Structures de la pensée magique et utopique européenne : une herméneutique des constructions imaginaires

Călin Teutişan
Maître de conférences
Faculté des Lettres
Université *Babeş-Bolyai*

Synergies *Roumanie* n° 6 - 2011 pp. 187-196

Résumé : La présente étude se veut un examen de l'évolution de la méthode, de la perspective et des enjeux de la démarche de Corin Braga, critique littéraire, historien des religions et analyste des représentations de la mentalité collective. Comment une figure du sujet interprétant se fait-elle jour dans une œuvre centrée sur la reconstruction de l'imaginaire européen du XII^e^ au XVIII^e^ siècles ? Les instruments de travail privilégiés par Corin Braga (la psychocritique, la psychogéographie ou la psychohistoire) lui permettent néanmoins de développer cette reconstruction et de l'étendre à des contextes historiques et géographiques impressionnants. Les hypothèses proposées par le critique ouvrent la voie vers la mise en place d'un scénario dialectique de la pensée européenne et d'une compréhension élargie de la logique dynamique qui rend compte des oscillations permanentes de cette pensée entre un modèle magique et un model rationaliste d'interprétation du monde, entre la religion et la culture, entre, enfin, la politique et la littérature.

Mots-clés : psychocritique, psychogéographie, psychohistoire, utopie/contre-utopie, herméneutique archétypale de l'imaginaire

Abstract: The present study elaborates an analysis of the evolution of the method, the perspective and the instruments of the scientific works of Corin Braga. Braga is a Romanian contemporary literary critic, historian of religions and analyst of the representations of the collective mind. We intend to demonstrate how the author understands the figure of the interpretative subject, while reconstructing the European imaginary of the XIIth-XVIIIth centuries. His instruments (the psychocriticism, the psichogeography and psychohistory) allow him to develop this reconstruction and to extend it to impressive historical and geographical contexts. The assumptions proposec by the critic open the way to establishing a dialectic scenario of the European thopught and to a broad understanding of its oscillations between a rationalist model of interpreting the world and a magic one, between religion and culture, between politics and literature finally.

Keywords : psychocriticism, psychogeography, psychohistory, utopia/dystopia, archetypal hermeneutics of the imaginary

Depuis plus de quinze années, Corin Braga reste une présence constante sur le devant de la scène de la recherche académique roumaine et étrangère. Ses thèses captivantes et

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

ses outils d'analyse peu communs dans l'espace critique et culturel roumain, de même que son érudition et son esprit synthétique, lui ont valu une image de *scholar*. Avec la régularité d'un mécanisme parfaitement mis au point, Corin Braga fait paraître des ouvrages prestigieux dont la qualité de la recherche témoigne de la discipline intérieure rigoureuse d'un chercheur à la haute vocation. Habitué à cette rigueur voire à une sévérité scientifique du chercheur, le public ne pouvait qu'être étonné par la publication, par Corin Braga, de deux romans, *Claustrofobul*[1] (Le Claustrophobe) et *Hidra*[2] (L'Hydre), les deux premiers volumes d'une tétralogie, *Noctambulii* (Les Noctambules) et, de plus, d'un *Jurnal de vise*[3] (Journal de rêves).

L'œuvre complexe de Corin Braga atteste l'intérêt de l'écrivain pour des sujets et des méthodes « forts ». Tandis que son œuvre critique est placée sous le signe de l'herméneutique (an)archétypale et des études culturelles, les romans empruntent le modèle d'une néo-avant-garde onirique. Néanmoins, qu'il s'agisse de l'analyse scientifique ou de la fiction littéraire, les grandes directions de son imaginaire et les méthodes employées afin de le creuser s'inscrivent dans un réseau dont les points de convergence obéissent à la logique d'un jeu de la répétition et de la différence. Psychanalyse, psychocritique, psychogéographie, psychohistoire et psychobiographie, d'une part, rêves, paradis perdus, cartes « enchantées », utopies et contre-utopies, de l'autre, tout entre dans le réseau cohérent de signifiés et de signifiants imaginaires que Corin Braga construit avec patience et une extrême attention.

La présente étude voudrait être une cartographie des volumes académiques publiés par Corin Braga. Notre intérêt se dirige moins dans la direction d'une reconstruction de l'histoire externe de ce corpus scientifique, dans la succession des coupes synchroniques correspondant aux années de parution des ouvrages (même si une telle structure séquentielle se superposera sur notre propre parcours) que vers une histoire *interne* de l'œuvre : un examen, pas à pas, de l'évolution et des éventuels déplacements ou recoupements de la méthode, de la perspective proposée et des objets de recherche. Ce qui retiendra notre attention, par conséquent, ce sera l'étude de tous ces éléments dans leur interdépendance, leur continuité et leur dialectique naturelle. Autrement dit, il s'agit d'entreprendre ce que Mircea Eliade appelle, dans l'avant-propos de son roman *Şantier*, « la description des étapes d'un savoir »[4] – c'est-à-dire, dans notre cas, d'un savoir et d'une conscience critiques.

La tentation des découpages théoriques et des cadres conceptuels commence à se manifester très tôt déjà, à partir du volume *10 Studii de arhetipologie*[5] (Dix études d'archétypologie), pour devenir très sensible dans *De la arhetip la anarhetip*[6] (De l'archétype à l'anarchétype). L'innovation conceptuelle y dépasse l'alexandrinisme interprétatif pour déboucher sur une série de constructions *systématiques* – les seules qui soient véritablement scientifiques, pouvant dépasser les tendances post-structuralistes en vogue avec leur accent mis sur la décentralisation des signifiés culturels, l'atomisation des systèmes et un démocratisme forcément individualiste, somme toute grégaire. Les essais réunis dans le volume *De l'archétype à l'anarchétype* esquissent déjà la méthodologie de l'auteur et les champs de travail qui l'intéressent en particulier. Ses études de psychocritique (consacrées à des auteurs tels que Calderón de la Barca[7] ou Thomas Mann[8]), de psychohistoire (voir ainsi le chapitre *De l'utopie à l'antiutopie. La censure idéologique aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles*[9]) ou de psychogéographie l'imposent comme une personnalité scientifique extrêmement complexe. Ses examens

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

de la géographie symbolique, des races monstrueuses du Moyen Âge et de la « pensée enchantée[10] des explorateurs retracent une véritable phénoménologie de l'espace dans la conscience des époques irrationnelles. Insistant plutôt sur l'objet d'étude et moins sur la méthode adoptée pour analyser ce même objet, les études de psychogéographie sur les cartes « enchantées » relient ce volume à la trilogie française de l'auteur parue chez L'Harmattan et chez Garnier, trilogie dont font partie les volumes suivants : *Le paradis interdit au Moyen Âge. La quête manquée de l'Eden oriental*[11], *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le paradis interdit au Moyen Âge - 2*[12] et, enfin, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles*[13].

Dans *La quête manquée de l'Eden oriental*, l'auteur entreprend une incursion dans le territoire fascinant des géographies paradisiaques appartenant à l'imaginaire européen médiéval. Il s'agit, en fait, d'une démarche de « psychométrie culturelle », appelons-la ainsi, puisant dans des sources documentaires impressionnantes. L'ambition de l'ouvrage est donc de décoder et de classer les pulsions imaginatives de l'être humain datant de l'époque antérieure aux grandes découvertes géographiques, pulsions relatives à la figurabilité fabuleuse (fabulatrice aussi !) des *terrae incognitae*. Il s'agit, en fait, d'une recherche consacrée aux interprétations de l'Eden, reprises dans leur successivité historique et dans une dialectique des idées métaphysiques. La morphologie de l'Eden, lieu par excellence des origines de l'humanité et de la présence concrète du Divin, les géographies symboliques des documents préchrétiens et chrétiens, la double interprétation du Paradis – à la fois physique et spirituel, la « promesse eschatologique » avant et après le christianisme, voilà quelques-uns des thèmes majeurs qui structurent la construction analytique et synthétique de l'ouvrage.

Ce qui se trouve au centre de la recherche et qui en constitue, d'ailleurs, l'enjeu principal, c'est la nature particulière que la quête du paradis prête à l'archétype du voyage. Nature donnée par l'échec du voyage initiatique transformé dans un scénario, plus précisément dans un archétype amputé ou « décapité ». Toute une série de basculements interprétatifs et de réductions dogmatiques font que l'humanité chrétienne médiévale mette un interdit sur la possibilité de l'humain d'accéder à l'immortalité et à la condition divine dans l'ici-bas et dans cette vie même. Le statut héroïque connaîtra, par conséquent, un devenir paradoxal, dépassant l'étape vitaliste et guerrière pour parvenir à une étape spirituelle (surmontant, ainsi, toutes les étapes et tous les seuils de l'initiation), étape qui élude toutefois la finalité prévue par le scénario archétypal classique : « dans la culture européenne des deux derniers millénaires », affirme Corin Braga, « l'archétype de l'initiation a souffert une massive distorsion de son sens intime. Le voyage sotériologique qui ne peut pas aboutir est un archétype décapité, privé de son point de récapitulation »[14]. Ce qui en découle c'est, avant tout, l'idée que la destinée du *héros*, le sujet principal de la quête initiatique, serait ratée du point de vue mythique mais qu'elle resterait une réussite sur un plan historique (à preuve la figure d'Alexandre de Macédoine, fondateur d'un puissant empire). La deuxième conclusion qui s'ensuit logiquement c'est qu'en fin de compte, la terminologie de « l'héroïque » ne se cantonne pas à la seule fiction littéraire ou à la mythologie mais trouve son application dans le champ de l'histoire aussi.

En tant qu'archétype *narratif*, le voyage initiatique relie les tentatives de plus en plus nombreuses de localiser le Paradis dans les récits qui racontent ces aventures. Le corpus de textes analysé par Corin Braga met en évidence que « sous la pression du message

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

christique, l'idée de Paradis s'est détachée progressivement, tel un double spirituel, de l'image très matérielle du jardin d'Eden de la Genèse et s'est associée à l'image plus éthérée de la cité céleste »[15]. L'étude de cas sur Alexandre le Grand confirme presque entièrement l'hypothèse générale avancée par Corin Braga à l'égard de ces problématiques. Une analyse psychobiographique du roman mythologisant du Pseudo-Callisthène fait naître une figure de l'empereur de Macédoine à la fois complexe et convaincante. C'est ce qui arrive, entre autres, dans le cas des témoignages et des commentaires des *missionnaires, diplomates et aventuriers dans l'Empire de Prêtre Jean*[16] (voir, dans ce sens, le quatrième chapitre de l'ouvrage dont nous reproduisons ici le titre). L'idée générale qui s'en dégage c'est que l'échec géographique ou biographique de ces quêtes (finalisées, toutefois, par la création d'un corpus de textes extrêmement intéressant de « l'imaginaire enchanté ») est dû, tout au début, à la censure de la pensée chrétienne pesant lourdement sur la pensée « enchantée » et, plus tard, à l'expérience empirique qui scellera les voies spéculatives de l'imagination.

Les choses changent partiellement lorsque l'imaginaire médiéval se déplace vers l'Ouest. Dans *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, la substitution de la « matière d'Asie » par la « matière d'Irlande »[17] et de Bretagne entraîne aussi des mutations fondamentales dans les fonctions et la « possibilité » même de l'Eden. Selon Braga, le paradis occidental ne se refuse plus d'une manière programmatique et dogmatique au contact avec l'humain. Néanmoins, une fois touché ce paradis, l'homme en devient le prisonnier, heureux seulement jusqu'à un certain point. Le retour du royaume sacré est accompagné par de graves interdictions qui, une fois transgressées, mènent nécessairement à la mort.

La configuration de l'Avalon occidentale (cachée, dans les écrits, sous toute une série d'appellations) change elle aussi. Le voyage initiatique du héros ne se dirige plus vers les terres pleines de périls de l'Est, jusque dans l'Extrême-Orient. À la recherche d'îles peuplées par des êtres étranges, le voyageur se déplace maintenant sur les eaux turbulentes et angoissantes de l'océan, abritant à son tour un bestiaire imaginaire formidable. Les projections imaginaires de nature ésotérique foisonnent dans cette géographie mythique. À leur tour, les projets eschatologiques obéissent à des lois transhistoriques ou transphysiques nourrissant intensément l'imagination fantastique et mythique. Par rapport au modèle de l'Eden asiatique, dans l'Avalon occidentale « [l]a nature et la surnature, le monde des vivants et le monde des morts ne se retrouvent plus sur le même plan, mais se séparent sur une axe vertical, qui divise le monde entre le ciel, la terre et les enfers. Le circuit des esprits ne suit plus les trajets d'une géographie horizontale, mais les voies ascendantes ou descendantes qui relient les étages du monde »[18]. Il n'est pas exclu, d'ailleurs, que ce soit les projections mentales mêmes des abîmes aquatiques que le héros doit franchir qui soient responsables de cette structuration verticale de l'univers imaginé. Cela pourra ajouter un nouvel élément, nécessaire et prévisible, à l'interprétation de la quête initiatique comme une quête de soi, une initiation à sa propre substance, cohérence et consistance ontologiques. Ce qui se crée, de la sorte, c'est un mélange intéressant de « substantialisme » fantasmatique et existentiel.

Nous venons de dire plus haut que, dans l'Avalon occidentale, le bonheur du prisonnier est toujours provisoire. Le scénario évoque bien, pour le lecteur roumain, le thème structurant le conte *Jeunesse sans vieillesse et vie sans mort*. Dans les contes irlandais, l'existence paradisiaque des personnages est inévitablement menacée par la même

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

angoisse « historique ». Une fêlure psychologique, traduite dans les termes du *souvenir*, est responsable de la chute de ces êtres exceptionnels. Plus ou moins vite, on y ressent la nostalgie du pays d'origine et de la famille qu'on a quittée. Presque tous ces héros transgressent l'interdit d'un contact physique avec la terre, les objets ou les êtres provenant du monde terrestre pour finir par récupérer d'une manière galopante la chronologie physique (ils subissent un vieillissement accéléré et s'évanouissent dans les cendres de l'histoire). Par rapport au conte « oriental », la légende occidentale gagne en subjectivité. La censure métaphysique du premier cas est remplacée dans le deuxième cas par une censure « métapsychique ». La fêlure psychologique devient ainsi une fêlure ontologique, entraînant souvent la mort du héros. Un déterminisme métapsychique *in-forme* les modèles narratifs. Néanmoins, conformément aux lois de la *poétique* du fantastique, ces modèles deviendront plus plausibles en tant que *narrations* ou comme *récits*, vu la capacité limitée de l'humain de soutenir pour longtemps la vue du paradis, de l'archétype ou de l'illimité – dans un mot, de l'absolu.

Certes, de grandes destinées héroïques (comme celle du roi Arthur) peuvent passer à leur tour dans le mythe – dans l'Avalon – et accéder à l'immortalité. Ces figures ne perdent plus cette condition sublime, étant reprises et englobées par la tradition chrétienne dans le grand projet eschatologique de l'Apocalypse. Envers les modèles du paradis occidental, le christianisme se montrera plus indulgent et plus prêt à les réécrire dogmatiquement, l'imaginaire préchrétien continuant à y survivre à travers certains points de fuite ou dans des constructions symétriques. Le paradis païen est sauvé, ainsi, par *l'esthétique* puisque c'est dans les textes *littéraires* ou dans le discours *culturel* qu'il fait sentir son existence : « L'Eden biblique se voit donc remplacé, surtout dans le romans de chevalerie inspirés par le fantastique celtique […]. *Avallo* en latin, l'*insula pomorum* rend possible ce qui, dans le merveilleux asiatique, restait irréversiblement interdit : l'entrée dans le Paradis terrestre. Plus ou moins christianisée, l'île paradisiaque a des maîtres qui succèdent à la famille de Manannan Mac Lir […] [; c'est là que] le roi Arthur […] attend le moment de revenir en Angleterre pour la délivrer de ses ennemis […]. Moins sévèrement soumise au dogme, l'Avalon occidentale offre à l'imagination des auteurs de romans de chevalerie de la fin du Moyen Âge des possibilités d'invention et de rêverie plus larges que l'Eden oriental. C'est par le biais de ces 'romances' fantastiques que, aux aubes de la Renaissance, le Paradis terrestre se déplace d'Orient en Occident »[19]. Pourtant, même dans ce cas-là, les projections géographiques des îles paradisiaques s'écrouleront face à la preuve de la vérité empirique, révélée par l'époque des découvertes géographiques. S'appuyant sur un discours officiel censé légitimer et décompenser (psychanalytiquement, affirme Braga) les angoisses des conquistadores revendiquant les nouveaux pays et les rattachant d'une manière violente au vieux continent et aux royaumes historiques, ces découvertes mettront fin aux cartes « enchantées » et à un imaginaire fantastique de la géographie terrestre. Ce qu'elles ne parviendront pourtant jamais à faire, c'est tarir la source de l'imaginaire même, en tant que pulsion éternelle de l'humain de se projeter dans les catégories d'une réalité alternative.

La preuve est à retrouver dans le troisième volume de l'auteur consacré à cette même problématique, à savoir *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles*. Dans l'avant-propos, l'auteur insiste justement sur cette continuité qui relie ce troisième travail aux deux ouvrages précédents : « les voyages modernes en antiutopie succèdent aux récits de voyage fantastiques médiévaux qui, à cause de l'interdiction dont la doctrine judéo-chrétienne avait marqué le jardin d'Eden, devaient inévitablement finir

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

sur un échec »[20]. Afin de systématiser le corpus impressionnant de textes qui constitue l'objet de cette nouvelle recherche, Corin Braga ajoute à ses instruments de travail habituels (fournis par la psychanalyse, la psychologie analytique, la psychocritique, la psychogéographie ou l'histoire des religions et des mentalités) les outils mis à sa disposition par les études culturelles, la poétique narrative et l'analyse des thèmes, des motifs et des invariants de l'imaginaire du texte littéraire. Tout cela contribue à circonscrire une tentative de systématisation censée examiner l'évolution du genre utopique tout au long de trois siècles.

Ce sont les justifications *internes* des constructions culturelles et des mentalités européennes qui attirent premièrement l'attention du spécialiste. Selon Corin Braga, le modèle évolutif ne saurait être qu'un modèle dialectique, supposant une succession de crise culturelles et/ou spirituelles de la société européenne, crises suivies par des repositionnements ou des restructurations du matériel imaginaire et de ses formes de figuration. L'interprétation phénoménologique de ces processus ne perd pourtant jamais l'élégance de son ordonnancement, spécifique aux études de spécialité dans ce domaine tout comme à la typologie analytique de l'auteur. La structure et la conception de l'ouvrage en font foi. Le pari du travail, c'est d'expliquer l'apparition de l'utopie comme un substitut aux anciennes incursions médiévales dans la géographie fantastique des Paradis hypothétiques. Une différence majeure éloigne pourtant l'utopie de ces tentatives médiévales, qui rend compte de la nouveauté et de l'originalité du genre utopique.

La pensée « enchantée » du Moyen Âge supposait la croyance *réelle* à la *possibilité* d'un Eden terrestre. Loin d'être un simple « jouet » épique censé accroître le plaisir de la lecture ou assouvir certains besoins intellectuels, ce motif narratif constituait en fait un thème *ontologique*, informant même les couches les plus profondes de l'humain. Ces textes mettraient ainsi au jour un « vœu formateur » (disons-le dans les termes du philosophe Lucian Blaga) de récupérer non seulement *l'endroit* paradisiaque, sa géographie matérielle, mais aussi la *dignité* de l'être humain par rapport à la divinité, dignité perdue lors de la Chute du premier homme. Le paradis terrestre n'était, en fait, que la figuration concrète d'une absolution désirée et recherchée, la forme rêvée de l'expiation de la faute originelle. En tant que garant de la Loi du paradis terrestre, le Dieu restait encore son Souverain absolu. Ainsi, ce n'est pas tant *le lieu* que *la relation* qui est visée dans l'utopie. Même si son point de départ et sa nécessité sont les mêmes, l'utopie régit différemment le rapport entre l'homme et la divinité. En superposant sur le modèle de la cité parfaite la Cité de l'humain, l'utopie nie pratiquement l'ascendance divine, revendiquant avec orgueil son égalité par rapport à la Création. « Désenchantée », l'Utopie descend dans la matérialité mondaine ; ce qu'elle propose, ce n'est pas une projection fantastique d'un noyau mystique de l'imaginaire collectif, mais une projection mécaniciste d'un fantasme ordonnateur. Aussi le discours utopique est-il souvent teinté de scientificité et prétend-il à construire de grands systèmes d'organisation sociale.

Dans *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, la morphologie du genre utopique est déterminée par ce que Corin Braga appelle des « causes internes » et des « causes externes »[21] de l'échec des utopies. La tension conflictuelle entre la raison et l'imagination, entre, d'une part, l'approche angoissée de l'altérité et, de l'autre, les attaques successives ou concertées de la part de la théologie chrétienne, du rationalisme

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

cartésien et de l'empirisme anglais, tout cela aide à étouffer ou à modifier, selon le cas, la pulsion libérale de la pensée utopique. L'utopie est le résultat d'un « basculement », dans la pensée européenne postmédiévale, « du versant de l'imagination symbolique, du *mythos*, sur le versant de la rationalité abstraite, du *logos* »[22]. C'est la raison pour laquelle elle reprend sur son propre compte toutes les interdictions qui pesaient, au Moyen Âge, sur les quêtes du Paradis perdu. Pourtant, si « le mythe paradisiaque est situé dans le passé, aux origines du temps [...], la construction utopique est orientée vers le futur »[23]. Sous le couvert d'une fiction prospective et du décalage temporel, l'utopie se proposait de faire passer la critique libérale des formes de la société contemporaine, en particulier de l'institution ecclésiastique. L'un des enjeux majeurs de la construction utopique, c'est le fait de proposer d'autres *systèmes* en contrepartie au monde réel. On ressent souvent, dans ces modèles compensatoires, l'atmosphère « clinique » du projet (social, économique, conceptuel, politique, juridique, voire psychologique), élaboré avec un certain détachement rationaliste et avec une froideur narrative plus ou moins sensible. Les utopies deviennent, de ce fait, une sorte de programmes ou de manifestes appartenant aux siècles passés, anticipant « l'art à tendance » (non pas esthétique, mais) sociale – c'est-à-dire les instruments de certaines formes d'activisme politique ou social agissant sur le monde et sur l'existence en général. Ainsi la démarche entreprise par Corin Braga, misant moins sur la valeur esthétique de ces textes que sur leur valeur extrinsèque de documents de certains « états » conceptuels ou d'une *forma mentis* historique, révèle-t-elle sa légitimité au-delà de toute son actualité dans le domaine des études culturelles.

Très attentif dans ses classifications et ses systématisations, Braga ne perd aucune occasion d'insister sur les frontières historiques et conceptuelles séparant le millénarisme de l'utopie, le *millénium* constituant, en fait, une alternative à l'univers utopique : « Les projets millénaristes post-renaissants étaient en directe relation avec l'utopisme classique. Entre les deux typologies existe une ligne visible de continuité »[24]. Et l'auteur d'ajouter : « La relation entre les deux est interdépendante et réversible »[25], de sorte que « le Millénium et l'Utopie envisagent un paradis terrestre installé ici-bas, en contraste avec le Royaume céleste de Dieu de la théologie chrétienne. La transcendance est abandonnée au profit de l'espace et du temps immanent »[26]. Reprenant une idée exprimée par Claude-Gilbert Dubois, Braga continue à analyser le concept de Millénium en avançant que « les utopies et les millénarismes expriment deux réactions opposées des classes sociales et des tendances religieuses de la Renaissance. L'utopie humaniste serait dans ce cas l'expression de l'attitude des intellectuels de l'époque face au millénarisme embrassé par les classes populaires »[27].

Les enjeux culturels, historiques et conceptuels de l'Utopie, de même que ses fonctions ontologiques et spirituelles retiennent longuement le chercheur. Une histoire de l'iconoclastie et des iconoclastes utopiques commence à se faire jour : depuis les libertins du XVII^{e} siècle jusqu'aux scientistes et aux socialistes du XIX^{e} siècle, en passant par les « esprits forts » du XVIII^{e} siècle, toutes ces projections utopiques hétérodoxes forcent les limites doctrinaires et institutionnelles de la société. Les modèles alternatifs utopiques mettent en cause parfois subrepticement, dans d'autres cas ouvertement, le code de droit divin qui se trouve à la base de l'État européen historique. Dans cette guerre, il n'est pas rare que l'Utopie s'adapte aux nouvelles conditions et subisse des mutations substantielles qui modifient ses buts et ses stratégies figuratives. Une telle mutation, c'est l'utopie chrétienne. Conçue par les humanistes chrétiens comme une étape dans

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

l'acheminement vers le paradis céleste, elle représente le plus souvent des sociétés ou des républiques catholiques. Dans ce cas, le genre utopique ne constitue plus « un modèle alternatif à la société chrétienne, mais un exemple de perfectionnement pour les 'Catholiques de nos climats', trop enclins aux tentations de ce monde. Tant que le christianisme continuait de rayonner dans l'imaginaire collectif, il a inspiré une variété importante d'utopies orthodoxes, posées comme des contre-exemples aux royaumes utopiques païens et hérétiques »[28].

La contre-utopie constitue une autre mutation utopique, le résultat d'un procès que l'analyste examine en détail. Internalisant la censure chrétienne très agressive de l'imaginaire utopique, les utopiens transforment cette censure en autocensure, ce qui déclenche aussi la transformation de l'utopie en *contre-utopie*. La particularité de la contre-utopie, c'est qu'elle n'enfreint plus les interdits dogmatiques pesant sur un monde qui ne soit plus créé par Dieu mais par l'humain. Il convient pourtant de s'arrêter un moment sur l'emploi en variation libre de deux termes, à savoir l'*anti-utopie* et la *contre-utopie*. Une compréhension nuancée de la théorie et des pratiques utopiques analysées par Corin Braga exige de notre part de leur prêter des contenus différents. Si l'anti-utopie concerne plutôt un courant de pensée, la contre-utopie constitue un produit textuel, une forme de figuration ou de conceptualisation de ce courant. Pour faire une analogie, on pourrait évoquer l'opposition *enérgeia* vs *ergon* établie par le philosophe allemand Wilhelm von Humboldt. Pour celui-ci, le concept d'*enérgeia* désignerait l'état poétique, le langage en tant qu'énergie diffuse et pleine de potentialités, traversée par des tensions et par des forces en perpétuel mouvement, bref – un *procès* donnant naissance aux formes particulières de la langue. De l'autre côté se situerait l'*ergon*, le *produit* ou la langue poétique, c'est-à-dire une grammaire limitée et contraignante, cristallisée dans des formes historiques rigides.

La contre-utopie est indissolublement liée au modèle spirituel et politique de la Contre-Réforme. Dans la vision de celle-ci, l'Utopie serait « une voie vers la damnation et un enfer sur terre ». Les projections négatives d'une série d'univers hypothétiques démonisés, vus comme autant de reflets cauchemardesques dans des miroirs déformants ou pervertis, constituent la solution souvent dramatique et violente (en tant qu'élaboration imaginaire) apportée à la crise des relations entre l'Utopie et l'institution ecclésiastique. Reprise à rebours, l'Utopie acquiert une légitimité dans la cité historique de l'humain. On pourrait même dire que l'Utopie partagerait la même destinée, du point de vue macro-historique, culturel et spirituel, avec la tragédie. Rattaché à un contexte mythique, la tragédie antique avait, selon Nietzsche et Camus, deux ennemis acharnés : le christianisme et le rationalisme. Ce sont là les deux grands ennemis aussi de l'imaginaire « enchanté » des géographies médiévales fabuleuses tout comme des projections utopiques, orthodoxes ou hétérodoxes, datant de ces derniers siècles.

Voilà une conclusion provisoire sur la manière dont on devrait regarder et/ou lire l'histoire de la pensée magique et des représentations culturelles dans l'Europe du deuxième millénaire. Dans le plus récent volume de Corin Braga[29], le chapitre consacré à Carlos Castaneda avance l'hypothèse de l'existence de nouvelles formes de pensée enchantée, qui se font jour à la jonction historique entre la postmodernité et ce que l'auteur définit comme une « post-postmodernité ». Braga voit dans les théories de Castaneda une forme de *chamanisme postmoderne* qu'il rattache à la construction fictionnelle du réel spécifique à la culture contemporaine de même qu'au postulat psychanalytique du *retour*

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

du refoulé, comme un produit de l'attraction éternelle de l'humain pour ce qui enfreint les lois de son univers matériel. En même temps, Braga émet aussi une hypothèse sur la configuration spirituelle et conceptuelle de notre société. Le succès *religieux* dont jouit le chamanisme postmoderne dévoilerait un besoin irrépressible, selon toutes les apparences, de « réenchanter » le monde. Serait-ce là le sujet des prochains écrits de Corin Braga ? Une chose est sûre, Corin Braga n'a pas épuisé toutes ses ressources dans le domaine de l'herméneutique systématique des constructions imaginaires. Ses textes se prêtent aisément tant à une lecture professionnelle qu'à une lecture innocente, en quête du pur plaisir d'un « récit » interprétatif.
En français par Andreea Hopârtean

Bibliographie

Braga, C., *Noctambulii. Claustrofobul* [Les Noctambules. Le Claustrophobe], Cluj, Dacia 1992.

Braga, C., *Hidra* [L'Hydre], Sibiu, Imago, 1996.

Braga, C., *Oniria. Jurnal de vise* (1985-1995) [*Oniria*. Journal de rêves (1985-1995)], Piteşti, Paralela 45, 1999.

Braga, C., *10 Studii de arhetipologie* [Dix études d'archétypologie], Cluj, Dacia, 1999.

Braga, C., *De la arhetip la anarhetip* [De l'archétype à l'anarchétype], Iaşi, Polirom, 2006.

Braga, C., *Le Paradis interdit au Moyen Âge. 1. La quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Braga, C., *La quête manquée de l'Avalon occidentale. 2. Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Braga, C., *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Éditions Classique Garnier, 2010.

Braga, C., *Psihobiografii* [Psychobiographies], Iaşi, Polirom, 2011.

Eliade, M., *Şantier. Roman indirect*. Cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei Mircea Handoca, Bucureşti, Rum-Irina, 1991.

Notes

[1] Corin Braga, *Noctambulii. Claustrofobul* [Les Noctambules. Le Claustrophobe], Cluj, Dacia, 1992.
[2] *Id.*, *Hidra* [L'Hydre], Sibiu, Imago, 1996.
[3] *Id.*, *Oniria. Jurnal de vise* (1985-1995) [*Oniria*. Journal de rêves (1985-1995)], Piteşti, Paralela 45, 1999.
[4] Mircea Eliade, *Şantier. Roman indirect*, cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei Mircea Handoca, Bucureşti, Rum-Irina, 1991, p. 7.
[5] Corin Braga, *10 Studii de arhetipologie* [Dix études d'archétypologie], Cluj, Dacia, 1999.
[6] Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip* [De l'archétype à l'anarchétype], Iaşi, Polirom, 2006.
[7] *Ibid.*, pp. 135-190.
[8] *Ibid.*, pp. 213-242.
[9] *Ibid.*, pp. 191-212.
[10] *Ibid.*, pp. 47-57, 59-77, 91-117.
[11] Corin Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge. 1. La quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004.
[12] *Id.*, *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le Paradis interdit au Moyen Âge - 2*, Paris, L'Harmattan, 2006.
[13] *Id.*, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Éditions Classique Garnier, 2010.
[14] *Id.*, *Le Paradis interdit au Moyen Âge. 1. La quête manquée de l'Eden oriental*, *op. cit.*, p. 10.

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)

[15] *Ibid.*, p. 109.
[16] *Ibid.*, pp. 301-384.
[17] Corin Braga, *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le Paradis interdit au Moyen Âge - 2*, *op. cit.*, p. 6.
[18] *Ibid.*, p. 40.
[19] *Ibid.*, pp. 263-264.
[20] Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, *op. cit.*, p. 10.
[21] *Ibid.*, p. 13.
[22] *Ibid.*, p. 22.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 31.
[25] *Ibid.*, p. 47.
[26] *Ibid.*, p. 48.
[27] *Ibid.*, p. 55.
[28] *Ibidem*, p. 267.
[29] *Psihobiografii* [Psychobiographies], Iași, Polirom, 2011.

BDD-A2334 © 2011 Gerflint
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:01 UTC)