

## APPEL À CONTRIBUTIONS

### Cahiers Echinox

“Babes-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania  
www.phantasma.ro / Caietele Echinox

*Volume 27/2014*

#### **PAYSAGES ET UTOPIES : DES SUJETS ET DES MONDES**

Coordinateur : Anna Caiozzo

Ce volume a pour objectif d’interroger le rapport entre « paysage » et « lieu idéal » dans une approche pluridisciplinaire des temps anciens à notre époque.

Le concept de paysage – un espace embrassé par la vue –, ne peut être appréhendé sans tenir compte de la forte dimension culturelle. Les paysages devraient être abordés comme étant la rencontre des hommes et de la nature, par l’intermédiaire de la culture (Donnadieu, Périgord, Scazzosi, 2007), avec des empreintes culturelles majeures et de multiples influences mutuelles (Berque, 1984).

Car le paysage est bien un écran sur lequel se projettent les aspirations idéales et sociétales. Dans le monde chinois, le paysage entre en résonance avec le macrocosme, il en est l’essence même (Vandier-Nicolas, 1982). Mais, au-delà du paysage terrestre, le premier écran des espérances humaines fut l’espace, le cosmos et les astres qui suscitent à la fois espoir et terreur depuis les temps anciens, lorsque les populations craignaient les éclipses vécues comme des malédictions qu’il fallait conjurer par des sacrifices, tout comme les sages taoïstes conjuraient les démons en portant sur eux des miroirs apotropaïques décorés des paysages – d’eau et de montagnes – sens même du terme « shanshui ». Le paysage céleste, que chacun voyait évoluer selon les saisons, habitat par excellence des divinités, lieu de l’au-delà, que l’on ne pouvait clairement ni situer ni appréhender, fut dès l’aube des temps un avatar de l’*Utopia* avant la lettre. Mais si une partie de la cartographie médiévale projette le ciel sur la terre, faisant du microcosme le reflet du macrocosme selon les théories communément développée par l’hermétisme alexandrin et l’œuvre pionnière de Ptolémée d’Alexandrie, en réalité le macrocosme n’est dans les faits que le reflet du microcosme, comme le traduisent les mythes védiques ou avestiques, puis la littérature patristique (Braga, 2012), où les montagnes célestes accueillent les cités idéales (Qāf, Alburz), ces lieux fabuleux et « divins » précurseurs des sociétés idéales de ces mondes possibles que diverses interventions de spécialistes – géographes et cartographes, médiévistes, philosophes, spécialistes des utopies du XVII<sup>e</sup> siècle, exobiologistes, vont explorer pour nous.

Un second axe concerne les paysages terrestres cette fois, mais dans leur dimension de

microcosme et de projection paradisiaque, voire de reconstruction paradisiaque dans des espaces apparemment impropres à cette fonction. En effet, le paysage au cours de l'histoire repose sur une construction et une projection mutuelle explicitée par le concept de médiance (Berque, 1990). Il convient également d'y intégrer le jeu complexe des représentations qui agit sur les nombreux acteurs de la production du paysage et sur les observateurs dudit paysage (Schama, 1999 ; Cauquelin, 2004). Le paysage relève ainsi d'une double artialisation : celle de ses producteurs et celle de ses observateurs (Roger, 1998). L'influence des courants artistiques, et en particulier de l'art pictural, contribue à ces processus d'artialisation et joue un rôle majeur dans les perceptions largement sensibilisées par des représentations esthétiques ou esthétisantes (Luginbühl, 1989 ; Donnadiou *in* Berque et *al.*, 1994). Ces représentations diverses sont les témoins d'époques et de points de vue parfois très éloignés mais toujours révélateurs des liens tissés entre les hommes et leur environnement en fonction de systèmes de croyances, de convictions scientifiques et de codes esthétiques (Corbin, 2001 ; Meitinger, 2006). Augustin Berque fait émerger le concept de pensée paysagère qui s'exprime dans la construction des paysages au gré des relations culturelles établies entre une société et son environnement (Berque, 2008).

Ces relations complexes font du paysage depuis les temps anciens un lieu suscitant des réinventions, la plus patente étant celle du lieu idéal « imaginal » selon la terminologie corbinienne (Corbin, 1961), parfois difficile à situer comme l'utopie, la cité construite par les hommes, une fois le paradis terrestre définitivement perdu. Pourtant précurseur, le paysage naturel peut lui aussi servir de paradigme paradisiaque, parfois même de façon inversée : là où l'enfer pourrait se trouver on découvre en fait le paradis, le paysage du désert devient un avatar édénique dans le conte Majnūn et Layla, le jardin de l'enfer, libre et ouvert, un promoteur de la biodiversité avant la lettre dans les jardins médiévaux, le *nā-kojā-ābād*, « le lieu sans lieu », équivalent littéral de « utopie », dans le monde persan ou vision du monde suprasensible, du *barzakh*, du *'alam al-mithāl*, manifestation de Dieu révélée aux hommes. À l'époque contemporaine, le paysage peut devenir la surface de projection des vertus ou des caractères supposés de chaque nation (Walter, 2004). Mieux encore : le paysage du bâti se substitue au paysage « naturel » pour abriter des sociétés idéales, celle de Mésopotamie autour d'un symbole, la ville, abritant une nature domestiquée et des jardins merveilleux, celle de la société omeyyade d'al-Andalus dans les constructions palatiales de l'Alhambra et leur magnifiques jardins, et encore celle des sociétés coloniales qui font de la ville ou de la colonie de peuplement le lieu de leurs utopies salvatrice de tous les maux comme le montre la littérature allemande du XIXe siècle (Warnke, 2009) ; un paradigme d'une pérennité étonnante depuis les périodes archaïques.

Un troisième axe enfin évoque la dimension fonctionnelle et identitaire inhérente au paysage comme objet culturel. En effet, ce dernier est perçu comme un espace chargé de valeurs intrinsèques et exogènes et comme un élément identitaire qui permet aux hommes de se situer dans l'espace et dans le temps. Le paysage devient ainsi un symbole spatial et une « fenêtre ouverte sur le territoire des Hommes » (Beringuier, 1991). La richesse symbolique du paysage suggère et révèle l'instance géographique du territoire dans lequel il s'insère et une relation

identitaire se tisse entre un territoire et ses paysages (Di Meo, 1998). Ce rapport étroit induit des enjeux multiples au niveau économique, social, environnemental, culturel et identitaire. Le paysage est à appréhender tel un média qui contribue à qualifier l'image que l'on se fait d'un territoire au gré de valeurs et de représentations variées et changeantes. Aussi constitue-t-il d'importants enjeux qui se matérialisent dans les intentions de ceux qui les créent et dans les actions de ceux qui les gèrent (Cabanel, 1995, Poullaouec *et al.*, 1999). Mais le paysage apparaît, de ce fait, comme un objet manipulé et manipulable comme le montrent les romans et traités alchimiques de la fin du XVI<sup>e</sup> au début du XVIII<sup>e</sup> siècle où le paysage paraît se construire en analogie avec la voûte céleste dont il serait le reflet mais aussi en étant le lieu d'espaces plus resserrés et tranquilles qui posent un problème d'interprétation, puisqu'ils se construisent en marge de ce processus analogique : île, grotte, jardin, palais de princes naissant à partir de ruines ou de fragments et édifiés comme des lieux d'initiation pour former un homme ou un groupe d'élus, à un savoir nouveau. Ils s'organisent aussi en fonction de l'horizon vers lequel ils vont entraîner leurs visiteurs, horizon maritime, guerrier et tempétueux. On ne peut donc les voir comme des lieux clos, car ils sont ouverts à tous les vents et restent des lieux de passage. Ils se définissent aussi comme des zones opposées à d'autres espaces physiques et symboliques existant, notamment les lieux de pouvoir. Le paysage alchimique est ainsi scindé entre des lieux de savoir, souvent naturels ou construits sous nos yeux sur le modèle de la nature, et des lieux de pouvoir dont on ne voit que le dedans, sans horizon aucun. Cette opposition ne conduit pas comme dans les récits de voyage du XVIII<sup>e</sup> siècle suivant l'héritage de Thomas More, à l'assimilation de ces lieux de savoir naturels à un paysage utopique, où mode de gouvernement, morale et groupe seraient apparemment plus harmonieux que les lieux de pouvoir existant, et où l'on critiquerait ceux-ci : les habitants de ces lieux naturels ne le sont que d'une manière éphémère, et s'ils critiquent les autres espaces plus réels, leurs repères géographiques ne préexistent guère à la venue des visiteurs et disparaissent à leur départ pour être remplacés par d'autres. Ils sont juste un contrepoint éphémère aux lieux réels du pouvoir. L'île, la grotte ou le palais des textes alchimiques ne dessinent du reste aucune Arcadie, ne proposent ni utopie politique, ni utopie morale comme l'imaginent au même moment les Pastorales, mais elles annoncent une dystopie : leurs habitants y rencontrent inmanquablement l'arbitraire d'un pouvoir qui les chasse, après avoir édifié ces lieux, la violence et une mort symbolique, qui les contraignent à l'errance et aux tourments, à l'ombre tout au moins. Leur cadre marginal et naturel, toujours collectif, est donc trompeur, et ce n'est pas lui qui construit l'utopie. Contre toute attente, le palais du roi, lieu de pouvoir, se voit envahi par des personnages qui tentent lentement de le réformer, de reconstruire une nouvelle société et de le transformer en lieu utopique. Le roman et le traité prennent soin de s'achever juste avant son édification, par la mort du roi. On comprend alors que la littérature alchimique a scindé en deux l'utopie : elle a repris son cadre dans les lieux naturels, et sa finalité dans les lieux culturels politiques. Entre ces deux pôles, la dystopie vient affirmer la nécessité de ce fonctionnement duel de l'utopie.

Le terme pour l'envoi des contributions est le 30 juin 2014, par email à l'adresse [CorinBraga@yahoo.com](mailto:CorinBraga@yahoo.com)