopie. » (Cf. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi* (*Question, catégories de l'élaboration, praxis*), trad. G. Raullet, Paris, Payot, 1981.)

¹⁶ Contribution d'Oskar Negt au volume « In memoriam Ernst Bloch » éd. par Karola Bloch et Adalbert Reif, E.V.A. , Francfort-Vienne, 1978.

Jacques Poloni-Simard (Ehess, Paris), « L'art constructif universel de Joaquín Torres García (1874-1949) : une utopie métaphysique, primitiviste, (indo-)américaine »

Une *doxa* s'est établie concernant l'œuvre de Joaquín Torres García, peintre né à Montevideo en 1874, mais formé en Catalogne (à partir de 1891) et dont les débuts de sa carrière se sont déroulés à Barcelone (1910-1920), avant qu'il la poursuive à New York (1920-1922), en Toscane (1922-1924) et sur la Côte d'Azur (1924-1926). La rencontre du néoplasticisme de Theo Van Doesburg et Piet Mondrian et la découverte des arts primitifs – en particulier précolombiens – lors de son séjour à Paris entre 1926 et 1932, puis à Madrid entre 1932 et 1934, l'auraient amené à formuler son « art constructif universel » ou *Universalismo constructivo* (Universalisme constructif), dont le projet indo-américain, qu'il développa en Uruguay, après son retour à Montevideo en 1934, constituerait l'acmé, fondant ainsi l'« école du Sud » (*Escuela del Sur*).

Or, une étude attentive des très nombreux écrits de Torres García invite à nuancer très fortement cette interprétation. Non seulement Torres a découvert les arts primitifs et précolombiens à New York, mais, surtout, il manifeste, dès son étape barcelonaise, un intérêt pour tous les arts qu'il appelle archaïques (y compris l'art précolombien) qu'il valorise contre la peinture dite imitative, au nom d'une conception sacrée, religieuse, *métaphysique* de l'art. Par ailleurs, à Montevideo, son projet « Indoamérica », qui puise dans la mythologie andine, n'apparaît qu'en 1938-1939 et Torres n'en fait qu'une variante à des fins didactiques, prenant appui, comme il l'avait fait par le passé avec la mythologie grecque, sur une tradition – continentale, sinon locale –, en vue d'une ambition beaucoup plus vaste : établir, en et pour l'Amérique, l'art constructif comme avant-garde (l'Europe, alors, est en passe de sombrer dans la guerre) et refonder rien moins que la pratique artistique selon les principes qu'il n'a eu de cesse de diffuser, enseigner et mettre en œuvre (planisme, structure, symbolisme, etc.). En effet, Torres García se propose, d'une part, de synthétiser les apports et de dépasser les limites du cubisme, du surréalisme et du néoplasticisme (sans jamais se refuser la représentation, d'où sa rupture avec le groupe Cercle & Carré, dont il fut l'un des fondateurs en 1930) ; il professe, d'autre part, une conception de l'art dont les modèles sont à chercher dans les époques et les styles archaïques, par-delà ce qu'il appelle la « déviation » imitative (avec la perspective) ou « peinture de tradition », qui a caractérisé l'histoire de l'art occidental de la Renaissance à l'impressionnisme, mais dont les maîtres ont contribué à résoudre les enjeux esthétiques posés par la « grande tradition ».

— Le *primitivisme* de Torres García n'est pas une tentative de renouveler l'art moderne par l'incorporation de nouvelles formes provenant des œuvres des sociétés dites primitives, mais la volonté de renouer avec une conception « spirituelle » de l'art. — La « *Grande Tradition de l'art abstrait* » dans laquelle il inscrit son projet esthétique n'est pas le géométrisme non figuratif, mais celle qui, par la simplification des signes et la schématisation des formes, permet d'incorporer les mythologies (anciennes et modernes), la symbolique des nombres, les manifestations du génie humain, le sens secret des choses (d'où son intérêt pour l'ésotérisme). — L'*art constructif* (à distinguer du constructivisme, au sens habituel du terme) n'est pas une autre avant-garde, parmi et après bien d'autres, mais une rupture avec la tradition picturale occidentale moderne, afin de refonder l'art, dans sa signification sacrée, voire mystique. — L'*universalisme constructif* que professe Torres ne renvoie pas à une échelle qui prendrait en compte les arts non-occidentaux, mais se projette d'emblée dans une dimension « cosmique », où les règles de la création artistique sont l'expression des lois qui régissent l'univers. — Le projet *indo-américain* (« andin-américain », dont le référent est l'art inca ou pré-inca, puisque mis en œuvre en Amérique du Sud) n'est pas un indigénisme ou une revendication identitaire (*lo propio*), mais la volonté d'enraciner son projet fondateur dans la tradition préhispanique, à ses yeux la seule originale en Amérique (toutes les autres ayant été importées d'Europe ou mimétiques). — Le « *Nuevo Arte de América* » qu'il a cherché à promouvoir n'est pas un latino-américanisme avant la lettre, ou une avant-garde depuis la périphérie, mais un horizon de mise en œuvre contextualisée de son universalisme constructif, proposé aux artistes de tout le continent, pour que celui-ci s'affirme et que brille l'*art constructif universel* depuis le Nouveau Monde (*Nuestro Norte es el Sur*, dessin, 1936 et 1943).

Le projet torrésien peut ainsi être défini comme une utopie. Le *groupe d'art constructif* – d'adeptes

plutôt que d'adhérents, de disciples plutôt que d'élèves – que Torres García tenta de créer à Madrid et fonda à Montevideo (Association de Arte Constructivo, 1935) se donnait pour but de réaliser un art monumental, public, populaire, anonyme, « décorative », *i. e.* murale (cf. le *Monumento cósmico*, [1936] 1937, et les fresques de l'hôpital Saint-Bois, 1944), incluant les arts appliqués et décoratifs, ainsi que l'architecture. D'où la dimension sociale du nouvel art constructif, en tant que système de pensée, avec la fonction, sociale également, de l'artiste, derrière la figure de son maître et guide. Si Torres, à Montevideo, alterna les phases où il mettait en œuvre son utopie avec celles où il semblait y renoncer, en tout cas où il remettait en jeu sa pratique (déçu d'être incompris par le milieu artistique uruguayen, mais soucieux aussi d'incorporer à son art la représentation construite du réel), il ne renonça jamais à sa grande ambition esthétique et revint encore, en 1941 et 1944, à la source indo-américaine de son programme et projet. Bien plus, c'est au prisme de cette utopie qu'il est peut-être loisible de relire le classicisme de ses années 1910-1916, au cours desquelles il peignit les fresques du salon Sant Jordi du palais de la Generalitat de Barcelone : inspirées – les quatre réalisées – de la mythologie grecque et réinventant une peinture méditerranéenne, elles ne seraient pas tant « noucentistes » (du nom du mouvement de revendication de l'identité catalane au début du XXe siècle incarné par Eugenio D'Ors auquel Joaquín Torres García est associé) que, déjà, une tentative *primitiviste*, qu'il commençait alors à théoriser, si les canons esthétiques, qualifiés de « néoclassiques », n'étaient pas encore constructifs.

Michel Porret (Université de Genève), « La législation pénale est une branche trop considérable de la politique pour que les rêveurs l'aient oubliée »

Depuis 1750, ce demi-siècle réformiste est celui du « moment Beccaria » dont la figure réformatrice plane sur le Paris de l'*An 2440* de Louis-Sébastien Mercier. Partout en Europe, nourri par les « causes célèbres » et les procès criminels qui montrent l'excès du pénal (affaires Calas et du chevalier de la Barre), le débat devant l'opinion publique porte sur le droit de punir. Humaniste, utilitariste, légaliste, jusnaturaliste, parfois teintée d'utopisme, la critique vise l'arbitraire des crimes et des châtements, les supplices, voire la peine capitale, pourtant moins appliquée en raison de son inefficacité répressive. L'imaginaire punitif ressort notamment de l'utopisme littéraire et des textes sur la « législation idéale », ingrédient réformiste du républicanisme des Lumières. La fabrication et la diffusion des textes utopiques s'accélérent au siècle de Voltaire qui reste la « période chaude » du genre chimérique. Le droit de punir est une thématique forte de la culture utopique. Chimérique ou onirique, l'utopisme pénal prolonge le réalisme du droit de punir. La peine frappera les Utopiens qui préfèrent le crime au bonheur obligatoire. Répressif et protecteur, revers du contrat social même chimérique, l'État pénal, institution universelle des sociétés politiques, vise la sécurité du groupe et le mal, conditionné par la société ou inhérent à la nature humaine. « C'est un mal nécessaire dans nos mœurs, écrit le bénédictin Dom Deschamps, de détruire les criminels ou de les séquestrer de la société ». Tout autour de la « malice humaine » comme donnée anthropologique, la justice en Utopie déploie potences et récompenses comme réponse au mal du crime. Quelques textes emblématiques de l'utopisme des Lumières serviront à illustrer les enjeux d'une enquête sur le sens politique et philosophique du problème des crimes et des châtements en utopie.

Christophe Prochasson (Ehess, Paris), « Passé et avenir de l'utopie chez François Furet »

L'œuvre de François Furet repose beaucoup sur l'analyse historique des formes pathologiques engendrées par ce que ce disciple de Tocqueville considérait comme le cœur battant de la démocratie : la quête de l'égalité. Là réside, selon lui, l'utopie de la démocratie puisque celle-ci ne parvient jamais à réaliser en son entier un tel programme. Son déploiement historique ne s'accompagne que d'inégalités réelles percutant de plein fouet les aspirations de ceux qui en ont fait leur drapeau. L'échec répété de l'utopie égalitaire, de la Révolution française au communisme international, jusqu'aux dernières figures de la « political correctness » surgie sur les campus américains, a conduit François Furet à une « mélancolie politique » née de la contemplation d'un spectacle où les illusions se défont les unes après les autres. Ce point d'aboutissement n'est pas l'équivalent chez lui d'un ralliement cynique à un monde où l'on n'attendrait plus rien que les petites satisfactions offertes par un capitalisme libéral prosaïque. La sortie de l'utopie chez François Furet s'accompagne d'une inquiétude, si ce n'est d'un regret. Pas de regret cependant pour des utopies criminelles mais une inquiétude pour des sociétés occidentales où les réserves sociales de l'utopie ne trouveraient plus ni langage ni exutoire. C'est tourmenté par cette aporie que François Furet disparut brutalement à l'été 1997, sans trouver de réponse. Il est vrai que, selon lui, l'historien avait suffisamment à faire avec l'examen du passé pour ne point s'embarrasser de supputations sur l'avenir. Dès lors, il put se faire l'historien d'une « illusion » passée et se refusa le rôle de prophète d'une utopie à venir. Nombreux furent ceux à lui en faire le plus vif reproche.