

Université de Montréal

Les écrits du Sous-Commandant Marcos,  
vers une réhabilitation de la fonction heuristique et critique de l'utopie

par  
Sophie Mauzerolle

Département de littérature comparée,  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de M.A  
en littérature comparée

août 2013

© Sophie Mauzerolle, 2013

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :  
Les écrits du Sous-Commandant Marcos,  
Vers une réhabilitation heuristique et critique de l'utopie

Présenté par :  
Sophie Mauzerolle

A été évalué par :  
Amaryll Chanady, directrice de recherche  
Jacques Cardinal, professeur agrégé  
Livia Monnet, professeur titulaire

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Pages titres</b>	i
<b>Table des matières</b>	iii
<b>Résumé</b>	iv
<b>Abstract</b>	v
<b>Introduction</b>	1
<b>Chapitre 1 : Pour une définition de l'utopie</b>	8
Utopie et utopisme	13
Historicité de la pensée utopique	18
Universalité de la pensée utopique	28
Définition de l'utopie	35
<b>Chapitre 2 : Henri Lefebvre, une théorie de la production de l'espace</b>	38
L'espace social est un produit social	40
La production de l'espace, un schéma tripartite	52
L'espace de l'utopie dans la production de l'espace : du domaine des représentations	58
<b>Chapitre 3 : Les écrits du Sous-Commandant Marcos : les mécanismes de l'utopie</b>	64
Contradictions dans les écrits de Marcos	65
La production d'un espace de la représentation	71
La production d'une représentation de l'espace	90
L'espace utopique : les mécanismes du neutre	102
<b>Conclusion</b>	115
<b>Bibliographie</b>	120

## **Résumé**

Ce mémoire porte sur le caractère heuristique et critique du discours utopique qu'il conviendra de mettre en lumière à travers les écrits du Sous-Commandant Marcos, écrits qui constituent un cas exemplaire des mécanismes que met en œuvre le discours utopique. Partant de la définition opératoire de l'utopie comme expression d'un imaginaire social qui relèverait d'une pratique utopique dont la fonction serait de critiquer le caractère idéologique des représentations spatio-temporelles induites par l'ordre dominant et, se questionnant par la suite sur la nature de l'ordre dominant contemporain et le caractère spatial de son hégémonie grâce aux travaux d'Henri Lefebvre et de David Harvey, il s'agira de montrer comment, au sein de ses textes, Marcos parvient à produire un espace représentationnel alternatif dans lequel opère un mécanisme de neutralisation des contradictions (Louis Marin), une véritable époque, une suspension du jugement, seule condition de possibilité du dépassement des contraintes de l'ordre dominant dans le discours et les représentations.

**Mots clés : utopie, Sous-Commandant Marcos, néozapatisme, représentations, idéologie, espace social, Henri Lefebvre, neutre, neutralisation, Louis Marin, dignité.**

## **Abstract**

This thesis focuses on the heuristic and critical character of the utopian discourse, as it will be demonstrated through the Subcomandante Marcos' writings, which present an exemplary case of the mechanisms at play in the utopian discourse. Starting with the operational definition of utopia as an expression of a social imagination resulting from a utopian practice whose function would be to criticize the ideological nature of spatiotemporal representations imposed by the dominant order and, subsequently questioning the contemporary dominant order and the spatial nature of its hegemony with the help of Henri Lefebvre and David Harvey's works, the objective will be to demonstrate how, in his texts, Marcos produces an alternative representational space in which a mechanism of neutralization of oppositions (Louis Marin), an epoché, a judgment suspension occur, that is the only condition of possibility for overcoming the dominant order constraints in the realm of discourse and representations.

**Key words: utopia, Subcomandante Marcos, neozapatism, representations, ideology, social space, Henri Lefebvre, neutral, neutralization, Louis Marin, dignity.**

## INTRODUCTION

*« Le temps était à la culture d'entreprise,  
à l'apologie de la réussite individuelle et du profit,  
au désenchantement, à la résignation et au conformisme »  
Jérôme Baschet, L'étincelle zapatiste*

Il s'agit désormais d'un lieu commun des plus généralisés; l'humanité nage en pleine crise de sens. Le néolibéralisme tel qu'il se développe depuis les années '70, avec sa dérégularisation des marchés basée sur un système de changes flottants, avec sa mobilité accrue des capitaux et sa logique spéculative, a profondément bouleversé notre monde. « Importance croissante des grands groupes transnationaux, pouvoir exorbitant des institutions internationales (FMI, BM, OMC), perte de souveraineté des États prisonniers du pouvoir financier, privatisation et démantèlement des services sociaux, accentuation des inégalités sociales tant entre nations qu'au sein de chaque pays, baisse des salaires réels, explosion du nombre de personnes en situation de pauvreté, surexploitation de la main-d'œuvre [...], augmentation du chômage, du travail précaire et de la marginalité dans les pays riches, multiplication [...] des populations déplacées et réfugiées ainsi que des migrants illégaux »<sup>1</sup>. La liste des répercussions de ce nouvel ordre économique mondial sur notre existence est bien longue. Mais au-delà de ces conséquences pratiques, concrètes ou plutôt derrière celles-ci, une autre conséquence plus sournoise, insidieuse et dont découlent peut-être en grande partie les autres, est celle d'une faillite de notre inscription symbolique dans le monde, c'est-à-dire de la manière dont nous faisons sens de notre expérience du monde, de la manière dont notre existence s'inscrit dans le temps et dans l'espace. La logique néolibérale

---

<sup>1</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p. 104.

facilitée par le développement de nouvelles technologies de communications et d'informations, semble avoir eu comme conséquence l'accélération du temps et la réduction de l'espace.

Le néolibéralisme ne répond plus qu'aux « lois exacerbées de la rentabilité et leur lutte acharnée contre le paramètre temporel : maximalisation du temps disponible et réduction de la durée de chaque opération, flux tendus et rotation accélérée des stocks produits, rapidité des mouvements de capitaux et profits éclairs de la spéculation »<sup>2</sup>. Ce culte néolibéral de la vitesse, de l'urgence, transforme notre expérience du temps en une suite interminable d'instantanés, un cortège de mainteneurs en puissance n'attendant d'être actualisés que pour être immédiatement, expressément remplacés par d'autres instantanés, nous rendant ainsi prisonnier d'un éternel présent qui alimente l'oubli et obstrue l'avenir. Un présent omniprésent rendant suspecte toute tentative de transformation du monde, comme si toute forme de praxis dont l'objectif serait la modification du réel était à proscrire, rendant caduque jusqu'à l'idée même de projet.

Et, même avec un projet, il ne semble pas y avoir de collectif pour le porter. La mainmise du néolibéralisme sur l'espace, qui induit partout sa logique marchande, qui tend à faire du monde entier un espace normalisé à son service, paradoxalement, fragmente le monde en morceaux, abandonnant les pièces qui ne servent plus, créant un climat d'insécurité favorisant l'individualisme et le repli identitaire. « Tout en affaiblissant le cadre des États-nations au profit d'injonctions et d'interdépendances transnationales, la mondialisation s'accompagne de blocages antimigratoires et de replis identitaires, de multiplication des frontières et de fragmentations politiques, appuyés sur des formes plus ou moins fanatiques de revendications nationalistes ou

---

<sup>2</sup> Ibid., p.182.

ethniques »<sup>3</sup> Ainsi, même si l'on parvient à se préserver une certaine volonté de changement, un levier collectif fait défaut, et ainsi, aucune emprise sur l'espace n'est possible. Nous sommes ainsi les esclaves d'un présentisme absolu vécu dans l'isolement globalisé.

Et pourtant, voilà qu'un facteur inattendu est descendu des montagnes, à contre-courant du sens ou plutôt du non-sens actuel du monde, pour dénoncer haut et fort, les affres du néolibéralisme. C'est le 1<sup>er</sup> janvier 1994, date d'entrée en vigueur de la zone de libre-échange entre les Etats-Unis, le Canada et le Mexique, que surgit, des confins de la jungle lacandonne au Mexique, une des plus novatrices contestations politiques et sociales qui soit, l'une des premières manifestations mondiales d'une résurgence des revendications sociales radicales et l'ébauche d'une nouvelle pensée critique favorisant un renouvellement des formes de luttes collectives.

C'est une révolte paysanne indienne armée qui éclate dans l'État du Chiapas, au Sud-Est du Mexique. L'armée zapatiste de libération nationale (EZLN) réussit à occuper rapidement, plusieurs villes et villages de la région. Les revendications sont claires : d'un point de vue régional, on exige une amélioration des conditions de vie de la population indienne, principalement à travers une redistribution équitable des terres et, d'un point de vue national, on demande la destitution du président Salinas de Gortari, qui aurait accédé au pouvoir grâce à des élections frauduleuses. On exige ainsi la fin d'un régime de parti unique, au pouvoir depuis plus de 65 ans et l'on revendique l'institution d'une démocratie réelle et effective sous la bannière de "démocratie, justice et liberté". Plus encore, on propose une critique radicale du néolibéralisme et de la globalisation ainsi qu'une stratégie internationale de la résistance.

---

<sup>3</sup> Ibid., p.236.

L'EZLN aura tôt fait de se gagner l'appui de la population mexicaine et de susciter l'admiration, un peu partout à l'extérieur du Mexique. De célèbres réalisateurs, de populaires groupes de musiques, de nombreux écrivains font en effet, la promotion du mouvement. Le milieu académique n'étant pas en reste, de nombreux intellectuels s'empressent de célébrer l'originalité et la nouveauté du mouvement. Kristine Vanden Berghe, dans son ouvrage "Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos"<sup>4</sup>, en dresse un portrait plutôt exhaustif. On qualifie, entre autre, l'insurrection zapatiste de révolution dans la révolution, célèbre expression que Régis Debray avait employé pour décrire à l'époque, la révolution cubaine. Alain Touraine, grand spécialiste des mouvements sociaux en Amérique latine a qualifié la révolte chiapanèque de rupture épistémologique dans l'histoire de la guérilla, alors que Jérôme Baschet la définit comme étant la guérilla de la fin de la guérilla. Fuentes l'a lui, qualifiée de première rébellion postcommuniste, Manuel Castells comme du premier "informal guerilla movement", Roger Barbach comme de la première révolution postmoderne et Kathleen Bruhn comme de la première guérilla post guerre froide en Amérique.

Mais, qu'a de si extraordinaire ce mouvement? En quoi se distingue t-il des nombreuses guérillas indigènes des décades précédentes ayant secoués à plusieurs reprises le continent sud-américain ou de celles qui subsistent encore, tel l'EPR qui, contemporain de l'EZLN, n'a pas su susciter ni l'engouement ni l'intérêt, que ce soit au Mexique ou à l'extérieur? Comment expliquer le succès qu'a eu la lutte néo zapatiste dans le contexte néolibéral explicité ci-haut. Une révolte d'une telle magnitude semblait tellement inconcevable chez les sbires mexicains de l'économie de marché, que l'État, possédant pourtant bon nombre d'informations sur l'activité

---

<sup>4</sup> VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.22.

révolutionnaire en gestation au Chiapas n'a pas cru bon de se prémunir d'aucune façon contre les insurgés. Tout au plus pensaient-ils peut-être avoir affaire à une guérilla marginale, surannée que la population ne demanderait qu'à étouffer.

D'ailleurs, l'improbabilité d'un tel événement explique sûrement en grande partie, la méfiance et le sarcasme que le néo zapatisme a rencontré parfois, à ses débuts, au Mexique et ailleurs. Octavio Paz, décrivant le caractère régressif de la guérilla a à cet égard écrit, dans la revue *Vuelta* suite à l'insurrection du 1<sup>er</sup> janvier : « Somos testigos de una recaída en ideas y actitudes que creíamos enterradas bajo los escombros –cemento, hierro y sangre– del muro de Berlín »<sup>5</sup>. Les références au mur de Berlin et à la fin de la Guerre Froide sont nombreuses à l'époque, comme en témoigne aussi ce passage d'un article d'opinion de Vargas Llosa dans le numéro du 16 janvier 1994 du journal *El País* qui, en parlant du Sous-Commandant Marcos écrit : « El distraído guerrillero no parecía saber por qué cayó el muro de Berlín »<sup>6</sup>. Il avait tout faux. Deux années plus tard, Marcos propose l'idée d'une Rencontre européenne contre le néolibéralisme à Berlin. « Sur le mensonge de notre défaite, le Pouvoir a construit le mensonge de sa victoire. Et le Pouvoir a choisi la chute du mur de Berlin comme symbole de sa toute-puissance et de son éternité. [...] Pourquoi ne pas commencer par aller de nouveau en ce lieu, dans ce symbole que le Pouvoir maintient comme celui de la fin de l'histoire et de l'éternité de son mandat? »<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> « Nous sommes témoins d'une rechute dans des idées et attitudes que nous croyions enterrées sous les décombres –ciment, fer et sang– du mur de Berlin. » PAZ in. *Ibid.*, p.20.

<sup>6</sup> « Le distrait guérillero ne semblait pas savoir pourquoi était tomber le mur de Berlin. » VARGAS LLOSA in. *Idem.*

<sup>7</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p. 104.

Outre certains détracteurs, de nombreux penseurs, ont par ailleurs travaillé à défendre l'originalité de mouvement, à soutenir son exemplarité, mettant en lumière ses innovations d'ordre social, politique et économique. Et si tous les chercheurs soulignent le caractère tout à fait innovateur des écrits du Sous-Commandant Marcos qui ont contribué d'une part, à populariser le mouvement et, d'autre part, à en façonner la légitimité, il n'existe encore, presque vingt ans après son apparition, que très peu de recherches qui aborde la guérilla néo zapatiste d'un point de vue littéraire, discursif. Or, Marcos a su inventer pour la révolution, un nouveau langage, un mélange fascinant de styles, oscillant entre le pamphlet politique et la prose littéraire, une écriture hybride de grande qualité, et qu'il a su diffuser massivement grâce à un usage sans précédents des nouveaux médias de communication. Cette facette du mouvement prenant une importance telle que l'on a fini par qualifier l'insurrection néo zapatiste de guérilla de papier. La stupéfiante réussite du mouvement zapatiste tient, selon nous en grande partie au fait que Marcos met en œuvre, dans ses textes, une stratégie discursive particulière, celle de l'utopie.

Car l'utopie est ce formidable outil heuristique et critique, particulièrement nécessaire dans le contexte actuel en ce qu'elle joue précisément sur notre inscription symbolique dans l'espace et le temps, remettant en question les prérogatives de l'ordre dominant néolibéral sur nos représentations spatio-temporelles. Nous tenterons donc de montrer les mécanismes de l'utopie à l'œuvre dans les textes de Marcos, et montrer ainsi comment elle répond à la crise actuelle de nos représentations spatio-temporelles en en présentant non seulement une alternative mais une critique radicale de l'ordre établi, nous permettant un instant de s'extraire de la réalité afin de se réapproprier la possibilité de modifier notre présent dans un horizon d'attente désormais libre de toute nécessité.

Pour ce faire, nous devons d'abord nous doter d'une définition de l'utopie. Comme nous le verrons sous peu l'utopie est un concept qui a la vie longue. Ses manifestations sont multiples et ses théorisations, foisonnantes. Elle se situe à la frontière de nombreuses disciplines et traditions; le problème de sa définition se pose donc dès qu'on l'aborde et les questions auxquelles on doit répondre dès qu'on la mentionne sont nombreuses. Nous devons par la suite, nous doter d'une théorie des représentations, puisque c'est précisément, ce sur quoi elle agit, en tant qu'expression d'un certain imaginaire social. Nous devons nous doter aussi d'une réflexion sur la nature de l'ordre établi contemporain, puisque nous verrons comment l'utopie tente de le remettre en question, de critiquer les représentations du temps et de l'espace qu'il impose. Nous montrerons ensuite, plus précisément, comment opèrent les mécanismes de l'utopie à l'œuvre dans le corpus de textes de Marcos, tentant ainsi de démontrer la pertinence accrue d'un tel outil critique dans le contexte actuel. Nous nous laisserons finalement sur quelques réflexions sur les limites de la fonction utopique.

## CHAPITRE I

### Pour une définition de l'utopie

En ce début de troisième millénaire, l'utopie est un sujet à la mode. En témoigne la prolifération de centres de recherche consacrés à son étude : la Society of Utopian Studies aux États-Unis, The Utopian Studies Society en Angleterre, Utopies, Autrement en France pour ne nommer qu'eux. En témoigne aussi la publication d'un Dictionnaire des Utopies sous la direction de Michèle Riot-Sarcey en 2002 chez Larousse/VUEF, la création d'une collection Utopies chez l'Harmattan, les numéros consacrés au sujet dans différentes revues, les congrès, colloques ainsi qu'une pléthore d'ouvrages venant grossir les rangs d'une bibliographie déjà foisonnante. Alors que l'intérêt pour l'utopie est en recrudescence, paradoxalement, on ne cesse d'entendre que l'utopie est lettre morte, que la chute du mur a emporté dans son sillage l'utopie, terme auquel semble-t-il, fait-on de plus en plus appel dans les discours de dénigrement. En effet, alors que s'est propagée la définition péjorative d'utopie conçue comme projet irréalisable, comme chimère, qualifier une idée, un discours, un projet d'utopique semble suffire désormais à le discréditer. Or, si l'utopie est souvent appelée à contribution, tout auteur, tant celui qui la revendique que celui qui la déplore fait face à un enjeu qui n'est par ailleurs pas le lot des penseurs contemporains de l'utopie, mais qui est plutôt, conditionnel à l'utopie même, celui de sa définition.

En effet, qu'est-ce que l'utopie? L'utopie est un objet extrêmement ambigu. Cette ambiguïté tient d'abord à un paradoxe inhérent à l'utopie du point de vue épistémologique. C'est que pour construire le néologisme, l'auteur Thomas More, fait une jonction entre le préfixe négatif grecque "ou", qui signifie sans ou non et le terme topos qui signifie lieu. Utopie signifie

donc quelque chose comme sans lieu ou non lieu. Or ce que l'on oublie souvent, c'est que More a inventé un second néologisme qui paraît dans l'édition de 1618 et qui est celui d'Eutopie. Or le préfixe "eu" en grecque signifie bon. Le pays de Thomas More serait donc un non lieu mais paradoxalement le lieu du bon, du bien. La question se pose dès lors, du simple point de vue sémantique, à savoir s'il s'agit d'un lieu qui n'existe tout simplement pas, pur produit de l'imagination d'un auteur ou d'un lieu qui, géographiquement situable, n'existe pas encore puisque l'on n'y a pas encore accédé au bonheur, ou alors d'un lieu de l'esprit, d'un domaine de la pensée partagé de tous. Plus encore, l'ambiguïté du terme tient aussi du fait qu'il s'agit d'un objet qui a la vie longue et qui a été théorisé par des penseurs issus de nombreuses disciplines que ce soit la philosophie, la littérature, la politique, l'histoire, la religion, au sein de plusieurs cadres théoriques différents et à plusieurs époques différentes.

Cette ambiguïté inhérente au terme, doublée du caractère historique du concept fait en sorte que les questions qui surgissent dès que l'on mentionne le terme d'utopie sont légions. L'utopie, est-ce une expérience concrète, expérimentation réelle de vivre autrement, que l'on pense aux missions jésuites du XVIIe et XVIIIe siècle en Amérique latine, aux quelques communautés utopiques influencées par le phalanstère de Fourier ou de la théorie coopérative d'Owen, que l'on pense aux kibboutz en Israël au milieu du XXe siècle ou, plus près de nous, aux écotopies. L'utopie, serait-elle une disposition de l'esprit, et si elle l'est, est-elle historiquement déterminée ou est-elle une façon de pensée inhérente au genre humain? L'utopie fait-elle contrepoids au mythe, ou à l'idéologie? Ou alors est-ce un corpus de textes, et si oui, qu'est-ce qui y entre? Reconnaît-on l'utopie à sa forme, au contenu qu'elle déploie ou encore à sa ou ses fonctions? La reconnaît-on à son caractère impossible, est-ce une fuite hors du réel ou doit-on la

considérer comme un programme politique applicable, reconnaît-on l'utopie à la démarche qu'elle sous-tend ou à ses conséquences, ses résultats? Ou serait-elle une stratégie discursive permettant à son auteur de critiquer le réel. Est-elle de l'ordre de la folie, de la démesure, ou fait-elle appel à la raison?

Face à ces nombreuses questions, on peut répertorier chez les penseurs de l'utopie, trois attitudes différentes. La première attitude est l'évitement. On traite de l'utopie comme si le problème de sa définition était d'or et déjà réglé et que son référent était de prime abord entendu de tous. On retrouve cette attitude de façon généralisée d'abord chez les détracteurs de l'utopie qui, faisant appel au terme selon son acception de chimère, ne sentent pas le besoin d'explicitier plus avant l'objet de leur critique. On peut, par ailleurs les comprendre. En effet, si l'on se fie à la définition qu'en donne le Petit Robert<sup>8</sup>, l'utopie est d'abord un « pays imaginaire où un gouvernement idéal règne sur un peuple heureux, le plan d'un gouvernement imaginaire, à l'exemple de la République de Platon ou encore, un idéal, une vue politique ou sociale qui ne tient pas compte de la réalité, une conception ou projet qui paraît irréalisable. » Or, encore selon le Petit Robert, la première définition, datée de 1516 et coïncidant avec la publication de l'*Utopia* de Thomas More, est qualifiée de vétuste par le dictionnaire. C'est un « mot, sens ou emploi de l'ancienne langue, incompréhensible ou peu compréhensible de nos jours et jamais employé, sauf par effet de style : archaïsme »<sup>9</sup>, la seconde définition relèverait de la didactique, c'est-à-dire de la langue savante, alors que la dernière acception du terme, datée du XIXe siècle serait de l'ordre de l'usage courant.

---

<sup>8</sup> COLLECTIF. *Le nouveau Petit Robert de la langue française 2007*, Paris, Éditions Le Robert, 2007, p.2665.

<sup>9</sup> Ibid., p.XXXVI.

Or cette attitude se retrouve aussi chez certains penseurs de l'utopie. On constate par exemple, cette tactique d'évitement chez Charles Rihs qui, dans son ouvrage *Les philosophes utopistes* parle des « écrivains utopistes dans le sens habituel » tout en se référant à More et Campanella mais aussi à Montesquieu et Rousseau.<sup>10</sup> On constate ici que le sens habituel ne va pas de soi. On retrouve cette même conduite chez Michèle Riot-Sarcey, auteure par ailleurs très consciente de l'ambiguïté du terme et très sensible à la variété des manifestations de l'utopie mais qui, dans son introduction au *Dictionnaire des utopies*, ancre justement cette compréhension multiple de l'objet d'analyse, cette posture pluridisciplinaire, dans laquelle a été conçu le dictionnaire, en opposition « aux classifications ordinaires ». Elle défend par la suite cette position ainsi : « Conçue précisément à partir d'une analyse formelle, souvent an-historique, de l'*Utopia* de More, (...), la réduction du genre utopique aux normes de la tradition a longtemps servi de prétexte pour contourner l'instance du présent historique d'où émergent ces différentes constructions projectives »<sup>11</sup>. Si l'auteure souhaite situer l'ouvrage en faux par rapport aux acceptions traditionnelles de l'utopie, elle se garde bien d'en expliciter les contours. Plus encore, si l'on regarde du côté de la tradition, alors que l'utopie était conçue comme genre littéraire, on réalise rapidement que cette détermination du champ utopique s'avérait déjà problématique et insuffisante.

L'écrivain Raymond Trousson, dans son essai *D'utopies et d'Utopistes*, répertorie plusieurs tentatives de délimitation du corpus utopique en terme de genre littéraire par différents auteurs et les problèmes de définitions auxquels ils sont confrontés. Ainsi, nomme t-il Gabriel

---

<sup>10</sup> TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, p. 15.

<sup>11</sup> RIOT-SARCEY, Michèle in. COLLECTIF. *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2007, p.IX.

Naudé qui, en 1633 dans sa *Bibliographia politica* considère comme utopiste Platon, Campanella et More mais aussi Plutarque, Cicéron et Montaigne. Alors que Lenglet-Dufresnoy dans un essai de 1734 nommé *De l'usage des Romans*, face à l'impossibilité de faire une distinction précise entre utopie, voyage imaginaire, fable, consacre un chapitre aux *Romans divers ne se rapportant à aucune des classes précédentes*. Il cite aussi l'auteur Ph. B Gove qui ne parvient pas à établir de réelles distinctions entre voyage imaginaire et utopie, même enjeu dans l'*Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction* de Pierre Versins.<sup>12</sup> Si certains, comme l'auteur français Régis Messac, ont cru parvenir à une définition précise et circonscrite de l'utopie, la rigidité du cadre à tôt fait de rendre complètement inopérante l'utopie et inintéressante l'étude du genre. En effet, selon l'auteur de l'ouvrage *Les premières utopies*, « Le mot d'Utopie, forgé par Thomas More, et de nom propre devenu générique, est d'usage courant pour désigner les œuvres littéraires qui, sous une forme fictive et narrative, nous offrent l'image d'un État idéal, où tous les maux et les torts de la société présente sont guéris et redressés. »<sup>13</sup> Selon lui, l'utopie se reconnaît à deux conditions suffisantes, une d'ordre formel et l'autre d'ordre thématique : « le cadre, c'est-à-dire le récit d'aventures fantaisistes ou fantastiques, le roman merveilleux ou géographique ; le contenu, c'est-à-dire la représentation d'une société idéale »<sup>14</sup>. En prenant pour acquis que cette définition n'est pas problématique dans ses termes, et qu'elle est suffisamment précise pour déterminer le caractère utopique des œuvres qui en constituent le corpus, ce qui n'est par ailleurs, pas certain, elle pose tout de même un problème, celui d'être beaucoup trop contraignante. En effet, selon cette définition, nombreux sont les auteurs généralement considérés utopistes qui en sont d'emblée exclus. En effet, on ne peut qualifier les écrits d'Owen ou de

---

<sup>12</sup> TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, p. 15-16.

<sup>13</sup> MESSAC, Régis. *Les premières Utopies*, Paris, Éditions Ex Nihilo, 2008, p.17.

<sup>14</sup> Ibid., p.34.

Fourier, de récits d'aventures quand bien même ils tentaient d'esquisser un nouveau modèle de société. Le caractère réducteur de la définition de Messac nie à l'utopie sa complexité, sa richesse, et il n'est à cet égard pas surprenant que l'auteur en conclut que « ces écrits se répètent beaucoup, on y retrouve cent fois les mêmes banalités, cent fois les mêmes lacunes ou les mêmes erreurs »<sup>15</sup>. D'autres auteurs plus sensibles aux problèmes de définition de leur objet d'analyse, et qui ont par ailleurs tenté de définir et délimiter le genre littéraire utopique, ont du se résoudre à admettre qu'il s'agissait d'un échec. C'est le cas par exemple chez Hartig et Soboul qui, dans leur essai *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIIIe siècle*, doivent « se résigner à l'impossibilité de constituer un corpus de l'utopie du siècle des Lumières » puisque celle-ci dépasse largement « son signe littéraire »<sup>16</sup>.

### **Utopie et utopisme**

C'est que, et c'est là un des plus importants nœuds du problème de définition de l'utopie, si l'utopie peut être considérée comme un corpus de textes, régi par certaines règles ou caractéristiques largement partagées la constituant en genre littéraire, elle est aussi le résultat d'une pensée, d'une attitude ou tendance de l'esprit que l'on pourrait qualifier d'utopique. L'utopie serait alors à la fois le texte mais aussi la pensée qui l'a fait naître, d'où la distinction que Trousson établit entre utopie et utopisme, selon l'acception d'Alexandre Cioranescu<sup>17</sup> et qui relèverait d'une attitude mentale. Plus encore, selon Fernando Ainsa, « grâce à l'adjectif "utopique", l'utopie est devenue "un état d'esprit", synonyme d'attitude mentale rebelle,

---

<sup>15</sup> Ibid., p.17.

<sup>16</sup> HARTIG, I. et SOBOUL, A. *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIIIe siècle* in. TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, p. 17.

<sup>17</sup> Voir CIORANESCU, Alexandre. *L'avenir du passé: utopie et littérature*. Paris, Gallimard, 1972.

d'opposition ou de résistance à l'ordre établi, s'accompagnant de la proposition d'un ordre radicalement différent »<sup>18</sup>.

Ainsi l'utopie n'est plus ou n'est plus simplement une œuvre cohérente d'un genre défini, elle devient une pensée, une force mentale qui peut être à l'œuvre dans l'utopie mais qui ne s'y résume pas non plus. Elle est beaucoup plus profonde, complexe, elle est l'expression de l'imagination ou de l'imaginaire social. On retrouve cette acception de l'utopie en terme d'expression de l'imaginaire social chez plusieurs auteurs dont Bronislaw Baczko, selon qui « les utopies sont un des lieux, parfois le lieu privilégié où *s'exerce l'imagination sociale*, où sont accueillis, travaillés et produits les rêves sociaux individuels et collectifs »<sup>19</sup>. Le philosophe Paul Ricœur considère aussi l'utopie comme expression de l'imaginaire social, tel qu'il l'évoque d'abord dans *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* en 1986, dans un chapitre intitulé "L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social" et qu'il explicitera plus avant dans une œuvre consacrée entièrement à cet enjeu : *L'idéologie et l'utopie*. On retrouve cette même portée de l'utopie chez Trousson qui, même s'il préfère cantonner son étude à la littérature utopique s'empresse d'ajouter « qu'il est essentiel de chercher sous quelles formes multiples s'exprime un imaginaire social traduisant un certain dynamisme et volonté de transformation globale de la réalité existante »<sup>20</sup>. Ce qu'il qualifie, tel que mentionné précédemment, d'utopisme.

---

<sup>18</sup> AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p.21.

<sup>19</sup> BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, coll. Critique de la politique, 1978, p.31.

<sup>20</sup> TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, p. 22.

Ce glissement sémantique a d'énormes répercussions sur l'objet utopique. En effet, dès lors que l'utopie n'est pas un texte régi par un ensemble de règles strictes, qu'elle est plutôt une mentalité, un désir de rupture avec le monde tel qu'il est, le champ des possibles utopiques s'élargit considérablement, puisque l'on peut prétendre à une lecture utopique de textes qui ne sont pas, à proprement parler des utopies. Cette grille d'analyse utopique s'applique d'emblée au domaine d'étude dont est issue l'utopie, c'est-à-dire la littérature. En effet, le caractère imaginaire de la littérature en fait nécessairement une terre d'accueil privilégiée de la pensée utopique. C'est ainsi que l'on peut caractériser d'utopique des œuvres aussi variées que le *Gargantua* de Rabelais ; que l'on pense à son Abbaye de Thélème, le *Don Quichotte* de Cervantes ; que l'on pense à son personnage éponyme mais aussi, souligne Ainsa, *La Tempête* de Shakespeare, *Prométhée libérée* de Shelley, de nombreuses nouvelles de Borges ou le *Rayuela* de Cortázar<sup>21</sup> peuvent facilement se retrouver dans la catégorie des utopiques. Mais la mentalité utopique ne s'arrête pas là. En effet, tout autre texte peut déceler un caractère utopique : essais politiques, philosophiques, pamphlets, discours. Ainsi peut-on gonfler les rangs des auteurs utopiques avec Platon et sa *République*, Rousseau avec sa *Nouvelle Héloïse* ou encore Christophe Colomb et son *Journal*. Par ailleurs, sous l'impulsion des travaux du philosophe Ernst Bloch, principalement dans les trois volumes du *Principe Espérance*, plusieurs en sont venus à considérer utopiques, toute sorte de manifestations dépassant l'ordre du texte : dans l'art, dans l'architecture, dans les mouvements d'avant-gardes, dans les manifestations sociales. Car, nous dit Baczko, « pratiquer un certain discours, c'est aussi dire une certaine pratique. Si les idées-images utopiques

---

<sup>21</sup> AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p. 35-36.

s'associent plus ou moins durablement à un certain langage, ceci attestent que ceux qui le pratique pensent, imaginent et, à la limite, agissent en fonction de l'utopie »<sup>22</sup>.

Notons au passage que si l'on fait appel à l'esprit utopique pour éclairer des textes non utopiques, on continue par ailleurs de se baser sur certaines caractéristiques formelles et thématiques reconnues comme utopiques pour rendre compte de mouvement sociaux ou manifestations que l'on pourrait qualifier de réelles de l'utopie. En effet, si ces constantes utopiques telles le voyage, l'insularité, l'autarcie, la planification urbaine n'ont plus préséance dans la compréhension de l'objet utopique, elles continuent d'être d'excellentes balises dans l'interprétation de certaines réalités. Le philosophe et sémiologue français Louis Marin par exemple, propose, suite à une étude des espaces utopiques, une réflexion fort intéressante sur le caractère utopique d'un espace réel, en Californie : Disneyland. Selon lui, Disneyland est une utopie « en ce qu'elle est la représentation du rapport imaginaire que la classe dominante de la société américaine entretient avec ses conditions réelles d'existence »<sup>23</sup>. Il parvient à cette conclusion en étudiant entre autre la disposition des manèges dans l'espace, en somme, la planification urbaine du lieu, selon une pratique utopique de l'espace.

Un autre exemple de l'usage de caractéristiques littéraires dans l'étude de manifestations concrètes de l'utopie, est Cuba. C'est ainsi que de nombreux auteurs ont traité de la révolution cubaine comme d'une utopie réalisée<sup>24</sup>. En effet, si le régime cubain est désormais tombé dans le

---

<sup>22</sup> BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, coll. Critique de la politique, 1978, p.36.

<sup>23</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p. 298.

<sup>24</sup> Voir MACHOVER, Jacobo. "Cuba: l'utopie réalisée" in. *Utopies en Amérique Latine*, Paris,

discrédit, il a longtemps été considéré, par nombre d'intellectuels du monde entier, comme une réussite, comme une grande victoire de l'idéal sur la réalité. La nature insulaire de Cuba y est pour quelque chose. En effet, nombreuses sont les utopies qui se situent sur une île; l'isolement géographique, l'autarcie permettant aux communautés utopiques de se défendre du monde extérieur. L'insularité est ainsi garante de la préservation des utopiens face à la corruption du reste du monde. Il en est ainsi pour l'Eldorado de Voltaire par exemple ou pour l'Utopia de More. « Cet archétype de l'île dans la géographie utopique », nous dit Ainsa, « permet à un essayiste comme Ezequiel Martínez Estrada d'affirmer que Cuba est l'île que More avait imaginé »<sup>25</sup>.

D'autre part, l'utopie se présente souvent sous forme de récit de voyage, c'est vrai de l'utopie de More, mais aussi de la Cité du Soleil de Campanella par exemple. La trame narrative du récit n'est donc pas, comme dans d'autres contextes littéraires, constituée par une série d'événements, de péripéties, d'actions, mais par une suite de lieux, de topos, décrit par le voyageur. « Ainsi le récit de voyage est la remarquable transformation en discours, de la carte, de l'icône géographique. »<sup>26</sup> Or la dimension du voyage est très présente dans l'imaginaire identitaire cubain. « Nous descendons tous des bateaux »<sup>27</sup>, nous dit le poète Alejo Carpentier en parlant de son peuple. En effet, « conquistadores, esclaves arrachés du golfe de Guinée et des

---

América, Cahier du CRICCAL #32, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2004. , ROUCAUTE. Yves. "Cuba : Géopolitique de l'utopie" in. COLLECTIF. *Annuaire français de Relations Internationales*, Paris, Bruylant, 2001., MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. "El nuevo mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba", *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelone, Seix Barral, 1967, p.221-271.

<sup>25</sup> AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p. 24.

<sup>26</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.65.

<sup>27</sup> CARPENTIER, Alejo. in. ROUCAUTE. Yves. "Cuba : Géopolitique de l'utopie" in. COLLECTIF. *Annuaire français de Relations Internationales*, Paris, Bruylant, 2001, p.259.

forêts de Mayombé, coolies chinois, colons français fuyant Haïti révolutionnaire au XIXe siècle, paysans des îles Canaries venus récolter le tabac, Indiens venus du Yucatan, petites communautés de Japonais, Nord-Américains, Suédois, tous sont venus par la mer, tous rêvent d'une histoire imaginaire issue d'un voyage à travers les mers »<sup>28</sup> jusqu'à cet Utopia, qu'est l'île de Cuba. Toutes ces similitudes entre Cuba et l'utopie ont certainement contribué à forger « l'inscription symbolique de l'individu dans un devenir et un sens communs »<sup>29</sup> portée par la révolution sur l'île. Mais aussi à renforcer le caractère inédit de l'expérience cubaine, tel qu'a pu l'observer le reste du monde.

### **Historicité de la pensée utopique**

Revenons maintenant à la pensée utopique. Nous avons constaté qu'elle était, pour plusieurs auteurs, l'expression d'un imaginaire social. Or chez les théoriciens de l'utopie, on ne s'entend pas à savoir si l'esprit utopique s'ancre dans une période historique déterminée qui l'aurait vu naître ou s'il s'agit plutôt d'une « inclination naturelle de l'homme à transcender le moment historique »<sup>30</sup> comme le mentionne l'ancien directeur général de l'UNESCO, Federico Mayor, en préface de l'ouvrage préalablement cité d'Ainsa. Si plusieurs auteurs optent pour la théorie d'un avènement de la pensée utopique historiquement situable, ceux-ci ne s'entendent par ailleurs pas toujours sur l'époque de son avènement. Or s'il y a discorde quant à l'âge d'or de la pensée utopique, tous s'entendent pour dire qu'elle a partie liée avec une certaine conception du temps, celle de l'avenir conçu comme progrès.

---

<sup>28</sup>ROUCAUTE, Yves. "Cuba : Géopolitique de l'utopie" in. COLLECTIF. *Annuaire français de Relations Internationales*, Paris, Bruylant, 2001, p.259

<sup>29</sup>ZAWADZKI, Paul. *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2002, p.14-15.

<sup>30</sup>MAYOR, Federico in. préface AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p. 24.

Cette conception du temps existait bien entendu avant l'avènement de l'utopie. Chez Augustin par exemple qui, dans sa philosophie de l'histoire, nous livre une des premières théorisations du temps compris comme parcours, comme progrès entre un point de départ et tendu vers un point d'arrivée. « La *civitas humana*, l'état terrestre, n'est qu'une préparation à un état supérieur, à la véritable réalité qui est la cité de Dieu et qui, elle, se situe au-delà du temps. [...] Il y a ainsi dans l'augustinisme [...] l'idée d'un temps orienté dans un sens progressif, avec un avant et un après »<sup>31</sup>. Si dans le cadre de la réflexion d'Augustin, le progrès n'est pas l'affaire de l'homme, qui passif, ne peut que soumettre sa conduite aux impératifs divins, on décèle néanmoins un horizon d'attente et une fin de l'histoire, ponctuée par le triomphe de Dieu.

Il faudra attendre le XVI<sup>e</sup> siècle, pour que s'effectue un changement de paradigme temporel majeur, lorsqu'apparaissent, dans la même décennie, trois ouvrages majeurs pour la culture occidentale en pleine transition vers la Renaissance. Il s'agit de l'*Éloge de la folie* d'Erasme (1509), *Le Prince* de Machiavel (1513) et de l'*Utopie*, de More (1516). Que contiennent précisément ces ouvrages, et quelles idées nouvelles y sont en germe? Ce qui s'y dévoile n'est autre qu'une nouvelle conception de l'homme, favorisant une nouvelle compréhension du temps qui modifiera irrémédiablement le dispositif du progrès. L'humanisme donne naissance à la notion de libre-arbitre, à partir de laquelle l'histoire ne peut plus être conçue comme un temps à subir. L'histoire, désormais, relève d'un faire humain, et, d'un paradigme temporel que l'on pourrait qualifier de théologique, s'insinue une nouvelle logique de la temporalité, désormais délestée du poids de la Providence, le temps téléologique.

---

<sup>31</sup> LAÏDI, Zaki. *Un monde privé de sens*, Paris, HACHETTE Littératures, coll. Pluriel, 2001, p.49.

Cette sécularisation de l'idée de progrès connaît son expression la plus achevée à l'époque des Lumières en ce qu'elle s'universalise d'une part, et se radicalise d'autre part. En effet, les Lumières se caractérisent par une valorisation de la connaissance rationnelle, et ce, dans tous les domaines, et que l'on constate à l'engouement sans précédent pour la science, la technique tel qu'il se manifeste entre autres exemples, dans les nombreux projets d'Encyclopédies qui voient le jour. Qui plus est, la connaissance, la quête du savoir devient affaire de tous, responsabilité partagée, comme l'exprime la célèbre formule de Kant : *Sapere aude*. Ose penser! Cette injonction, cette intimation de se servir de son entendement sans le recours d'autrui, afin de progresser vers la connaissance s'adresse désormais à tout un chacun. Ainsi, le progrès ne se résume plus à une simple logique du monde implicite, à une conception matricielle de notre expérience du monde. Le progrès est désormais un projet, un objectif concret, vécu, orienté et surtout, partagé. « Si donc maintenant on nous demande, nous dit Kant en 1784 : " Vivons-nous actuellement dans un siècle éclairé ?", voici la réponse : "Non, mais bien dans un siècle en marche vers les lumières." »<sup>32</sup>

La responsabilité du futur sous-tendue par l'idée d'un progrès possible étant désormais celle des hommes, il n'est pas surprenant que l'utopie fleurisse. Et plusieurs auteurs font un parallèle entre les idéaux des Lumières et l'avènement de la pensée utopique. C'est le cas de Trousson qui postule que « le XVIIIe siècle a été l'âge d'or de l'utopie » parce que souligne t-il, « l'utopie se présentait comme un commode instrument d'investigations des "possibles" économiques et politiques » et que « quelles que soient les motivations de ces utopistes et les

---

<sup>32</sup> KANT, Emmanuel. *Qu'est-ce que les Lumières?* in. MONDOT, Jean. *Qu'est-ce que les Lumières? Textes choisis et traduits par*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1991, p.17.

solutions qu'ils proposent, (...) ils expriment un fervent optimisme historique et anthropologique : perfectibilité de l'homme, progrès des institutions, possibilité de bonheur définitif »<sup>33</sup>. Il en va de même pour François Chirpaz pour qui la pensée utopique surgit « lorsque la conscience de soi de la raison prend son plein essor, s'affirmant capable d'explorer le monde (...) dans son intégralité, d'affirmer sur lui son emprise. Et d'affirmer enfin son emprise sur le cours du devenir »<sup>34</sup>. Chez Baczkó aussi, la mentalité utopique entre en scène grâce à l'idée de progrès portée par les Lumières, comme en témoigne le titre de son ouvrage *Lumières de l'utopie*. Selon lui, l'utopie comprise comme pratique intellectuelle naît de la « rencontre au cours du XVIIIe siècle entre l'utopie et l'idée de progrès. Rencontre entre les images d'une société autre, en rupture avec les réalités sociales et opposées à celles-ci et l'idée de l'histoire, considérée comme œuvre purement humaine et comme l'enchaînement d'innovations qui, par leurs effets cumulatifs, assurent au devenir collectif une continuité et une finalité. »<sup>35</sup> Ainsi, l'utopie n'est plus un ailleurs à situer sur des îles imaginaires, mais un ailleurs appartenant au temps historique, une manière de concevoir l'avenir. Paradoxalement, cet avenir se veut un ici-maintenant comme en témoigne ce passage de Lessing qui, parlant de l'homme éclairé dit : « Il jette souvent des regards très justes sur le futur mais il est aussi semblable au rêveur, car il est incapable d'attendre le futur. Il voudrait que celui-ci s'accélère et voudrait en être l'accélérateur...Car quel avantage en tire-t-il, quand ce qu'il tient pour meilleur ne le devient pas précisément de son vivant? »<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, p.147-148.

<sup>34</sup> CHIRPAZ, François. *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, Montréal, Éditions l'Harmattan, 1999, p.16.

<sup>35</sup> BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, coll. Critique de la politique, 1978, p. 153-154.

<sup>36</sup> LESSING in. KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p.32.

Avec la Révolution française s'opère un autre changement du paradigme temporel, qui ne sera par ailleurs que temporaire. C'est que, si les penseurs des Lumières situent l'utopie dans l'avenir dans le but avoué de modifier le présent, force est de constater qu'il s'agit d'un processus qui n'est pas à terme et que le bonheur promis n'est pas encore atteint, comme en témoigne Kant lorsqu'il fait de son siècle une marche *vers* les Lumières. Or suite à la Révolution, on considère être parvenu à ce bonheur tant attendu. Le changement s'est déjà opéré et, ce qu'il faut désormais, c'est d'en assurer la pérennité. « Le sentiment d'être entré dans une époque exceptionnelle rejoint la détermination de rendre ce tournant irréversible; la volonté de s'emparer du temps recoupe celle de transformer radicalement les façons collectives de vivre celui-ci. »<sup>37</sup> Ainsi, Pierre Ansart voit juste lorsqu'il fait du calendrier révolutionnaire, l'expression d'une nouvelle construction du temps.<sup>38</sup> La nomenclature du nouveau calendrier, faisant référence à la temporalité de la nature, confirme ce désir d'universalisation de la nouvelle construction du temps. Le choix de termes se référant à la nature implique aussi un rejet du calendrier grégorien, fortement lié au christianisme. Sans compter que l'an 1 du calendrier coïncide avec le début de la République. On constate ainsi une évacuation radicale du passé. Mais, nous dit Ansart, « si le passé est radicalement rejeté, le présent n'en est pas pour autant exalté pour lui-même. Le révolutionnaire ne fait pas de la révolution le but suffisant de son action. »<sup>39</sup>. Ce que symbolise finalement le calendrier révolutionnaire, n'est autre qu'une foi indéfectible en l'avenir, désormais hissé au-dessus du passé et du présent.

---

<sup>37</sup> BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, coll. Critique de la politique, 1978, p. 213.

<sup>38</sup> ANSART, Pierre. "Idéologies politiques et constructions du temps" in. ZAWADSKI, Paul. *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2002, p.74.

<sup>39</sup> Idem.

C'est suite à la Révolution française et ses turbulences que l'on assistera à une autre poussée de la pensée utopique. En effet, contre les idées libérales qui prennent de l'ampleur et face aux enjeux laissés en suspens par la Révolution, une série d'auteurs, de penseurs, tentent de « constituer une nouvelle science sociale, (...) de fonder des projets de transformations radicales de la société, qui permette(nt), notamment, de s'opposer au règne de l'individualisme et de résoudre la "question sociale" »<sup>40</sup>. C'est l'époque que l'on qualifie à tort ou à raison des socialismes utopiques et qui a vu naître entre autre, Fourier et Saint-Simon. Julien Freund situe ainsi le passage d'une littérature utopique à une mentalité utopique à cette époque qui se caractériserait, selon lui, par un passage d'une pensée spéculative à une pensée de l'action<sup>41</sup>. Il en va de même pour le philosophe Henri Maler selon qui « ces socialismes n'ont pas rejoint spontanément un genre prédéterminé. Leur inscription dans le genre utopique et la redéfinition du genre à partir de cette inscription sont, au contraire, le produit d'une construction historiquement située »<sup>42</sup>. Maler voit juste lorsqu'il parle de redéfinition du genre, en effet, les idées utopiques ne se transmettent plus par le truchement de fictions politiques, ce qui était encore le cas à l'époque des Lumières, et l'on assiste à l'apparition d'un nouveau genre de littérature utopique soit le pamphlet ou l'essai. L'enchevêtrement du socialisme et de l'utopie, la modification des normes du genre dans lequel il s'inscrit ainsi que l'apparition de ses détracteurs donnent naissance à un autre problème de définition de l'utopie. Celui de la distinction entre utopies de fuite, d'évasion, c'est-à-dire les utopies littéraires versus celles de reconstruction, c'est-à-dire les utopies à caractère pratique, programmatique.

---

<sup>40</sup> MALER, Henri in. COLLECTIF. *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2007, p.216.

<sup>41</sup> FREUND, Julien. *Utopie et violence*, Paris, M. Rivière, 1978.

<sup>42</sup> MALER, Henri in. COLLECTIF. *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2007, p.216.

On retrouve cette distinction chez de nombreux penseurs, chez Freund par exemple, qui fait la distinction entre utopies réalisables et utopies irréalisables<sup>43</sup>. C'est aussi le cas de Jean-Michel Racault qui, suivant l'ambiguïté à l'œuvre dès la naissance du terme d'utopie chez More, opère une distinction entre les eutopies, c'est-à-dire ce qu'il considère comme des utopies programmatiques, et les utopies, qui relèveraient selon lui de la fiction littéraire<sup>44</sup>. Une distinction similaire se retrouve chez Lewis Mumford qui considère que l'ambiguïté du néologisme forgé par More est applicable à une distinction entre la *République* de Platon et la *Politique* d'Aristote, cette dernière s'apparentant à des questions socio-politiques réelles alors que l'œuvre de Platon s'occuperait non pas de fiction littéraire mais de philosophie, et serait donc d'ordre théorique, dichotomie qu'il applique par la suite à différents textes utopiques. Or il s'avère que cette distinction ne soit que difficilement soutenable ou du moins plutôt poreuse, dans la mesure où l'on peut trouver de nombreuses utopies littéraires dont l'impact sur le réel est indéniable. Alors que certaines utopies à prétention réformatrice se sont avérées être plutôt de l'ordre de l'innovation littéraire que de celui du réaménagement de la vie sociale et politique. Peu importe, plusieurs lectures d'une même utopie sont toujours possibles, au-delà des intentions de son auteur.

Ainsi, même si Thomas More dit clairement qu'il n'entretenait aucun espoir quant à la mise en œuvre de son utopie, on ne peut pour autant, faire fi de l'immense influence qu'a eu le récit d'*Utopia* en son temps. À tel point que Phillip E. Wegner prétend que le livre de More aurait été décisif quant à l'avènement même de l'État-nation. C'est dans le récit d'origine de la société

---

<sup>43</sup> FREUND, Julien. *Utopie et violence*, Paris, M. Rivière, 1978.

<sup>44</sup> Voir RACAULT, Jean-Michel in. COLL. *Ailleurs imaginés: Littérature, histoire, civilisations*, Paris, Diffusion Didier-Érudition, 1990.

utopique de More, que Wegner voit certaines caractéristiques qui seraient prémonitoires de la pratique de l'espace propre à l'État-nation. C'est qu'Utopus, le héros fondateur d'Utopia, aurait, suite à sa victoire sur Abraxa, fait creuser, par son armée et par les indigènes du continent, la terre, jusqu'à ce qu'un morceau s'en détache, et que les eaux submergent l'espace ainsi créé entre le continent et la nouvelle terre, de sorte que celle-ci devienne une île, l'île d'Utopia. « By digging the trench that creates the insular space (...), Utopus marks à border where there had previously existed only an indistinct frontier between "neighboring peoples", a disjunctive act of territorial inclusion as well as exclusion that Anthony Giddens defines as a crucial dimension of the subsequent spatial practices of the modern nation-state. »<sup>45</sup> Nous constatons dès lors la superficialité d'une telle distinction entre utopies littéraires et utopies pratiques pour déterminer leur efficacité réelle.

L'inverse est aussi vrai, une utopie qui se présente comme projet politique peut tout aussi bien résulter en une évolution littéraire plutôt qu'en une révolution effective. C'est le cas par exemple, de l'utopie de Fourier qui, malgré de nombreuses tentatives de sa part et de la part de plusieurs adeptes, d'être en partie, mise en pratique, et en dépit de ce que prétendent la majorité des auteurs qui ont travaillé sur l'œuvre de Fourier, Roland Barthes y voit plutôt, un exercice de style très innovateur, qu'un réel projet de réorganisation de la sphère sociale.<sup>46</sup> Cette distinction entre utopie de fuite et utopie de reconstruction entraîne par ailleurs un autre problème. C'est qu'à vouloir séparer les utopies en catégories différentes, on se retrouve avec des critiques irrésolubles. C'est que si l'on considère l'utopie comme une simple proposition imaginaire, on

---

<sup>45</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.50.

<sup>46</sup> BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

court le danger de la voir se faire reprocher de négliger une certaine logique de l'action, une praxis, en tant qu'elle se constitue en « l'absence de toute réflexion de caractère pratique et politique sur les appuies que l'utopie pourrait trouver dans le réel existant, dans ses institutions, dans (...) le croyable disponible d'une époque »<sup>47</sup>. Alors que si on la considère comme un projet concret de réaménagement social, elle court le risque de se faire reprocher son caractère totalisant, définitif et, dans toute tentative d'actualisation, de subordonner la réalité à son idéal. Et elle devient ainsi une menace. « Une autre prison que celle du réel est construite dans l'imaginaire autour de schémas d'autant plus contraignants pour la pensée que toute contrainte du réel est absente », « une sorte de logique folle du tout ou rien remplace la logique de l'action, laquelle sait toujours que le souhaitable et le réalisable ne coïncident pas et que l'action engendre des contradictions inéluctables »<sup>48</sup>.

On peut toutefois se demander, avec Ainsa, « si toute utopie ne contient pas des ingrédients d'évasion et de reconstruction »<sup>49</sup>. Certains auteurs plus sensibles aux problèmes qu'alimente une telle dichotomie ont tenté un autre type de distinction. C'est le cas de Peter Alexander qui reprend la distinction de Mumford mais en fait plutôt une question de méthode d'investigation plutôt que de classification des utopies. Selon lui, ce qui relèverait du caractère pratique de l'utopie concernerait le domaine de la politique alors que ce qui relèverait de la possibilité théorique de l'utopie serait du domaine de la philosophie<sup>50</sup>. On retrouve une compréhension similaire de l'utopie chez Baczkó, qui suggère de considérer l'utopie selon

---

<sup>47</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.429.

<sup>48</sup> Ibid., p. 429-430.

<sup>49</sup> AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p.54.

<sup>50</sup> ALEXANDER, Peter, GILL, Roger. *Utopias*, London, Duckworth, 1984, p.33.

diverses approches théoriques. Il distingue ainsi les études sur le genre littéraire utopique, sur la pensée utopique, sur les utopies pratiquées, sur les matériaux symboliques constituant des utopies et finalement sur les utopies en périodes chaudes, c'est-à-dire lorsque l'on assiste à une forte recrudescence utopique à certaines périodes historiques<sup>51</sup>.

Pour en revenir finalement avec la question de l'avènement de la pensée utopique et son moment historique, nous avons vu que certains auteurs préfèrent la situer à l'époque des Lumières alors que d'autres considèrent que c'est avec l'avènement du socialisme que naît une certaine mentalité utopique. On pourrait dire avec Michèle Riot-Sarcey que ni les uns ni les autres ont tort, mais que « l'exigence consiste à ne pas se satisfaire du mot mais à retrouver le sens d'une construction imaginaire dans un temps donné comme dans la succession des temporalités qui, au cours de l'histoire, voient ce sens se transmettre et se transformer au gré des interprétations et des appropriations successives. »<sup>52</sup> C'est qu'il y a un écueil qu'il faut éviter lorsqu'il s'agit de déterminer la naissance d'une pensée utopique. C'est qu'en se cantonnant à une époque précise tant dans ses manifestations écrites que dans ses pratiques utopiques, on court le risque de « confondre une partie avec un tout, un mode d'expression avec une catégorie générique du travail de l'imagination » d'en faire « un simple accident social, un moment ou une phase de l'histoire de l'imagination »<sup>53</sup>, selon la mise en garde du philosophe J.J Wunenburger.

---

<sup>51</sup> BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux: memoires et espoirs collectifs*, Paris, Éditions Payot, 1984, p.91.

<sup>52</sup> RIOT-SARCEY, Michèle in. COLLECTIF. *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2007, p.IX.

<sup>53</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.18.

## Universalité de la pensée utopique

Pour certains auteurs, par ailleurs, la pensée utopique est une inclination inhérente au genre humain. C'est le cas du philosophe Ernst Bloch, pour qui l'utopie est une pensée, une trace, qui se manifeste dans de nombreux objets culturels du passé et que l'on doit mettre à jour. Il s'agit d'aspirations occultées, marginales, qui n'ont pas été intégrées par la culture dominante de l'époque d'où elles émergent. Ce qui fait dire au philosophe Jean-Marie Vincent que chez Bloch « le matériau de l'utopie traverse le temps », il est « tout ce que les représentations n'arrivent pas à enfermer, tout ce qui n'entre pas dans un univers social codifié »<sup>54</sup>. L'utopisme est ainsi une conscience anticipatrice qui, en retrouvant dans les objets du passé, des indices de ce qui pourrait être, tente de s'extraire de sa dépendance à l'esprit dominant d'un temps historique. On retrouve une attitude similaire chez Mannheim, qui parle d'utopisme en terme « d'orientations qui transcendent la réalité et qui, en informant la conduite humaine, tendent à détruire l'ordre des choses prédominantes »<sup>55</sup>. Chez Ricoeur, l'utopie en tant que modalité de l'imaginaire social, joue « un rôle décisif dans la façon dont nous nous situons dans l'histoire. (...) Tout se passe comme si l'imaginaire social ne pouvait exercer sa fonction excentrique qu'à travers l'utopie.»<sup>56</sup> Le fait de situer historiquement la naissance d'une pensée utopique et l'intuition qu'il y aurait chez l'homme, une propension constituante de l'imaginaire à s'extraire du réel existant ne seraient pourtant pas contradictoires. Certes, il y aurait certaines périodes historiques plus enclines à produire de l'utopie, c'est-à-dire selon Baczko, « quand la créativité utopique s'intensifie et que les utopies entretiennent des rapports particulièrement intenses avec les mouvements sociaux, les

---

<sup>54</sup> VINCENT, Jean-Marie in. COLLECTIF. *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2007, p.30.

<sup>55</sup> MANNHEIM, Karl in. AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p.57.

<sup>56</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.431.

courants idéologiques, l'imaginaire collectif »<sup>57</sup>, mais en même temps, quelque chose de l'utopie ne s'y laisserait pas résoudre et serait toujours à l'œuvre, comme fonction de dépassement du réel.

On constate que ces auteurs qui font de l'utopie une tendance naturelle de l'homme ont une manière particulière d'aborder l'utopie. Il ne s'agit plus de ce qu'est l'utopie mais plutôt de ce à quoi elle sert, de ce qu'elle met en œuvre, de ce qu'elle favorise. On pourrait dire qu'aborder l'utopie comme inclination naturelle de l'homme suppose de l'étudier selon sa fonction. C'est ainsi qu'Ainsa postule qu'en ce qui a trait à l'utopie, « l'image et les archétypes originaux se transforment avec l'évolution de la sociologie et de la science politique, alors que la fonction utopique reste toujours une catégorie de la pensée qui oriente la conduite vers des éléments que la réalité présente ne contient pas »<sup>58</sup>. On se souviendra de la mise en garde du philosophe Wunenburger quant aux risques de trop circonscrire le champ d'étude de l'utopie. Or selon lui, l'inverse est aussi vrai : « le défaut majeur de la plupart des approches de l'utopie est de l'avoir confondue avec toute activité de l'imagination, et donc d'en avoir fait une constante culturelle chaque fois que triomphe l'irréel sur le réel »<sup>59</sup>. C'est ce que prétend aussi Servier qui tient bien à préciser que « le désir de changement d'un ordre social ne procède pas nécessairement de l'imaginaire utopique »<sup>60</sup>. Il semble que ce jugement soit particulièrement sévère, en ce que

---

<sup>57</sup> BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaires sociaux: memoires et espoirs collectifs*, Paris, Éditions Payot, 1984, p.91.

<sup>58</sup> AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, p.60.

<sup>59</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.18.

<sup>60</sup> SERVIER, Jean. *L'utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, 1979, p.4.

nombreux sont les auteurs qui délimitent bien la fonction de l'imaginaire utopique et ne considèrent pas n'importe quel bouleversement social comme relevant de l'utopie.

Il semble y avoir, à cet égard, une constante chez les penseurs de l'utopie en terme de fonction. La fonction de l'utopie consiste à bouleverser l'ordre établi. N'est donc pas utopique ce qui est impossible mais ce qui est impossible dans le cadre d'un ordre social déterminé. Ce qui invite Maler à ce mot d'esprit : « l'utopie chimérique—ce n'est donc pas un pléonasme—n'est pas toute utopie »<sup>61</sup>. Chez Ricoeur par exemple, « l'unité du phénomène utopique ne résulte pas de son contenu mais de sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative ». On considère que l'utopie « est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant »<sup>62</sup>. Il en va de même chez l'auteur de l'ouvrage *Le Mythe de la cité idéale*, Roger Mucchielli, selon qui « l'utopie naît de l'opposition entre la tyrannie régnante et l'aspiration à un monde meilleur »<sup>63</sup> et dont la fonction est la révolte. Selon Mannheim, est utopique « ce qui n'a pas sa place dans l'ordre social existant du point de vue des conceptions dominantes dans cet ordre social—mais qui pourrait avoir sa place rationnellement établie dans un autre ordre social ». L'impossibilité de l'utopie l'est donc seulement « du point de vue d'un ordre social donné et existant »<sup>64</sup>. C'est aussi le cas chez Marcuse qui considère que l'utopie est

---

<sup>61</sup> MALER, Henri. *Convoiter l'impossible, l'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995, p.14.

<sup>62</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.427-428.

<sup>63</sup> TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, p.20.

<sup>64</sup> MANNHEIM, Karl in. MALER, Henri. *Convoiter l'impossible, l'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995, p.283.

« ce qui est rendu impossible par un ordre social qui en interdit la réalisation et qui serait possible dans un ordre social nouveau »<sup>65</sup>.

Il faut, pour bien saisir ce qui constitue l'utopie pour ces penseurs, suivre Bloch dans sa distinction entre impossibilité absolue et impossibilité relative, que reprennent aussi Mannheim et Marcuse et dont l'équivalent utopique serait une distinction entre utopies abstraites, c'est-à-dire des utopies qui mettent en œuvre « des idées qui, par principe, ne peuvent pas être réalisées »<sup>66</sup> ; des idées dont l'impossibilité est absolue, et utopies concrètes, c'est-à-dire des idées impossibles mais au regard d'un ordre social particulier ; des idées dont l'impossibilité est relative. L'impossibilité relative de l'utopie concrète serait en fait un possible réel mais non advenu, empêché par l'ordre social dominant. Il ne s'agit ainsi pas de n'importe quel possible ni de n'importe quelle manifestation de l'imaginaire, pour répondre à la critique de Wunenburger, mais bien de « possibilités contrariées par l'histoire »<sup>67</sup> C'est « ce qui d'une certaine façon est déjà là, mais qui n'a pas trouvé sa place : u-topique »<sup>68</sup>. L'utopie concrète n'est ainsi pas à comprendre selon une erreur souvent commise, comme utopie réalisée mais plutôt comme potentialité réelle mais déjouée, par un ordre dominant.

On comprend ainsi aisément pourquoi plusieurs de ces auteurs considèrent l'utopie comme étant ce qui fait contrepoids à l'idéologie. C'est le cas chez Mannheim, le plus célèbre penseur de la dichotomie idéologie, utopie. On l'a vu, selon lui, les utopies sont des

---

<sup>65</sup> MARCUSE, Herbert in. Ibid., p.284.

<sup>66</sup> MALER, Henri. *Convoiter l'impossible, l'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995, p.266.

<sup>67</sup> Ibid., p.281.

<sup>68</sup> Ibid., p.280.

représentations dont l'objectif est la rupture avec l'ordre établi et sa modification, on parle ainsi de fonction subversive. Alors que l'idéologie, « ces interprétations de la situation qui ne sont pas le produit d'expériences concrètes, mais une sorte de connaissance dénaturée de ces expériences qui servent à masquer la situation réelle et agissent sur l'individu comme une contrainte »<sup>69</sup>, a une fonction conservatrice dont l'objectif est le maintien de l'ordre établi. Notons par ailleurs que la distinction qu'opère Mannheim entre l'idéologie et l'utopie est, chez le penseur, ce que Max Weber qualifiait d'idéal-type, c'est-à-dire un outil théorique plus qu'une distinction effective puisque, le penseur n'est pas dupe, dans le monde historique, certains éléments idéologiques peuvent se retrouver à l'œuvre dans l'utopie et l'inverse aussi.

Le philosophe Paul Ricoeur reprend à son compte cette dichotomie, mais en offre une interprétation plutôt originale. Selon lui, nous avons en effet, « toujours besoin de l'utopie, dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical, pour mener à bien une critique également radicale des idéologies »<sup>70</sup>. Par ailleurs, selon le philosophe, l'inverse aussi serait vrai. « Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie »<sup>71</sup>. C'est que, selon lui, l'idéologie et l'utopie seraient deux expressions interdépendantes et nécessaires de l'imaginaire social en ce que chacun des termes posséderait une fonction constructive et une fonction destructrice ; la fonction constructive de l'un limitant la fonction destructrice de l'autre. Ainsi selon lui, l'idéologie est d'abord « le procédé général par lequel le processus de la vie réelle, la

---

<sup>69</sup> MANNHEIM, Karl. in. *Encyclopedia Universalis*, 1995, Corpus II, col. 1, p.903.

<sup>70</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.431.

<sup>71</sup> Idem.

*praxis*, est falsifié par la représentation imaginaire que les hommes s'en font »<sup>72</sup>. Il rejoint en cela la définition que donne Mannheim des idéologies. À ce caractère pathologique de l'idéologie, il n'y a d'autre remède que l'utopie, qui permet à l'imagination de penser un "autrement qu'être". Elle est, nous dit Ricœur, « ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience »<sup>73</sup>. Par ailleurs, afin d'éviter que l'utopie ne sombre dans une « logique folle du tout ou rien »<sup>74</sup>, dans la négation du réel au profit d'une construction imaginaire perfectionniste, inconsciente, close sur elle-même et totalisante, l'idéologie doit jouer son rôle d'intégration, c'est-à-dire celui de « donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative »<sup>75</sup>.

Il est évident que l'auteur *d'Utopiques : jeux d'espaces*, Louis Marin, ne serait pas d'accord avec Ricœur. En effet, Marin étudie d'abord l'utopie du point de vue du texte c'est-à-dire d'un point de vue discursif. Qui plus est, Marin réfléchit à partir de l'œuvre fictionnelle de More, ce que Ricœur considérerait peut-être comme une expression de la pathologie de l'utopie, la « logique du tout ou rien qui conduit les uns à fuir dans l'écriture »<sup>76</sup>, c'est-à-dire dans la fiction, dans un imaginaire niant toute logique de l'action et se présentant comme alternative totalitariste. Pourtant, Marin aussi fait de l'utopie une réplique à l'idéologie. L'utopie, nous dit Marin, se présente de prime abord comme une critique idéologique de l'idéologie, mais il ne s'agit que d'une impression. L'utopie paraîtrait idéologique puisque celle-ci, comprise comme texte, « comme projection métaphorique dans un non-lieu et dans un non-moment, ne serait pas «

---

<sup>72</sup> Ibid., p.420.

<sup>73</sup> Ibid., p.430.

<sup>74</sup> Idem.

<sup>75</sup> Ibid., p.431.

<sup>76</sup> Ibid., p.430.

réfléchi dans un méta-discours du discours où elle se produit »<sup>77</sup>. On ne pourrait nier en effet, que l'utopie puisse parfois paraître idéologique, en ce qu'elle prétend présenter *la* société parfaite, en ce qu'elle se comprend comme accomplissement téléologique, se conçoit comme achèvement de l'histoire; la société utopique n'aurait donc de finalité qu'elle-même.

Cela entraîne deux conséquences. D'une part, le temps n'existe pas en terre utopique. En effet, tout se passe comme si, du moment de sa genèse jusqu'à la fin des temps, la société utopique se tiendra là, immobile. Puisqu'elle a atteint la perfection, puisque rien n'est donc à améliorer, ce non-lieu, « ce "paysage" se déqualifie, perdu entre un passé sans trace et un avenir sans forme »<sup>78</sup>. On pressent déjà la deuxième conséquence, l'espace lui-même est voué au statisme. En tant que décor d'une société humaine à son apogée, l'espace utopique se doit de refléter cet achèvement. C'est pourquoi celui-ci paraît d'une cohérence obsessionnelle, c'est pourquoi y est évacuée toute incongruité, toute incohérence. L'espace utopique est un espace de non-contradiction. « S'y trouve donc exclue la possibilité, pour deux choses, d'être à la même place. La loi du "propre" y règne : les éléments considérés sont les uns à *côté* des autres, chacun situé en un endroit "propre" et distinct qu'il définit. Il implique une indication de stabilité. »<sup>79</sup> Mais, si l'utopie ne semble pas posséder les outils critiques de sa propre production, ce n'est qu'en apparence puisque l'on peut déceler, dans l'utopie comme expression d'une société parfaite, des traces, des empreintes d'une pratique utopique. Pratique utopique dont la figure utopique, c'est-à-dire, l'utopie comme lieu de la perfection, est le produit : « pratique qui est la

---

<sup>77</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.250.

<sup>78</sup> AUGÉ, Marc. *L'impossible voyage: le tourisme et ses images*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1997, p.110.

<sup>79</sup> CERTEAU, Michel de. "Récits d'espace", *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p.173.

force de production que le produit comme figure finie et achevée occulte et que l'idéologie de la représentation absorbera comme idéalité sociale, rêverie imaginaire »<sup>80</sup>. Ce sont ces traces qui permettraient une mise à distance de l'espace projeté, faisant advenir au sein du texte, le lieu discursif des conditions de possibilités d'une critique de l'idéologie. Ainsi, même une utopie fictive, d'ordre littéraire et qui se présente comme totalisante, peut s'avérer une arme contre l'idéologie.

On constate à la lumière de cette longue discussion sur la nature de l'utopie qu'elle est foisonnante et multiple et qu'il est bien difficile de parvenir à une définition qui engloberait toutes ses manifestations, toutes ses acceptions, toutes ses théorisations. Suite à ce long détour, on constate qu'il n'y a qu'une seule attitude viable à adopter lorsque l'on traite de l'utopie, celle qui est précisément de prendre en compte cette complexité. En effet, il est inévitable de réfléchir à une définition de l'objet utopique, tout en sachant que l'on ne parviendra à aucune solution satisfaisante. Cette longue discussion sur la définition de l'utopie malgré l'impasse dans laquelle elle nous jette, aura néanmoins l'avantage de nous situer dans la constellation utopique, de mettre en lumière certaines affinités avec certaines théories et certains penseurs et, en récuser d'autres.

### **Définition de l'utopie**

C'est ainsi que nous retiendrons, dans le cadre du présent travail, la compréhension suivante de l'utopie. L'utopie serait une forme d'expression de l'imaginaire social, qui relèverait d'une mentalité ou d'une pratique utopique. Cette mentalité ou pratique aurait comme fonction de remettre en question l'ordre établi, les conceptions dominantes d'un ordre social déterminé; elle

---

<sup>80</sup> Ibid., p.252.

serait donc en cela, une critique de l'idéologie. Nous pourrions ajouter, une critique idéologique de l'idéologie, en ce qu'elle emprunterait, elle-même souvent, les traits de l'idéologie. Cette pratique serait toujours à l'œuvre et pourrait être décelée dans de nombreux objets culturels du passé : ceux n'ayant pas été intégrés par la culture dominante de l'époque qui les a vu naître, ceux qui auraient résisté aux codifications d'un ordre social déterminé. Par ailleurs, certaines époques, certains moments seraient plus enclins à la production utopique. Nous l'avons vu préalablement, ces moments de forte production utopique auraient partie liée avec une modification de nos représentations temporelles, avec un changement de paradigme. Mentionnons par ailleurs, qu'un bouleversement du paradigme temporel est inséparable d'une modification du paradigme spatial. Ainsi, l'utopie adviendrait en période de crise de nos représentations spatio-temporelles. Pourquoi? Car c'est précisément, en tant qu'expression de l'imaginaire social, sur ces matériaux qu'elle intervient. L'utopie s'explique d'abord, écrit Wunenburger, « comme jeu interne des images, [comme] recomposition kaléidoscopique des symboles de l'espace et du temps »<sup>81</sup>. Elle repose, écrit-il encore, « sur un complexe spatio-temporel obéissant à une logique propre »<sup>82</sup>, relevant, pourrait-on ajouter, d'un acte particulier ou opération représentationnelle particulière, dont la fonction avait-on déterminé, est de proposer une alternative et une critique de l'ordre dominant, plus précisément des représentations qu'il impose. L'utopie serait dès lors une réponse aux problèmes qu'introduisent les représentations spatio-temporelles de l'ordre dominant ainsi que le début de leur dépassement.

---

<sup>81</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.160.

<sup>82</sup> Ibid., p.43.

Pour expliquer donc, les mécanismes de cette opération représentationnelle particulière que met en place l'utopie, il nous faudra d'abord se doter d'une théorie des représentations, puisque c'est ce sur quoi l'utopie agit, puisqu'elle en propose une alternative et une critique. Il nous faudra aussi nous doter d'une réflexion sur l'ordre dominant et le caractère idéologique de ses représentations et, plus précisément, sur l'ordre dominant tel qu'il se manifeste aujourd'hui puisque nous souhaitons montrer, à travers l'étude d'une utopie contemporaine, que l'utopie est encore aujourd'hui, malgré le discrédit dans lequel elle est tombée, un excellent outil critique. Notons finalement que nous concentrerons notre attention, notre réflexion sur le domaine des représentations spatiales car nous verrons comment, aujourd'hui, plus que sur le temps, c'est peut-être sur l'espace que l'ordre dominant a le plus d'emprise.

## CHAPITRE II

### Henri Lefebvre : une théorie de la production de l'espace

Si les liens qu'entretient l'utopie avec la temporalité ont paru plus manifestes dans le premier chapitre, et ce, malgré le caractère a priori spatial de l'utopie; car rappelons-le, l'utopie est d'abord et avant tout, comme son nom l'indique, un non-lieu, un ailleurs indéfini, indéfinissable, mais un ailleurs tout de même, c'est-à-dire une proposition d'espace, c'est entre autre que les réflexions théoriques mettant de l'avant la temporalité ont longtemps eu préséance sur celles concernant l'espace. Et, s'il est désormais généralement admis que l'espace est une production de l'homme, que ses différentes acceptions conditionnent l'action humaine, grâce aux travaux de penseurs comme Henri Lefebvre, Michel Foucault, Michel de Certeau, Elisabeth Grosz, Edward Soja pour ne nommer qu'eux et, dans le domaine particulier de l'utopie grâce aux contributions de Louis Marin et de Phillip E. Wegner, il n'en a pas toujours été ainsi. En effet, à la genèse même de la pensée philosophique, chez Platon et Aristote, l'espace est conçu comme un réceptacle, comme une entité vide. Cette conception a d'ailleurs traversé les âges, à tel point que Wegner considère que ce que partagent les différents théoriciens mentionnés ci-haut « is a shared challenge to the Enlightenment, Cartesian and Kantian notions of space as an objective homogeneous extension (res extensa), distinct from the subject (res cogitans), and as an empty container in which history unfolds; or as Foucault put it, the treatment of space as “the dead, the fixed, the undialectical, the immobile” »<sup>83</sup>.

On retrouve un constat similaire du côté des sciences sociales. Selon Edward Soja, « for at least the past century, time and history have occupied a privileged position in the practical and

---

<sup>83</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.11.

theoretical consciousness of Western Marxism and critical social science. Understanding how history is made has been the primary source of emancipatory insight and practical political consciousness, the great variable container for a critical interpretation of social life and practice »<sup>84</sup>. Quant à David Harvey, la prédominance du temps sur l'espace dans les sciences sociales peut d'abord, écrit-il, s'expliquer, superficiellement, par le fait que ce domaine s'est toujours intéressé aux processus et mécanismes des changements sociaux, et qu'ainsi « progress is its theoretical object, and historical time its primary dimension »<sup>85</sup>. Mais, plus encore, selon le géographe, puisque le progrès implique nécessairement l'idée d'un devenir, de *becoming*, plutôt que de celui d'être, de *being*, « the reduction of space to a contingent category is implied in the notion of progress itself »<sup>86</sup>. Et, puisque l'idée de progrès a longtemps été considéré comme le moteur de l'histoire humaine; en effet, le monde s'étant longtemps conçu, pensé, vécu comme une grande marche vers l'avant, la préséance des enjeux temporels sur ceux de la spatialité serait dès lors compréhensible.

Or, nous l'avons constaté en introduction, nous vivons présentement à une époque où l'idée de progrès a du plomb dans l'aile. Ce qui pourrait avoir contribué en partie, à un retour des considérations spatiales sur la scène théorique depuis les années '70. Plusieurs chercheurs ont dès lors tenté de thématiser l'étroit et réciproque lien qu'entretient l'espace avec le sujet qui l'habite. Elizabeth Grosz l'explique ainsi : « the subject's relation to space and time is not passive : space is not an empty receptacle, independent of its content; rather, the ways in which space is perceived and represented depend on the kind of objects positioned "within" it, and more

---

<sup>84</sup> SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.1.

<sup>85</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.205.

<sup>86</sup> Idem.

particularly, the kinds of relation the subject has to those object ». <sup>87</sup> Ainsi, selon le sociologue Manuel Castells, « space is not a ‘reflection of society’ it is society... Therefore, spatial forms, at least on our planet, will be produced, as all other objects are, by human action » <sup>88</sup>. Mais, si la façon dont l’homme perçoit et se représente l’espace influence l’espace en lui-même, inversement, l’espace, à son tour infléchit l’action humaine. Tel que le mentionne Wegner, : « space itself is both a production, shaped through a variety of social processes and human interventions, and a force that, in turn, influences, directs and delimits possibilities of action » <sup>89</sup>.

### **L’espace social est un produit social**

Un des pionniers d’une telle théorie de l’espace est sans conteste le sociologue français Henri Lefebvre dont l’œuvre *La production de l’espace*, est encore à ce jour une des plus importantes références en la matière. Ce que l’auteur fait dans cet ouvrage est d’abord de remettre en question la prérogative des mathématiques sur les questions d’ordre spatial. En effet, écrit Lefebvre en introduction de l’ouvrage préalablement mentionné : « L’espace! Voici peu d’années, ce terme n’évoquait rien d’autre qu’un concept géométrique, celui d’un milieu vide. [...] Le concept de l’espace relevait, pensait-on en général, de la mathématique et seulement de cette science. L’espace social? Ces mots auraient surpris. » <sup>90</sup> Le postulat de Lefebvre étant que, si l’espace peut être entendu comme géométriquement mesurable, peut être appréhendé comme un système cohérent, universel, régi par un ensemble de règles limité et dont les résultats peuvent être déduits par pur raisonnement logique, indépendamment de toute confirmation empirique,

---

<sup>87</sup> GROSZ, Elizabeth. *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, London, Routledge, 1995, p.92.

<sup>88</sup> SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.70.

<sup>89</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.11.

<sup>90</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.7.

force est de constater qu'il ne s'agit là, non pas de la seule manière d'appréhender l'espace mais bien d'une forme de compréhension spatiale parmi d'autres. C'est que, selon Lefebvre, « *l'espace (social) est un produit (social)* »<sup>91</sup>.

La portée d'une telle notion d'espace produit est immense. Elle implique d'abord le fait que « chaque société (donc chaque mode de production avec les diversités qu'il englobe, [...]) produit un espace, le sien. »<sup>92</sup> C'est dire que « The objectivity of time and space is given in each case by material practices of social reproduction, and to the degree that these latter vary geographically and historically, so we find that social time and social space are differentially constructed ». <sup>93</sup> Or si chaque mode de production engendre son espace, le capitalisme ne fait pas exception. Comme l'explique Harvey : « Since capitalism has been (and continue to be) a revolutionary mode of production in which material practices and processes of social reproduction are always changing, it follows that the objective qualities as well as the meanings of space and time also change. »<sup>94</sup>

Lefebvre, en déplaçant l'analyse marxiste vers d'autres objets, principalement l'espace, nous convie ainsi à une relecture du capitalisme en terme spatial, permettant d'une part, de dépasser les seules considérations économicistes qui prévalaient jusqu'à la fin des années '50 au sein de la culture marxiste et d'autre part, de dévoiler ce qui deviendra un enjeu majeur des théories sociales futures, soit l'inextricable lien qu'entretient le capitalisme avec l'espace, sa profonde influence sur celui-ci, c'est dire, l'instrumentalisation de l'espace par le capitalisme qui,

---

<sup>91</sup> Ibid., p.35.

<sup>92</sup> Ibid., p.40.

<sup>93</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.204.

<sup>94</sup> Idem.

par ailleurs, entre, au moment même où paraît *La production de l'espace*, dans une nouvelle phase, qui modifiera radicalement, une fois de plus, nos conceptions spatio-temporelles.

Il serait impossible, dans le cadre du présent travail, de formuler de manière exhaustive, les profonds changements qui surviennent dans les mécanismes du capital, à partir des années '70, en ce qu'il s'agit d'une question beaucoup trop vaste et complexe dont l'analyse ne servirait pas nécessairement notre propos. Esquissons tout de même à grands traits, certaines logiques qui pourraient être à l'origine de ce changement de paradigme spatio-temporel que l'on expérimente depuis lors. L'année 1973 marque à cet égard, un point de rupture dans l'histoire du système économique capitaliste. En effet, l'échec des accords de Bretton Woods, met fin à une économie basée sur des taux de monnaies fixes, régulés à partir de l'étalon or et qui prévalait depuis la Première Guerre Mondiale. La dérégularisation des marchés avec son nouveau système de changes flottants sacre ainsi le début d'un nouvel ordre économique mondial, favorisant une mobilité de plus en plus importante des capitaux. Cette déréglementation, facilitée par le développement de nouvelles technologies de communications et d'informations semble accélérer le temps et homogénéiser l'espace.

En effet, la prolifération des nouvelles technologies, des nouveaux moyens de communications, que ce soit l'apparition de la télévision dans les foyers ou après, la télécommunication par satellite, l'internet, nous permettent d'expérimenter tout ce qui se produit en même temps, faisant disparaître toutes contraintes temporelles mais, annihilant surtout toutes barrières spatiales. Le monde entier peut suivre en même temps et de partout tel événement sportif, telle tragédie, tel sommet politique, au moment même où il se produit et ce, peu importe où il advient. On peut donc expérimenter, de chez soi, le monde dans son entièreté,

simultanément. Cette simultanéité induit une logique de l'événementiel dans notre expérience du temps, qui se vit désormais, comme une suite d'instantanés, et qui favorise une culture de l'éphémère, basée sur les effets de mode, sur les diktats publicitaires, et qu'Alvin Toffler a très justement qualifié de « throwaway society »<sup>95</sup>.

Ces modifications de notre rapport au temps et à l'espace n'ont bien sûr pas échappé à l'ordre dominant. N'importe quelle multinationale peut désormais prendre plusieurs décisions en prenant en considération plusieurs facteurs importants, simultanément et dans une multitude d'endroits. Cette presque omniscience des producteurs leur permet de répondre plus adéquatement aux nouveaux impératifs de consommation provoqués par ladite accélération du temps et l'homogénéisation de l'espace, en offrant des produits de consommation à l'image de cette nouvelle culture du momentané. C'est entre autre, ce qui favorise le passage d'une production massive de biens de consommation vers de plus petites productions, visant de plus petits groupes de consommateurs et qui permet une plus grande flexibilité quant à la production, une plus grande mobilité, quant à sa distribution; c'est dire, un renouvellement plus rapide des produits et donc, une accélération et un accroissement de la consommation.

Or, si le marché répond à ces nouvelles dispositions spatio-temporelles qui conditionnent autrement la production, inversement, c'est aussi lui qui les produit. Ce qui fait dire à Jameson que « postmodern (or multinational) space is not merely a cultural ideology or fantasy, but has genuine historical (and socio-economic) reality as a third great expansion of capitalism around the world (after the earlier expansions of national market and the older imperialist system, which

---

<sup>95</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.286.

each had their own cultural specificity and generated new types of space appropriate to their dynamics). »<sup>96</sup> On retrouve une assertion similaire chez David Harvey qui écrit : « Postmodern and postfordist geographies are defined as the most recent products of a sequence of spatialities that can be complexly correlated to successive eras of capitalist development. »<sup>97</sup>

Mais quel est donc cet espace postfordiste que cette nouvelle ère du capital a généré, quelles sont ses caractéristiques et par ailleurs, ses conséquences? Nous avons déjà constaté que la culture postmoderne, avait tendance à annihiler les barrières spatiales, à tendre vers une homogénéisation de l'espace. Or, à y regarder de plus près, ce que l'on constate, c'est que la grande mobilité des capitaux semble, de prime abord, entraîner, paradoxalement, un effet presque contraire. C'est que dans un monde décloisonné, où les frontières, pour le capital, jouent un rôle presque esthétique, et où la rentabilité passe par une accélération des temps de production et d'échange dont l'objectif est l'accroissement de la consommation, chaque petit avantage que peut offrir tel endroit par rapport à tel autre peut faire une grande différence dans la compétition et doit donc être mis à profit. Comme l'écrit Harvey, « small differences in what the space contains in the way of labour supplies, resources, infrastructures, and the like become of increased significance »<sup>98</sup>. On pourrait donc croire, au regard de cette importance accordée par le capital aux variations spatiales, qu'elle favorise la singularité des lieux, la multiplication des différences.

---

<sup>96</sup> JAMESON in. SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.62.

<sup>97</sup> SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.3.

<sup>98</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.294.

Or, dans la mesure où ces singularités sont toujours mises au profit de la même logique marchande, mises au service d'un même mode de production, ces différences, finalement, disparaissent au profit d'un espace de plus en plus normalisé, homogène. Et, les espaces ne profitant pas ou plus aux impératifs marchands sont abandonnés, sans autre forme de procès. Ce qui produit, de manière apparemment contradictoire, au sein d'un espace de plus en plus abstrait et normalisé, des césures qui réintroduisent, dans l'espace homogène, non plus des différences, mais une seule différence, dichotomique, entre un espace rentable et un espace marginalisé, c'est-à-dire l'ensemble des lieux qui, infructueux, sont abandonnés, congédiés par ce nouvel ordre mondial.

Cette accélération des temps de production et donc du temps en général, a eu comme conséquence de faire de l'espace l'enjeu majeur de la course aux profits, mais peut-être aussi, le plus grand problème de notre époque; l'insécurité et le déséquilibre que provoque l'espace postfordiste, la logique de déconstruction et d'instrumentalisation géographique qu'il implique a d'énormes répercussions sur les organisations sociales, ce qui fait dire à Foucault, « that the anxiety of our era has to do fundamentally with space, no doubt a great deal more than with time. Time probably appears to us only as one of the various distributive operations that are possible for the elements that are spread out in space »<sup>99</sup>. Simultanément, cette instrumentalisation de l'espace par le capital doublée de l'insécurité qu'elle provoque fait peut-être de ce même espace, le lieu d'investigation le plus approprié, l'objet d'étude le plus adéquat pour rendre compte du monde contemporain. En effet, Soja écrit : « Today however, it may be space more than time that hides consequences from us, the making of geography more than the making of history that

---

<sup>99</sup> FOUCAULT in. SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.18-19.

provides the most revealing tactical and theoretical world.»<sup>100</sup> Ainsi, poursuit-il, « the demystification of spatiality and its veiled instrumentality of power is the key to making practical, political, and theoretical sense of contemporary era »<sup>101</sup>.

Plus encore, si le pouvoir découle en grande partie, du contrôle de l'espace, il en résulte que l'espace est aussi le meilleur outil de résistance. Ainsi Soja poursuit-il, « the demystification of spatiality will reveal the potentialities of a revolutionary spatial consciousness, the material and theoretical foundations of a radical spatial praxis aimed at expropriating control over the production of space »<sup>102</sup>. Comme le mentionne Harvey, « the ability to influence the production of space is an important means to augment social power »<sup>103</sup>. Autrement dit, « any struggle to reconstitute power relations is a struggle to reorganize their spatial bases »<sup>104</sup>. Lefebvre parvient à une conclusion similaire : « La lutte des classes, aujourd'hui plus que jamais, se lit dans l'espace. À vrai dire, seule elle empêche l'espace abstrait de s'étendre à la planète en gommant littéralement les différences; seule elle a une capacité différentiante, celle de produire des différences qui ne soient pas internes à la croissance économique considérée comme stratégie, logique et système »<sup>105</sup>.

Or surgit ici un autre paradoxe. Pour combattre l'hégémonie spatiale du capitalisme, on doit, suivant Lefebvre, produire des différences. Ce qui paraît de prime abord, logique. Les

---

<sup>100</sup> SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.1.

<sup>101</sup> Ibid., p.61.

<sup>102</sup> Ibid., p.92.

<sup>103</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p. 233.

<sup>104</sup> Ibid., p.238.

<sup>105</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.68.

mouvements sociaux souhaitant mettre de l'avant une alternative au mode de production dominant, souhaitent s'extraire de l'espace abstrait du capital et basent donc leur résistance sur la production de lieux particuliers, qui échapperaient au contrôle globalisant de ce dernier sur l'espace. La recherche d'une alternative sociale, favorise ainsi un attachement aux lieux propres. D'autant plus que, si cela semble souhaitable, c'est aussi, plus facile à réaliser. « Working-class movements are, in fact, generally better at organizing and dominating place than they are at commanding space. »<sup>106</sup> Or ce faisant, ils contribuent, précisément, à cela même qu'ils souhaitent éviter ou déconstruire. « In clinging, often of necessity, to a place-bound identity, however, such oppositional movements become a part of the very fragmentation which a mobile capitalism and flexible accumulation can feed upon. »<sup>107</sup>

Or si le contrôle de l'espace n'est pas accessible aux différents groupes de résistance dont la capacité d'agir sur l'espace est localisée et si par ailleurs, un contrôle local au sein d'un espace global n'est pas souhaitable, comment donc articuler une résistance spatiale? Comment influencer la production de l'espace, autrement qu'à travers une prise de contrôle de l'espace, qu'elle soit globale ou locale? Car nous dit Harvey, « Regional resistances, the struggle for local autonomy, place-bound organization, may be excellent bases for political action, but they cannot bear the burden of radical historical change alone »<sup>108</sup>. Un autre espace serait-il donc à notre portée?

---

<sup>106</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.236.

<sup>107</sup> Ibid., p.303.

<sup>108</sup> Idem.

Retournons, afin de répondre à cette question, à la production de l'espace telle qu'élaborée par Lefebvre, mais situons le d'abord dans le contexte intellectuel dans lequel il s'inscrit, afin de bien mettre en lumière sa contribution. Nous avons postulé qu'un des caractères novateurs de son œuvre avait été d'élargir le spectre de l'analyse marxiste à d'autres objets, faisant de l'espace un nouvel enjeu théorique. Mais la dimension innovatrice de cette théorie, tient aussi au sens que donne Lefebvre à la notion de production. En effet, selon Lefebvre, la production englobe non seulement la production purement matérielle d'objets, conception à laquelle de nombreux marxistes se sont limités mais aussi, la production d'idées, de discours, de représentations, d'institutions. Plus encore, selon Lefebvre, ces différents niveaux de production sont profondément reliés entre eux, ne peuvent être considérés séparément. C'est dire que « there is not the material production of objects and the mental production of ideas. Instead, our mental interaction with the world, our ordering, generalizing, abstracting, and so on produce the world that we encounter as much as the physical objects we create. »<sup>109</sup> Ainsi, nous produisons non seulement la réalité, ses objets, mais nous produisons aussi la manière dont nous percevons la réalité, dont nous faisons sens de celle-ci et cela intervient aussi sur la réalité.

Mais, si Lefebvre souhaite accorder une importance aux discours sur l'espace, en élargissant la notion de production aux représentations, aux symboles, aux codes, il est aussi le premier à mettre en garde « contre les extensions abusives du modèle linguistique »<sup>110</sup>. En effet, si Lefebvre souhaite mettre de l'avant le caractère produit, construit de l'espace et refuse, comme nous l'avons constaté préalablement, de se cantonner au discours strictement économiciste d'une

---

<sup>109</sup> ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre, Theory and the Possible*, New York, Continuum, 2004, p.44.

<sup>110</sup> DOSSE, François. *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p.115.

certaine tradition marxiste et de se restreindre à la définition scientiste de l'espace, conçu en termes géométriques, l'auteur met aussi en garde contre une conception autrement abstraite de l'espace, celle d'espace mental. C'est que, selon le penseur, la prédominance d'une conception de l'espace dépossédée de tout sujet, apriorique et absolu dans l'histoire du logos occidental, n'a eu d'autre résultat que d'opérer un déplacement des considérations spatiales, de la philosophie à la science et aux mathématiques. De ce déplacement est né un écart, un fossé grandissant entre les théories spatiales et le réel, c'est-à-dire l'espace physique et social, et qui a permis aux philosophes de se réapproprier une place dans les réflexions spatiales. Selon Lefebvre, « la prolifération des théories (topologies) mathématiques aggravait le vieux problème dit “ de la connaissance”. Comment passer des espaces mathématiques, c'est-à-dire des capacités mentales de l'espèce humaine, de la logique, à la nature, d'abord, à la pratique ensuite et à la théorie de la vie sociale qui se déroule aussi dans l'espace? »<sup>111</sup>

Selon le sociologue, fort de la popularité grandissante de l'épistémologie et des théories linguistiques, de nombreux penseurs auraient confondu espace mental et espace social et physique, en évacuant la médiation (pratique) survenant de l'un à l'autre. En présupposant l'identité entre espace mental et espace social, un certain courant de pensée « a liquidé le “sujet collectif”, le peuple comme générateur de telle langue, porteur de séquences étymologiques. Elle a écarté le sujet concret (...). Elle a mis en avant le “on”, l'impersonnel, générateur du langage en général, du système »<sup>112</sup>, et a par ailleurs, transféré « au discours, au langage comme tel, c'est-à-dire à l'espace mental, une bonne part des attributions et “propriétés” de l'espace social »<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.9.

<sup>112</sup> Ibid., p.10.

<sup>113</sup> Ibid., p.14.

Ce que l'on constate au détour de cet argument sur les lacunes d'une certaine théorie de l'espace est en fait une critique virulente à l'égard du structuralisme. En effet, la fin des années '60 et le début des années '70, époque à laquelle paraît *La production de l'espace*, est marquée par une confrontation significative entre ce que François Dosse qualifie des « deux grandes philosophies qui se pensent comme globale et à vocation universelle »<sup>114</sup>, c'est-à-dire le marxisme et le structuralisme et que l'on pressent d'ailleurs au détour, dans tout l'argumentaire de Lefebvre. Victor Leduc explicite bien l'enjeu du débat : « À partir d'une certaine théorie de la structure, qui s'appliquerait à tous les niveaux du réel, y a-t-il encore une place pour l'initiative historique des hommes? »<sup>115</sup>.

Si Lefebvre est extrêmement critique à l'égard du structuralisme, il n'est par ailleurs pas dans une posture de rejet radical. Ce qu'il reproche à ce courant de pensée au sommet de sa popularité n'est pas de s'intéresser aux structures, mais bien d'en faire le seul outil d'analyse recevable. Il sera, à cet égard, très critique de la relecture du *Capital*, initiée par Althusser qui, s'emparant de l'apport structuraliste pour rénover le marxisme, tentera d'autonomiser la théorie marxiste de l'histoire, faisant des formations sociales, des invariants structuraux, allant même jusqu'à déclarer que « l'histoire est un procès sans Sujet »<sup>116</sup>. Selon Lefebvre, il s'agit d'une lecture biaisée de Marx en ce que « the three concepts of form, function and structure, all of which are explored in *Capital*, are of equal importance...Narrow understandings of one are

---

<sup>114</sup> DOSSE, François. *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p.111.

<sup>115</sup> Ibid., p.115.

<sup>116</sup> ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*, Paris, Éditions Maspero, 1973, p.76.

destined to reify it, to lead to narrow understandings of society as a whole »<sup>117</sup>. Selon Lefebvre, « to understand systems, the worst thing to do is to create systematization »<sup>118</sup>.

On comprend donc que Lefebvre, souhaitant préserver le dynamisme du matérialisme historique, l'apport de la praxis contre la rigidité théorique de l'analyse structurale, « oppose la dialectique, le mouvement à cette pensée statique qu'il considère comme négatrice de l'histoire dans sa recherche d'invariants atemporels »<sup>119</sup>. Mais plus encore, le structuralisme, considéré comme seule méthode d'analyse valable, ayant acquis ainsi, une signification presque ontologique, aurait légitimé un certain état des choses politique; celui d'un État bureaucratique stationnaire, d'une société technocratique de consommation régulée, dans laquelle, comme au sein du structuralisme, l'individu se déroberait à ses propres agissements. Selon l'auteur, le caractère abstrait d'une théorie de la structure, conçue comme entité de dépendances internes se serait propagé au sein des institutions étatiques, donnant lieu et légitimant une bureaucratie rigide et statique, dans laquelle l'application de règles strictes, érigées en un système autonome, rendrait tout processus décisionnel purement spéculatif, puisqu'indépendant de toutes contraintes empiriques et, limitant par ailleurs le potentiel de ses acteurs. Ainsi, le structuralisme serait en quelque sorte, le miroir théorique de l'espace étatique tel qu'il prend forme dans cette nouvelle phase du capitalisme que l'on a définie précédemment, « a 'bureaucratic society of controlled consumption' choreographed by the capitalist state –in

---

<sup>117</sup> ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre, Theory and the Possible*, New York, Continuum, 2004, p.25-26.

<sup>118</sup> Ibid., p.27.

<sup>119</sup> DOSSE, François. *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p.132.

essence, an instrumentalized ‘spatial planning’ which increasingly penetrated into the recursive practices of daily life »<sup>120</sup>.

### **La production de l’espace : un schéma tripartite**

Peut-être serait-il approprié, avant de continuer plus avant, d’expliciter un peu plus la théorie de la production de l’espace selon Lefebvre. Pour l’auteur, la meilleure façon d’aborder le fait spatial dans son entièreté, « d’engendrer l’unité théorique »<sup>121</sup>, c’est-à-dire de prendre en considération toutes les acceptions de l’espace, sans oublier le moment médiateur de la praxis, mais sans discréditer ses médiations symboliques, ses représentations, est à travers la notion de production de l’espace qui s’articule autour de trois grands axes de détermination spatiale soit : la pratique spatiale, les représentations de l’espace et les espaces de la représentation.

La pratique de l’espace ou l’espace perçu, « englobe production et reproduction, lieux spécifiés et ensemble spatiaux propres à chaque formation sociale »<sup>122</sup>. Pour le dire autrement, « *la pratique spatiale* d’une société secrète son espace; elle le pose et le suppose, dans une interaction dialectique : elle le produit lentement et sûrement en le dominant et en se l’appropriant »<sup>123</sup>. Elle implique « pour ce qui concerne (...) le rapport à son espace de chaque membre de telle société, à la fois une compétence certaine et une certaine performance »<sup>124</sup>. Pour le résumer de manière plutôt simpliste, la pratique de l’espace est ce que l’on fait, concrètement, de et dans l’espace.

---

<sup>120</sup> SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.49.

<sup>121</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.19.

<sup>122</sup> Ibid., p.42.

<sup>123</sup> Ibid., p.48.

<sup>124</sup> Ibid., p.42.

L'espace conçu, c'est-à-dire les représentations de l'espace sont « liées aux rapports de production, à l' "ordre" qu'ils imposent et par là, à des connaissances, à des signes, à des codes, à des relations "frontales". »<sup>125</sup> C'est l'espace « des savants, des planificateurs, des urbanistes, des technocrates "découpeurs" et "agenceurs", de certains artistes proches de la scientificité, identifiant le vécu et le perçu au conçu »<sup>126</sup>. Plus encore, « les représentations de l'espace seraient pénétrées de savoir (connaissance et idéologie mêlées) toujours relatif et en transformation. Elles seraient donc objectives bien que révisables »<sup>127</sup> et « auraient ainsi une portée considérable et une influence spécifique dans la production de l'espace (...) comme un projet s'insérant dans un contexte spatial et une texture »<sup>128</sup>.

C'est là que Lefebvre situe le structuralisme comme discours idéologisant. En ce qu'il s'institue en savoir, autorisant, parfois sans en être conscient, un État bureaucratique, technologique, qui semble s'auto régler, c'est-à-dire, « qui concentre le pouvoir sur les lois de fonctionnement de la société entre les mains d'une machine qui échappe au contrôle des individus, et qui n'a d'autre finalité que de se reproduire »<sup>129</sup>. De la même manière que, nous dit Lefebvre, « certains esprits systématiques [...] apportent à cette totalité non close », soit l'espace du capitalisme, « la cohésion qui lui manque, en faisant de la société « l'objet » d'une systématisation qu'ils s'acharnent à fermer en l'achevant »<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> Ibid., p.43.

<sup>126</sup> Ibid., p.48.

<sup>127</sup> Ibid., p.51.

<sup>128</sup> Ibid., p.52-53.

<sup>129</sup> DOSSE, François. *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p.127.

<sup>130</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.18.

Quant au troisième terme, il s'agit des espaces de la représentation « c'est-à-dire l'espace vécu à travers les images et symboles qui l'accompagnent, donc espace des "habitants", des "usagers", mais aussi de certains artistes et peut-être de ceux qui *décrivent* et croient seulement décrire : les écrivains et les philosophes. C'est l'espace dominé, donc subi, que tente de modifier et d'approprier l'imagination. Il recouvre l'espace physique en utilisant symboliquement ses objets »<sup>131</sup>. Ces espaces de la représentation « ne s'astreignent jamais à la cohérence, pas plus qu'à la cohésion. Pénétrés d'imaginaire et de symbolisme, ils ont pour origine l'histoire d'un peuple et celle de chaque individu appartenant à ce peuple »<sup>132</sup>. Cet espace est celui de la prise en charge individuelle, intime, symbolique de l'espace, qui, dans une certaine mesure, échappe au contrôle de l'espace et à son discours légitimant.

Lefebvre, avec cette troisième acception de la production de l'espace fait intervenir une autre tradition théorique, celle d'une approche socio-psychologique, phénoménologique des considérations spatiales. Bien que le terme d'espace de la représentation soit quelque peu ambigu, imprécis, sa définition semble annoncer, avant la lettre, certaines des réflexions qui seront mises de l'avant par De Certeau quelques années plus tard. En effet, ce à quoi Lefebvre fait référence lorsqu'il parle d'espace de la représentation semble s'apparenter à ce que De Certeau qualifie de ruses, c'est-à-dire des pratiques quotidiennes qui constituent des tactiques de braconnage. Ces menues résistances, ces tactiques, qui permettent un instant de se dérober à l'ordre dominant, De Certeau les observe entre autre, dans diverses pratiques de l'espace. Au sein d'un espace abstrait, normalisé, et contrôlé, les marcheurs créent ce que De Certeau qualifie d'« énonciations

---

<sup>131</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p. 49.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.52.

piétonnières »<sup>133</sup>, de « rhétoriques cheminatoires »<sup>134</sup>. C'est-à-dire que « dans l'espace technocratiquement bâti, écrit et fonctionnalisé où ils [producteurs méconnus, les consommateurs] circulent, leurs trajectoires forment des phrases imprévisibles, des « traverses » en partie illisibles. Bien qu'elles soient composées avec les vocabulaires de langues reçues et qu'elles restent soumises à des syntaxes prescrites, elles tracent des ruses d'intérêts autres et des désirs qui ne sont ni déterminés ni captés par les systèmes où elles se développent ».<sup>135</sup>

En pratiquant les lieux en fonction d'autres références que celles prescrites par le système, en leur assignant d'autres fins, les usagers déjouent les représentations de l'espace imposées par l'ordre dominant pour en surimposer d'autres et ce, tout en restant, au sein même de l'espace abstrait qu'ils déjouent. De Certeau ce faisant, accorde un pouvoir aux usagers, aux habitants de l'espace et, de cette manière, réhabilite l'intervention humaine quant à une certaine forme d'émancipation spatiale. Il est possible pour les « consommateurs » de l'espace, de se l'approprier, puisque les « social practices spatialize rather than becoming localized within some repressive grid of social control »<sup>136</sup>. Or si De Certeau accorde un certain pouvoir de production aux usagers, cette production est par ailleurs hasardeuse, désorganisée. Elle ne forme en aucun cas les bases d'une résistance concertée. Plus encore, De Certeau ne semble pas en mesure d'expliquer les fondements ni les mécanismes de l'oppression spatiale dans laquelle s'articulent

---

<sup>133</sup> CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p.148.

<sup>134</sup> Ibid., p.151.

<sup>135</sup> Ibid., p.XLV.

<sup>136</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.214. À noter que De Certeau appelle lieu ce que l'on a qualifié d'espace et espace ce que l'on a qualifié de lieu. « L'espace est un lieu pratiqué » CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p.173. On devrait donc, selon le vocabulaire que nous avons utilisé jusqu'ici, lire la citation de Harvey ainsi : Social practices localize rather than becoming spatialized within some repressive grid of social control.

ces résistances quotidiennes, ce que fait Lefebvre en théorisant la façon dont les représentations de l'espace influencent celles-ci.

Par ailleurs, les espaces de la représentation ne sont pas totalement hermétiques aux représentations de l'espace. C'est que lorsqu'un mode de production est basé sur la production de l'éphémère, de la volatilité, tel qu'on le constate dans cette nouvelle phase du capitalisme que nous avons décrit préalablement, la manipulation des goûts, des désirs, devient de la plus haute importance. Pour favoriser un accroissement de la consommation, il faut l'influencer, en diffusant massivement des images favorisant l'achat de certains produits. Ce qui fait dire à David Harvey que « advertising and media images have come to play a very much more integrative role in the cultural practices and now assume a much greater importance in the growth dynamics of capitalism ».<sup>137</sup> Tel que l'a relevé Baudrillard, « capitalism is now predominantly concerned with the production of signs, images and sign systems rather than with commodities themselves »<sup>138</sup>.

D'autant plus que cette production d'images ne sert pas qu'à alimenter l'achat de certains produits, mais tente d'inciter une consommation symbolique de ces mêmes objets. On encourage les consommateurs à adopter certaines attitudes, en faisant appel à des codes culturels préexistants, à des symboliques qu'ils déchiffrent déjà, mais grâce auxquels on propage un mode de vie normalisé, pastiché sur la logique marchande. Ainsi, on vend non seulement un produit mais avec lui, tout un imaginaire. L'imaginaire, le symbolique, les espaces de la représentation, qui devraient, selon De Certeau, échapper à l'ordre dominant, sont eux aussi mis au profit de la logique marchande. L'imagination est ainsi alimentée de manière intéressée par une culture de

---

<sup>137</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.287.

<sup>138</sup> Idem.

masse répondant aux exigences du capital. De cette manière, la proposition d'évasion que renferme l'imaginaire, le symbolique est instrumentalisé et les usagers, en croyant détourner les espaces imposés, peuvent parfois inconsciemment, réaffirmer ce à quoi ils pensaient échapper. Les espaces de la représentation peuvent donc devenir synonyme de représentations de l'espace, ou du moins les servir. Même l'imaginaire le plus intime, les codes les plus profonds peuvent être colonisés par l'ordre dominant.

C'est qu'il faut bien mentionner que la distinction entre les trois termes autour desquels s'articule la production de l'espace chez Lefebvre est plus instrumentale que réelle, ou plutôt que la relation entre ces trois termes est plus complexe qu'il n'y paraît. C'est-à-dire que les trois niveaux d'analyse, dans la réalité, concrètement, ne sont que très rarement au diapason; ces différents types de production, s'entrechoquent parfois, s'interpénètrent, s'entremêlent en d'autres cas. « La triplicité : perçu-conçu-vécu [...] perd sa portée si on lui attribue le statut d'un « modèle » abstrait. Ou bien elle saisit du concret [...] ou bien elle n'a qu'une importance restreinte, celle d'une médiation idéologique parmi beaucoup d'autres. »<sup>139</sup> Lefebvre, en embrassant la complexité de son objet d'étude, en combinant praxis, structuralisme, phénoménologie, espace effectif et représentations, parvient à une théorisation élaborée de l'espace, tout en maintenant opérantes les contradictions à l'œuvre dans le réel, refusant de s'en débarrasser au profit de toute forme de positivisme, de formalisation dernière. Soja résume ainsi la démarche de Lefebvre, he was « seeking dialectically to combine the relational contradictions of thought and being, consciousness and material life, superstructure and economic base, objectivity and subjectivity [...] he was the first to apply this reformulated dialectical logic to combine the strengths and shed the weaknesses of existential phenomenology and Althusserian

---

<sup>139</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.50.

structuralism, seeing in these two major twentieth-century philosophical movements a creative opportunity to improve and strengthen Marxism (while at the same time rejecting their restrictive theoretical rigidities)»<sup>140</sup>.

### **L'espace de l'utopie dans la production de l'espace : du domaine des représentations**

Suite à ce long détour, revenons à la question que nous avons posé quant à la possibilité de contrôler un espace autre que l'espace réel, effectif. Un autre espace, nous étions-nous demandés, serait-il à notre portée. À la lumière de la théorie de la production de l'espace élaborée par Lefebvre, nous pouvons répondre que oui; d'autres espaces existent, les espaces qui relèvent de la représentation. Et, si les représentations ont toujours joué un rôle constituant dans notre expérience du monde, il semblerait par ailleurs, qu'elles soient encore plus importantes aujourd'hui que jamais auparavant, comme nous l'avons constaté préalablement. Ainsi, « power in the realms of representation may end up being as important as power over the materiality of spatial organization itself »<sup>141</sup>.

Mais n'est-ce pas précisément là le rôle de l'utopie, que de remettre en question nos représentations du temps et de l'espace? Sa fonction n'est-elle pas justement d'outrepasser de telles contraintes, de déborder de l'étroit cadre des représentations émises par l'ordre dominant ou celles le légitimant, afin de s'imposer comme le début de leur dépassement, comme la possibilité d'une alternative, tel que nous l'avons déterminé au chapitre précédent? C'est à ce niveau, nous le constaterons dans le prochain chapitre, qu'interviennent les écrits du Sous-Commandant Marcos. Or, avant de montrer comment opère l'utopie chez Marcos, comment ses

---

<sup>140</sup> SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, p.48.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.233.

textes interviennent pour déplacer les représentations spatio-temporelles induites par le capitalisme contemporain, avant de mettre en lumière les mécanismes discursifs grâce auxquels peut advenir la possibilité d'un dépassement des représentations issues de l'ordre dominant, encore faut-il savoir dans quel type de représentations se manifeste l'utopie.

En effet, plusieurs auteurs concernés par les enjeux de l'utopie, se sont inspirés des travaux de Lefebvre pour développer leur réflexion. C'est entre autre le cas de David Harvey. Bien qu'il n'étaye pas son argument sur l'utopie dans *The Condition of Postmodernity*, ce qu'il fera dans son ouvrage plus récent *Spaces of Hope*, le géologue prend quand même la peine de la situer, dans le sillage d'une discussion sur l'espace inspirée par Lefebvre, dans le registre des espaces de la représentation. Ce qui semble d'abord faire sens. Nous avons postulé, dans le chapitre précédent que l'utopie était une forme d'expression de l'imagination ou de l'imaginaire social. Et effectivement, Lefebvre comme nous l'avons constaté ci-haut, considère les espaces de la représentation comme étant « l'espace dominé, [...] que tente de modifier et d'approprier l'imagination »<sup>142</sup>. Or Lefebvre dit aussi des espaces de la représentation qu'ils « ne seraient pas productifs, sinon d'œuvres symboliques [...] parfois déterminant une direction « esthétique », s'épuisant au bout d'un certain temps après avoir suscité une suite d'expressions et d'incursions dans l'imaginaire »<sup>143</sup>. Mais cela va à l'encontre de l'utopie telle que nous l'avons préalablement définie. En effet, nous avons argumenté que l'utopie n'était pas qu'une fuite dans l'imaginaire, que ses effets n'étaient pas que temporaires, ni ses conséquences purement esthétiques, que celle-ci avait un véritable rôle dans la modification du réel, en tant que critique de l'idéologie et remise

---

<sup>142</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.49.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p.53.

en question des prérogatives de l'ordre dominant sur nos représentations. Il semblerait donc que situer l'utopie dans le registre des espaces de la représentation ne soit pas exact.

Mais, si l'utopie n'est pas à situer dans les espaces de la représentation, serait-ce parce qu'elle relève plutôt des représentations de l'espace? C'est en tout cas, la posture que défend Wegner dans son ouvrage *Imaginary Communities*. Si Wegner y présente une réflexion fort intéressante sur les mécanismes de l'utopie, sur laquelle nous reviendrons sous peu, s'il parvient à très bien cerner la fonction de l'utopie, sa propension à déplacer, à modifier les représentations dominantes de l'espace, il ne situe par ailleurs pas l'utopie là où elle devrait être. Cette erreur relève, non d'une mécompréhension de son objet d'étude, sinon d'une conception biaisée de ce que constituent, dans la théorie lefebvrienne, les représentations de l'espace. C'est que, selon l'auteur, le caractère idéologique des représentations que l'on se fait de l'espace serait à situer du côté des espaces de la représentation. Comme ils relèvent d'un processus, en grande partie, inconscient de la part des usagers, comme ils sont empreints de symbolisme, d'imaginaire, comme ils sont *vécus*, plus que réfléchis, pensés, ils seraient donc le lieu de l'idéologie. Peut-être, mais il ne s'agit pas que du seul lieu où l'idéologie peut prendre racine. On l'a en effet constaté, chez Lefebvre, l'idéologie est fortement imbriquée à la connaissance, au savoir, et est donc à situer aussi, sinon surtout dans les représentations de l'espace, ce dont Wegner ne semble en aucun cas tenir compte.

C'est que Wegner situe la théorie, la science, le savoir dans les pratiques de l'espace. Comme il le mentionne, « the first of his three terms [spatial practices] pertains to the most abstract processes of social production, reproduction, cohesion, and structuration, and hence bears a striking resemblance to the concerns of the various structuralisms whose “perceptual”

apparatus takes on the abstract conceptual systematicity of a *science* »<sup>144</sup>. Or, cette conception des pratiques de l'espace semble elle aussi un peu décalée par rapport à la théorie de Lefebvre. À cet égard, il semble que Harvey saisisse mieux cette dimension de l'espace que ne le fait Wegner. Selon David Harvey, les pratiques de l'espace sont la « production of physical infrastructures (transport and communications; built environments; land clearance, etc.); territorial organization of social infrastructures »<sup>145</sup>. Et, encore selon Harvey, le contrôle de ces espaces passe par « private property in land; state and administrative divisions of space; exclusive communities and neighborhoods; exclusionary zoning and other forms of social control »<sup>146</sup>.

Si cette forme de contrôle de l'espace prend appui sur un savoir, est basée sur des connaissances, elle n'est pas elle-même savoir. C'est-à-dire que les pratiques de l'espace relèvent de l'espace effectif tel qu'il est développé, pratiqué; il ne s'agit pas de représentations mais bien du résultat matériel de celles-ci, ce que semble confirmer le passage suivant de *La production de l'espace*. Lefebvre, tentant d'exemplifier sa théorie, écrit au sujet des pratiques de l'espace: « Au Moyen-Âge, la pratique spatiale comprenait et les réseaux de chemins au voisinage des communautés paysannes, des monastères et châteaux, et les routes reliant les villes, les grandes voies de pèlerinages et croisades. »<sup>147</sup> On constate bien qu'il ne s'agit pas, en ce qui a trait aux pratiques de l'espace, de discours, d'interprétations, de théories structurales portant sur l'espace, mais bien de l'espace tel qu'il se donne à voir, matériellement. L'erreur de Wegner est d'avoir situé la théorie, la connaissance dans la pratique de l'espace alors qu'elle relève en fait, des

---

<sup>144</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.14.

<sup>145</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.220.

<sup>146</sup> Idem.

<sup>147</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.56.

représentations de l'espace. Voici ce qu'on peut lire, concernant l'espace conçu, si l'on poursuit avec l'exemple de Lefebvre, décrivant la production de l'espace au Moyen-Âge, « Quant aux représentations de l'espace, elles s'empruntaient aux conceptions d'Aristote et de Ptolémée, modifiées par le christianisme »<sup>148</sup>. Rappelons le commentaire qu'avait fait Lefebvre en définissant les représentations de l'espace, elles seraient, écrit-il, « pénétrées de savoir (connaissance et idéologie mêlées) »<sup>149</sup>. Et si cela ne suffit pas à nous convaincre, Lefebvre dit aussi des représentations de l'espace, qu'elles « tendraient vers un système de signes verbaux donc élaborés intellectuellement »<sup>150</sup>. Tandis qu' « une pratique spatiale doit posséder une certaine cohésion, ce qui ne veut pas dire une cohérence (intellectuellement élaborée : conçue et logique) »<sup>151</sup>. Si la pratique spatiale n'est pas intellectuellement construite, il semble difficile de suivre Wegner lorsqu'il dit qu'elle s'apparente à la « systématité d'une science abstraite et conceptuelle »<sup>152</sup>.

Où donc situer l'utopie? Elle relève de l'imaginaire social donc du domaine des représentations. Or ni les espaces de la représentation ni les représentations de l'espace ne semblent à même de constituer un socle théorique suffisant au mécanisme utopique. C'est que la force de l'utopie réside dans l'entre-deux, dans l'espace dialectiquement construit entre les deux types de représentations, comme lieu de contradictions ne se laissant point concilier. Nous verrons donc comment Marcos met en place, dans ses textes, un espace de la représentation et une représentation de l'espace, et comment se manifeste, entre les deux, l'opération logique

---

<sup>148</sup> Idem.

<sup>149</sup> Ibid., p.51.

<sup>150</sup> Ibid., p.49.

<sup>151</sup> Ibid., p.48.

<sup>152</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.14.

qu'est l'utopie. Notons par ailleurs que si l'on s'inspire fortement du schéma tripartite de Lefebvre pour rendre compte de l'opération logique utopique, nous en modifions aussi quelque peu les contours, puisque nous utilisons la théorie de la production de l'espace dans un contexte discursif, dans l'ordre du texte, c'est-à-dire au sein des écrits du Sous-Commandant Marcos.

## CHAPITRE III

### Les écrits du Sous-Commandant Marcos : les mécanismes de l'utopie

Suite à ce long exposé théorique, il convient maintenant de se pencher sur les textes du Sous-Commandant Marcos, afin de démontrer plus systématiquement les mécanismes de l'utopie. Avant de ce faire, résumons de manière succincte, les démarches théoriques élaborées dans les chapitres précédents. Dans la première partie, nous avons développé une pensée de l'objet utopique. Nous avons montré que l'utopie était plurielle, multiple et foisonnante, qu'elle se situait à la frontière de nombreuses disciplines et traditions. Nous nous sommes malgré tout arrêtés sur une certaine définition de l'utopie, comme expression d'un imaginaire social, qui relèverait d'une mentalité ou d'une pratique utopique et dont la fonction était de critiquer le caractère idéologique des représentations spatio-temporelles induites par l'ordre dominant, en proposant d'abord une alternative, empêchée par cet ordre dominant, et qui nous permettrait de faire sens du monde autrement. Dans le second chapitre, on a montré qu'aujourd'hui, l'espace était ce par quoi se maintenait, principalement, l'hégémonie capitaliste, qu'aujourd'hui, plus qu'avant, une remise en question de l'ordre dominant devait passer par la production d'un autre espace. Nous nous sommes donc dotés d'une réflexion théorique sur la production de l'espace, grâce aux travaux du sociologue Henri Lefebvre. Nous avons par ailleurs postulé qu'un contrôle de l'espace réel, effectif était particulièrement difficile à réaliser alors que peut-être, la production d'un espace autre devait passer par une modification de la manière dont nous faisons sens de l'espace, c'est-à-dire par la production et ainsi la modification de nos représentations, ce qui est, précisément, la fonction de l'utopie. Dans le troisième chapitre, nous montrerons comment le Sous-Commandant Marcos est parvenu, au sein de ses textes, à produire un tel espace représentationnel alternatif et comment, au sein de cet espace discursif opère le mécanisme utopique, lequel, au-delà d'une simple proposition d'alternative, met en jeu tout le système

représentatif de l'ordre dominant, déployant ainsi les conditions de possibilité de leur dépassement mais aussi, comme nous le verrons ultérieurement, du dépassement des propres limites de l'utopie, c'est-à-dire, de l'alternative que présente l'utopie elle-même, permettant au lecteur de se réapproprier l'avenir, comme possibilité ouverte. Plus encore, en ancrant notre réflexion théorique dans une utopie contemporaine, peut-être pourrons-nous démontrer que l'utopie est, non seulement un excellent outil critique de manière générale, mais qu'elle l'est plus précisément, dans le contexte actuel, en ce qu'elle nous permet de se réapproprier la possibilité de l'avenir. Finalement, cette démonstration nous permettra aussi de répondre à certains reproches que les détracteurs de l'EZLN ont adressés à Marcos, principalement le caractère contradictoire et incohérent de ses écrits. Commençons donc par cela.

### **Contradictions dans les écrits de Marcos**

Si la révolution néo zapatiste a suscité un engouement sans précédent dans la population mexicaine et l'admiration, un peu partout à l'extérieur du Mexique, si de nombreux intellectuels se sont empressés de célébrer l'originalité, la nouveauté du mouvement, celui-ci n'a par ailleurs pas manqué d'éveiller aussi plusieurs suspicions, de soulever de nombreuses critiques. Une des plus récurrentes étant sans doute le manque de cohérence, de cohésion des écrits et de la pensée de Marcos. Or comment répondre à cette critique puisqu'il y a, réellement à l'œuvre, dans les écrits du Sous-Commandant, des contradictions. Ces contradictions peuvent d'abord s'expliquer par le caractère historique de la lutte, c'est-à-dire par le fait que les textes de Marcos sont écrits pour défendre, légitimer une contestation réelle, effective, enracinée dans un contexte social et politique en mouvance. Puisque ces textes accompagnent une révolution en cours, qui s'échelonne qui plus est, sur plusieurs années, il n'est pas surprenant que la stratégie de communication puisse varier, afin de répondre aux impératifs ponctuels de la lutte, ou à certaines

idées que semblent estimer plus que d'autres les sympathisants. Et qu'ainsi, au fil du corpus, certains enjeux ou certaines idées soient plus ou moins mises de l'avant, ou laissées de côté, de sorte que puissent transparaître, au fil de la lecture, certaines incohérences. Mais l'évolution de la lutte et de ses enjeux, n'est pas à elle seule, suffisante pour expliquer les contradictions qui surgissent dans les écrits du Sous-Commandant Marcos, contradictions qui semblent plus profondes que de simples valorisations ou dévalorisations de certaines idées dont l'objectif serait de plaire à son public. Essayons donc de chercher plus avant, les causes de ces contradictions.

Celles-ci pourraient aussi s'expliquer par la complexité, par l'hybridité des textes de Marcos. Ceux-ci sont un complexe amalgame de genres, d'attitudes, de références. On y retrouve entremêlés, des éditoriaux sur la situation politique au Mexique, des essais sur le néolibéralisme, des mythes mayas, des déclarations de guerre, des poèmes d'auteurs reconnus, des pastiches d'œuvres célèbres, de nombreuses références à la culture populaire. Mais c'est non seulement le contenu qui surprend sinon la forme que prennent les communiqués émis par l'EZLN. Il s'agit toujours de lettres, souvent précédées d'un exergue, toujours accompagnées d'une multitude de post scriptum, qui souvent, s'avèrent plus longs que le texte lui-même. Ces écrits sont d'une telle ambiguïté, d'une telle originalité mais en même temps, tellement foisonnants qu'ils en deviennent presque confus, voire même contradictoires. Et l'on pourrait croire qu'il est difficile, pour Marcos, de parvenir à produire le même message, à transmettre les mêmes idées dans une multitude de registres littéraires différents.

Par ailleurs, le caractère parcellaire des études sur les écrits de Marcos a assurément aggravé le sentiment de contradiction émanant des textes, faisant de ces différences de registres, un argument suffisant à expliquer ces contradictions, ces incohérences. C'est qu'il n'existe que

très peu d'études abordant le corpus de Marcos de manière globale, dans son entièreté, c'est-à-dire, sans privilégier certains types de textes plutôt que d'autres. Une des raisons qui pourrait expliquer le peu d'études littéraires sur le corpus de Marcos pris dans son ensemble est la suivante; c'est que la diffusion de ses textes s'est fait de façon tout à fait nouvelle, c'est-à-dire, sur internet. Bien que nous soyons de plus en plus familiers avec ces nouveaux modes de communication, en 1990, il s'agit encore d'un phénomène plutôt inusité et somme toute nouveau. Plus encore, si internet est un mode extrêmement efficace et démocratique de diffusion des idées, pour gratuit et accessible qu'il soit, il pose au chercheur de nombreux problèmes. Dans le cas qui nous intéresse, ce sont les sympathisants du mouvement qui, de par le monde, ont archivé et traduit les textes de Marcos, parfois avec rigueur et parfois non. Il devient dès lors, plus dangereux pour un chercheur d'en faire un véritable objet d'étude.

Depuis, les textes ont fait l'objet de nombreuses publications, or, et c'est là encore le fait de cette nouvelle forme d'édition virtuelle, le passage d'un médium à l'autre s'est drôlement opéré. Lors de l'impression papier des communiqués de l'EZLN, certains choix éditoriaux ont favorisé une parcellisation des études sur les textes de Marcos. C'est que l'on a parfois publié les textes selon leur appartenance à un genre littéraire ou plutôt à une discipline. Ainsi, on a confiné les contes de facture indigène d'un côté, ceux du fameux cavalier errant Don Durito ailleurs, on a isolé certains textes pour mieux mettre en lumière certains enjeux de la pensée de l'EZLN, on a compilé, compilé et recompilé, traduisant certains recueils dans une langue, d'autres non. Certains étant publiés dans un pays, les autres pas. On s'est donc retrouvé à quelques exceptions près, face à une série de corpus tronqués. C'est ce phénomène qui pourrait expliquer en grande partie, le peu d'études globales sur le corpus de Marcos et une inclination vers des études plus cloisonnées, concentrées sur certains aspects ou certains types de textes.

Ce qui n'est pas un problème en soi. Plusieurs de ces études sont extrêmement pertinentes et enrichissantes. Par ailleurs, elles arrivent parfois à des conclusions qui ne servent pas particulièrement le propos du Sous-Commandant ou de l'EZLN ou qui pourraient avoir alimenté ce sentiment d'incohérence. Par exemple, ne lire que les contes du Viejo Antonio, ensemble de légendes indiennes écrites par Marcos au fil du temps, sans étudier la façon dont ils répondent à d'autres aspects des communiqués, donne l'impression que Marcos réaffirme l'image préjudiciaire et muséale des indiens, alors qu'il se prétend mouvement d'émancipation. D'autre part, alors que l'EZLN se veut être ouvert au dialogue, refusant de prétendre à la vérité, tentant d'éviter les apories d'une pensée dichotomique simpliste et essentialiste, il peut paraître à la lecture des seuls textes politiques de Marcos, que le guérillero retombe dans un binarisme réducteur qu'il dit vouloir éviter. Et ne lire que les contes de Don Durito, petite coquerelle se prenant pour Don Quichotte, laisse une impression amère de cynisme affirmé, de relativisme à outrance alors que l'EZLN souhaite redonner espoir en la possibilité d'un changement social radical.

Or à voir l'importance qu'accorde l'EZLN aux écrits, il semble difficile de croire que ces contradictions ne relèvent que de divergences de registres ou de lacunes rhétoriques. Ainsi Marcos, s'exprimant sur le processus de rédaction des communiqués dit ceci : « C'est l'angoisse, l'incertitude qui, sous la forme d'une foule de questions nous prenaient à chaque fois que les émissaires nous faisaient leurs adieux, emportant avec eux, un ou plusieurs communiqués. Étaient-elles les meilleures paroles pour dire ce que nous voulions dire? Étaient-elles opportunes? Jamais un communiqué ne nous a satisfait au moment de l'envoyer. »<sup>153</sup> On comprend ainsi à

---

<sup>153</sup> MARCOS. *Ya Basta. Les insurgés zapatistes racontent un an de révoltes au Chiapas* in. VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante*

quel point la recherche du mot juste est un souci constant dans la lutte néo zapatiste. Mais plus encore, l'EZLN, délaissant la lutte armée au profit d'une profusion de communiqués et de leur diffusion massive, semble confier, en grande partie, la réussite de sa lutte aux écrits du Sous-Commandant Marcos, c'est dire, à l'efficace littéraire, comme en témoigne cette phrase issue d'un communiqué émis le 11 mai 1995, « A la palabra, y no a las armas de los zapatistas, es a lo que teme el gobierno »<sup>154</sup> À voir la place stratégique qu'occupe la parole dans cette lutte, il ne paraît pas exagéré de supposer que le corpus de textes de Marcos ne constitue pas seulement une suite hasardeuse de communiqués, mais bien qu'il existe, au sein de ces multiples communiqués, quelque chose de l'ordre d'une logique discursive plus générale, qu'il y a, malgré les effets de contradictions apparents au sein du corpus une certaine cohérence interne. Sans vouloir défendre Marcos à tout prix, et sans prétendre que son discours ne comporte aucune faille, j'aimerais argumenter qu'en étudiant ses communiqués tels qu'ils ont été envoyés, c'est-à-dire en prenant en considération tous les moments de ses textes, sans en favoriser un au détriment des autres, l'on constate que certaines de ce qui semblent être, de prime abord, des lacunes ou des contradictions dans ses textes, sont en fait inhérentes à la logique même du discours, qu'elles sont non seulement volontaires mais opératoires, et que c'est au sein même de ces contradictions, de ces vacillements, que se situe la force de ses textes, que surgit la stratégie discursive, l'opération logique qu'est l'utopie.

Afin de rendre compte du caractère productif des contradictions à l'œuvre dans les textes de Marcos, il convient de ne pas penser ces contradictions comme relevant de simples différences

---

*Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.32.

<sup>154</sup> « C'est de la parole et non des armes des zapatistes qu'a peur le gouvernement. » VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.31.

de registres mais bien en ce qu'elles relèvent de différentes opérations logiques, de différentes stratégies représentationnelles, s'apparentant à diverses articulations de l'imaginaire social. On peut déceler, dans les textes de Marcos, trois moments, c'est-à-dire trois de ces opérations logiques qui consistent à produire un espace représentationnel alternatif. D'abord, l'opération logique qui consiste à mettre en place un espace de la représentation à travers le langage et les mécanismes du mythe. Celle qui consiste à développer une représentation de l'espace à travers le développement d'un discours théorique. Finalement, l'opération logique qui relève d'une relation dialectique entre les deux types de discours précédents et qui est celle de l'utopie. Notons par ailleurs que, comme l'étaient les différentes articulations de la production de l'espace chez Lefebvre, ces distinctions d'opérations logiques ou d'actes représentationnels sont plus instrumentales que réellement discernables dans les textes ou du moins que, s'il est intéressant de les isoler théoriquement, le découpage est loin d'être aussi clair dans les textes.

Notons aussi que si ces trois moments relèvent de différentes opérations logiques, celle de l'utopie a un statut particulier puisqu'elle surgit de la rencontre des deux autres. Par ailleurs, si l'on ne peut pas, à proprement parler, qualifier le mythe et la théorie d'utopie, elles en sont, dans le contexte précis d'un texte utopique, constituantes et font donc partie des mécanismes nécessaires à l'opération utopique. Ainsi, avant d'explorer le fonctionnement de l'utopie en soi, il faut voir comment Marcos produit d'abord un espace des représentations, c'est-à-dire un discours qui lui permet d'ancrer symboliquement l'identité de l'EZLN à un lieu et une histoire originelle, et suite à la mise en place de cette identité symbolique, comment il construit un savoir permettant d'en faire sens, théoriquement, c'est-à-dire une représentation de l'espace.

## **La production d'un espace de la représentation**

La première opération logique que nous explorerons est celle de la production d'un espace de la représentation telle que définie par Lefebvre, c'est-à-dire, la production d'espaces qui, « pénétrés d'imaginaire et de symbolisme, ont pour origine l'histoire d'un peuple et celle de chaque individu appartenant à ce peuple »<sup>155</sup>, et qui permettent une prise en charge intime de l'espace, vécue. Comment Marcos s'y prend-il pour élaborer un tel espace, pour l'EZLN? D'abord en créant toute une mythologie propre au mouvement, principalement à travers la figure et les récits du Viejo Antonio. C'est à travers un vaste réseau de récits mythiques, imbriqués au fil du temps dans les communiqués, que Marcos parviendra à mobiliser tout un imaginaire lui permettant d'asseoir l'identité du mouvement ainsi que sa légitimité, grâce à l'élaboration d'une histoire idéalisée de lui-même, ce qui est précisément la fonction du mythe, comme nous le verrons.

La fonction sociale du mythe en est une d'intégration pour la communauté. En effet, il est généralement admis que l'identité d'un groupe se constitue à partir d'une identification à son histoire, à ses événements marquants, dont l'un des plus importants est sans doute celui de sa fondation, de son origine. Or, ces événements ne sont le souvenir direct, réel de personne. C'est-à-dire que personne ne peut témoigner directement de l'avènement d'une société. Le rôle du mythe est ainsi de fournir les bases communes de l'identité d'une société en lui fournissant une histoire de ses origines, dans laquelle tout un chacun pourra se reconnaître. Sa fonction sociale est, selon l'expression de Ricœur, qui dans ce contexte parle de l'idéologie dans sa fonction positive d'intégration, mais qui, nous le verrons, s'apparente tout à fait à la définition du mythe, « de servir de relais pour la mémoire collective, afin que la valeur inaugurale des événements

---

<sup>155</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.52.

fondateurs devienne l'objet de croyance du groupe entier. »<sup>156</sup> Le mythe sert donc de fiction médiatrice entre l'événement instituteur de la communauté et la communauté actuelle.

Le mythe est ainsi une structure symbolique de l'origine qui nourrit la mémoire sociale à travers la commémoration, comme actualisation réinstauratrice, comme réactualisation du moment fondateur. Cette projection symbolique de l'identité dans le discours, n'est donc pas simplement une histoire, elle est un faire l'histoire, une mise en récit. Le mythe en se disant, refait l'histoire en la faisant, c'est-à-dire qu'il ordonne, dans le temps du récit, ce qui, sans lui, resterait inexplicable dans l'expérience vécue, soit l'origine commune de la société, avec son lot de contradictions et de manques, de violence surtout. « En déployant les termes contradictoires dans la chronie discursive, en les déplaçant dans une succession de langage, en les faisant entrer en discours (...), le récit fait apparaître comme le succédané d'une solution des contradictions, comme l'ersatz d'une synthèse, comme l'ordre harmonieux d'une réconciliation »<sup>157</sup>, qui ne peut s'opérer dans le réel, réel non organisé, qui n'échappe pas aux contradictions. Le mythe déploie donc une fiction de l'origine, en laquelle la société croit, qui supplée au manque d'organisation, de logique de l'expérience vécue du réel. Ainsi même dans le cas de l'EZLN, qui n'est pas une société dont l'histoire est longue au point de devoir au mythe le souvenir de sa fondation, même si l'EZLN est un mouvement relativement récent et marginal, le mythe est nécessaire en ce qu'il rend cohérente à ses membres, même si de manière factice et fictive, leur histoire et leur identité et, plus encore, en ce qu'il légitime leurs actions.

---

<sup>156</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.424.

<sup>157</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.58.

Ainsi, le mythe est une structure fictionnelle de mise en récit des origines qui prend l'aspect d'une vérité identitaire pour une communauté donnée. Car c'est bien à travers l'image idéalisée d'elle-même, « la grille de lecture artificielle »<sup>158</sup> que lui fournit le mythe, que la société parvient à se représenter son être-dans-le-monde, c'est-à-dire sa place dans l'histoire du monde. Entre la contingence des événements historiques, et la nécessité de posséder un principe fondateur, organisateur, le mythe comme mise en récit de l'origine, déploie une dynamique, qui permet de rendre véridique à une communauté son identité.

Voyons donc quelques caractéristiques générales des récits cosmogoniques de Marcos, leur fonction dans le contexte du néo zapatisme et les problèmes qui s'y rattachent. Le mouvement néo zapatiste étant un mouvement armé de facture principalement, sinon dans sa presque totalité indigène, il est normal que les mythes fondateurs de l'identité du mouvement le soient. C'est ainsi que Marcos construit ses récits mythiques autour d'une figure indigène centrale: le Viejo Antonio. Or paradoxalement, à en croire Marcos, le Viejo Antonio est très loin du personnage mythique, en ce qu'il aurait réellement existé : « El viejo Antonio muere en 1994, en junio, y yo lo conocí en 1984 »<sup>159</sup>, ce que semblent vouloir confirmer aussi plusieurs auteurs tel Matamoros Ponce qui prétend que « le Viejo Antonio n'est pas une invention littéraire, il a vraiment existé »<sup>160</sup>. Armando Barta écrit quant à lui, dans le prologue du recueil des contes du Viejo Antonio, parlant du personnage éponyme « Él es un chiapaneco [...], un hombre concreto casado con doña Juanita [...] un campesino que fuma cigarros [...] y muere de tuberculosis en

---

<sup>158</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.425.

<sup>159</sup> « Le Viejo Antonio meurt en 1994, en juin, moi, je l'ai connu en 1984. » MARCOS in. VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.115.

<sup>160</sup> VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.114.

1994 »<sup>161</sup>. Et s'empresse t-il d'ajouter, « no importa cuantos viejos haya detrás del Viejo Antonio, el personaje esta dotado de singularidad literaria ; es un hombre de carne y hueso aun que su materia sean las palabras »<sup>162</sup>.

La raison de cette insistance sur la véracité du personnage d'Antonio est compréhensible. C'est que le caractère réel du personnage serait garant de l'individualité de celui-ci et éviterait ainsi l'écueil, dangereux dans le contexte d'une lutte d'émancipation indigène, de cantonner les indigènes à la marginalité, en les maintenant dans l'image du bon sauvage, en leur accordant le simple statut de culture muséale, d'archétype exemplaire mais irréel, de personnage de légendes stéréotypé, ce que le gouvernement mexicain a longtemps tenté de faire pour discréditer le mouvement et qui va à l'encontre du projet de l'EZLN. Or, n'en déplaise à ces commentateurs, et même si Marcos, comme toujours, tente de déjouer les interprétations arrêtées en déplaçant le sens de ses paroles, c'est-à-dire malgré la prétendue existence du Viejo Antonio, le personnage est l'archétype même de l'indigène traditionnel, et n'échappe ainsi pas « al racismo que a menudo caracteriza las representaciones colectivas de los indígenas »<sup>163</sup>. Il est après tout le personnage central de mythes de facture indigène, personnage qui sera donc nécessairement archétypal, comme le démontre Vanden Berghe dans son ouvrage *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*.

---

<sup>161</sup> « C'est un chiapanèque, un homme réel, marié à doña Juanita, un paysan qui fume des cigarettes et qui meurt de tuberculose en 1994. » MARCOS. *Relatos de el Viejo Antonio*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1998, p.15.

<sup>162</sup> « Peu importe le nombre de vieillards derrière le Viejo Antonio, ce personnage est doté de singularité littéraire, c'est un homme de chair et d'os même si sa substance sont les mots. » Idem.

<sup>163</sup> « au racisme qui souvent, caractérise les représentations collectives des indigènes » VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.115.

L'auteure pointe d'abord l'âge avancé du personnage, tel que son nom l'indique, et qui suggère l'idée d'un savoir et d'une autorité morale hors du commun. Le fait qu'il soit fatigué « se frota las rodillas cansadas »<sup>164</sup> et malade « tosiendo tuberculosis »<sup>165</sup> renforce cette idée. Il est non seulement vieux et malade mais pauvre « sueña Antonio con que la tierra que trabaja le pertenece [...] sueña que su casa se ilumina y su mesa se llena »<sup>166</sup>, pauvre mais heureux, en communion avec la nature comme le démontre cette mise en scène de la vie du Viejo Antonio décrite par Marcos. « Sueña Antonio y se despierta [...] ve a su mujer en cuclillas atizar el fogón, oye a su hijo llorar, mira el sol saludando al oriente, y afila su machete mientras sonríe. »<sup>167</sup> Cette mise en scène du bonheur simple et rustique d'une famille indigène dépeinte dans des occupations traditionnelles, n'est pas sans rappeler la littérature de type « costumbrista ». Vanden Berghe voit juste lorsqu'elle écrit: « La presentación del Viejo Antonio hace ver que se trata de un personaje material y físicamente miserable pero espiritualmente rico que vive en comunión con el universo, rasgos que reproducen los estereotipos básicos de los indígenas difundidos por uno de los imaginarios más tradicionales que existen en torno a ellos. »<sup>168</sup> Marcos semble ici réintroduire l'image grossièrement stéréotypé et préjudiciaire de l'indigène, qui semble tout à fait décalé par rapport au projet zapatiste.

---

<sup>164</sup> « il frotte ses genoux fatigués » MARCOS. *Relatos de el Viejo Antonio*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1998, p.77.

<sup>165</sup> « toussant la tuberculose » Ibid., p.27.

<sup>166</sup> « Antonio rêve que la terre qu'il travaille lui appartient, il rêve que sa maison s'illumine et que sa table se remplisse. » Ibid., p.19.

<sup>167</sup> « Antonio rêve et se réveille, il voit sa femme à genoux, attiser le feu, il entend son fils pleurer, voit le soleil saluer l'Orient et affine sa machette en souriant. » Idem.

<sup>168</sup> « La description du Viejo Antonio montre qu'il s'agit d'un personnage matériellement et physiquement misérable mais spirituellement riche qui vit en communion avec l'univers, traits qui reproduisent les stéréotypes de base sur les indigènes répandus dans les imaginaires les plus traditionnels qui existent à leur propos. » VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.116.

Or, on pourrait argumenter que ce faisant, il s'approprie le discours de l'autre sur les indigènes, jouant ainsi dans les limites du discours élaboré par le blanc, le métis, mais pour en détourner le sens, pour qu'il puisse servir d'autres fins, ce qui n'est pas sans rappeler l'idée de braconnage élaborée par De Certeau telle qu'on l'a vu préalablement. Mille façons, écrits De Certeau, « de *jouer/déjouer le jeu de l'autre*, c'est-à-dire l'espace institué par d'autres, caractérisent l'activité, subtile, tenace, résistante, de groupes qui, faute d'avoir un propre, doivent se débrouiller dans un réseau de forces et de représentations établies »<sup>169</sup>. Et effectivement, les indigènes qui constituent l'EZLN n'ont pas nécessairement d'identité commune, d'histoire partagée, d'abord parce qu'ils proviennent d'une multitude d'ethnies différentes et par ailleurs, car « le zapatisme, loin de mobiliser les communautés traditionnelles [...] a germé et s'est développé au sein des secteurs de la population indienne qui avait rompu avec la tradition et les traditionalistes. [...] Les dissidents ont composés des communautés transformées, acculturées »<sup>170</sup>.

C'est ainsi qu'un personnage, Antonio, stéréotypé jusqu'au dénigrement deviendra pour Marcos, le fondement d'une auto énonciation, d'une revendication de soi indigène allant jusqu'au postulat de la supériorité morale des gens de couleur. « Con el », écrit Marcos, « con el Viejo Antonio, se sientan junto conmigo todos los hombres y mujeres de morena sangre en corazón digno »<sup>171</sup>. On retrouve, dans les mythes de Marcos, de manière récurrente, cette association entre le sang noir —difficile de ne pas y voir une métaphore de la peau foncée des indigènes— et une vertu morale, celle de la dignité du cœur. L'histoire de la nuit et des étoiles en constitue un bon

---

<sup>169</sup> CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p.35.

<sup>170</sup> LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.38-39.

<sup>171</sup> « Avec lui, avec le Viejo Antonio, s'assoient avec moi tous les hommes et les femmes de sang noir au cœur digne » MARCOS. *Relatos de el Viejo Antonio*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1998, p.102.

exemple. Les dieux, réalisant que les chants des hommes sont tristes de la noirceur du monde se réunissent et prennent la décision d'enlever le toit de la nuit. Mais la lumière est trop vive pour les hommes chauve-souris, qui sont dès lors aveugles, alors les dieux se retrouvent de nouveau, à la recherche d'une autre solution. Et les dieux demandent des volontaires pour devenir des morceaux de lumière sur le toit de la nuit, des étoiles. Tous veulent devenir des étoiles et tous deviennent des étoiles et les dieux s'endorment, satisfaits de leur solution. Mais il y a tant d'étoiles sur le toit de la nuit qu'il disparaît à nouveaux. Les hommes doivent donc choisir qui d'entre eux s'éteindront, pour que puissent briller les autres. « Entonces los hombres y mujeres verdaderos, los de corazón de color de la tierra [...] dijeron que ellos se apagarían [...] y así es como las estrellas pudieron brillar gracias a las que se apagaron [...]. Y así esta la historia : algunos tienen que estar apagados para que brillen otros, pero los que brillan lo hacen por los apagados. Que si no, pues nadie brilla. »<sup>172</sup> Il y a ainsi un équilibre qui se crée à la fin du récit, si les uns doivent s'éteindre pour que brillent les autres, ceux-ci brillent néanmoins pour les éteints. Reste que le sacrifice est fait par les hommes de couleurs, pour le bien de tous.

Or cette dynamique ethnique à l'œuvre dans les mythes de Marcos n'est pas seulement le fait des hommes, mais aussi des dieux, comme on peut le constater dans le récit de la naissance de la lune et du soleil, alors que dans la nuit éternelle les dieux se demandent comment faire pour qu'il y ait de la lumière. Ils font un feu qu'un des dieux doit monter au ciel. On propose d'abord de sacrifier le dieu blanc dont l'éclat serait plus brillant, la lumière plus belle, mais le dieu blanc est lâche, il refuse et c'est alors que le dieu noir se sacrifie et devient le soleil. Et le Viejo

---

<sup>172</sup> « Alors les hommes et les femmes vrais, ceux et celles dont le cœur a la couleur de la terre, on dit qu'ils s'éteindraient et c'est ainsi que les étoiles ont pu briller, grâce à ceux qui se sont éteints. Et ainsi va l'histoire : certains doivent être éteints pour que brillent les autres, mais ceux qui brillent le font pour les éteints. Parce que sinon, personne ne brille. » Ibid., p.43-44.

Antonio d'ajouter « recuerda que el rostro cubierto de negro esconde la luz y el calor que harán falta a este mundo »<sup>173</sup>. Il y a ici, un lien évident à faire avec le passe-montagne zapatiste. Ainsi, non seulement les hommes de couleur sont plus valeureux, plus dignes que les autres, par leurs actions mais ils le sont aussi à travers une filiation divine. Tel le dieu du mythe, « el más negro y más feo de los dioses »<sup>174</sup>, les zapatistes, derrière leur passe-montagne noir possèdent la lumière qui manquera au monde et seront prêts à se sacrifier pour que cette lumière profite à tous le moment venu.

Mais postuler la supériorité morale des gens de couleur, dans un passé mythique, dans une histoire identitaire, n'est pas une fin en soi, elle sert aussi un autre projet : celui de rattacher l'EZLN à une terre, celui de s'approprier symboliquement un lieu propre, à soi. Car la dignité est une valeur à la fois symbolique et matérielle, les gens dignes se doivent de vivre dignement et vivre dignement implique un toit, une terre. Comme l'écrit Marcos dans un communiqué de janvier 1996 : « Notre lutte est pour un toit digne et le gouvernement détruit notre maison et notre histoire... Ils veulent nous ôter la terre pour qu'il n'y ait plus de sol sous nos pas. Ils veulent nous ôter l'histoire pour que l'oubli tue notre parole. »<sup>175</sup> Ou encore lorsqu'il écrit : « nous importe le sol qui nous soutient dans l'histoire et évite que nous tombions dans l'oubli de nous-mêmes »<sup>176</sup>. Ou finalement, lorsqu'il écrit : « Toujours aussi grande est la pauvreté de nos terres et toujours aussi petite notre place dans l'histoire »<sup>177</sup>. Donner un passé et une histoire à l'EZLN sur laquelle forger leur identité est donc ainsi garant de l'ancrage du groupe sur le sol mexicain et de la

---

<sup>173</sup> « rappelle-toi que le visage couvert de noir, camoufle la lumière et la chaleur qui feront défaut dans ce monde » Ibid., p.37.

<sup>174</sup> « le plus foncé et le plus laid des dieux » Ibid., p.36.

<sup>175</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.176.

<sup>176</sup> Idem.

<sup>177</sup> MARCOS in. Ibid., p.175-176.

légitimité de leurs revendications de contrôle de leurs terres. Ce que fait ainsi Marcos n'est autre que de « revendiquer une singularité des expériences et une autonomie des lieux, susceptibles de restituer aux êtres humains et à leurs actions leur nécessaire localisation, c'est-à-dire leur relation avec les qualités singulières du site qui abrite leur vie et contribue à lui donner sens. Car il n'y a pas d'être sans lieu ni d'existence sans localisation »<sup>178</sup>.

Or si Marcos parvient à doter l'EZLN d'un espace de la représentation, c'est-à-dire d'un attachement symbolique à une terre, une histoire, une identité, ce discours comporte par ailleurs de nombreux risques. En postulant la supériorité morale des indigènes, en idéalisant, en essentialisant même l'identité indigène, Marcos court le danger du repli identitaire. Comme l'a écrit Vanden Berghe, « los rasgos que las personas que denigran a los indígenas consideran como signos de una inferioridad racial y de un servilismo congénito son reinterpretados por Marcos como indicios de una superioridad moral y un espíritu de autosacrificio ausentes en los no indígenas »<sup>179</sup>. Alors que Marcos postule lui-même que « Nous ne pouvons pas combattre le racisme que pratique le puissant avec un miroir qui montre la même chose mais à l'envers : la même déraison et la même intolérance, mais cette fois contre les métis. Nous ne pouvons pas combattre le racisme contre les indigènes en pratiquant le racisme contre les métis ».<sup>180</sup>

Un autre danger est celui que cette fermeture identitaire se double d'un lien forcé au sol, d'un protectionnisme local exclusif, qui renforce encore plus le problème identitaire. On l'a vu une identité rattachée à un lieu relève d'un attachement à une histoire, à une tradition. Or, tel

---

<sup>178</sup> MARCOS in. Ibid., p.238.

<sup>179</sup> VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.239.

<sup>180</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.216.

qu'on l'a constaté, Marcos construit l'identité et l'histoire du néo zapatiste, au sein d'un discours stéréotypé, au sein d'une tradition qui enferme l'indigène dans une image archétypale bonne pour les musées, ce qui contraint grandement la portée de cette identité. Tel que l'écrit Harvey, « at best, historical tradition is reorganized as a museum culture [...] of local history [...] Through the presentation of a partially illusory past it becomes possible to signify something of local identity. [...] But the construction of such places, the fashioning of some localized aesthetic image, allows the construction of some limited and limiting sense of identity »<sup>181</sup>. On se retrouve donc avec le double danger, mais qui procède de la même logique, du repli identitaire et du particularisme local exclusif.

Un autre danger lié à la production de cet espace de la représentation provient de la représentation temporelle induite par le mythe. En effet, la temporalité propre au mythe est bien différente de la temporalité linéaire et chronologique de l'histoire. Dans le mythe, nous sommes en présence d'un temps indéfini, ou plutôt circulaire, cyclique, où le présent, le passé et le futur s'entrecroisent. Les marqueurs temporels des récits du Viejo Antonio en témoignent. Comme dans des phrases telles : « Ahí donde el mañana y el ayer se unen »<sup>182</sup> ou encore « Esto que les contamos pasó hace muchos años, es decir, hoy »<sup>183</sup> Le caractère circulaire du temps mythique entraîne deux dangers. D'une part, puisque l'appropriation du lieu se fait par le truchement d'une cosmogonie, donc située dans un passé perdu, dans des temps immémoriaux, dans lesquels l'indigène digne vit en harmonie avec la nature, Marcos court le risque de valoriser un sentiment

---

<sup>181</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.303-304.

<sup>182</sup> « Là où demain et hier s'unissent » MARCOS in VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.110.

<sup>183</sup> « Ce que l'on vous raconte s'est passé il y a de nombreuses années, c'est-à-dire, aujourd'hui » Idem.

de perte, une nostalgie du paradis perdu et d'ainsi transformer l'insurrection zapatiste en une quête de l'âge d'or. Car comme l'écrit Wunenburger, « la figure mythique du paradis n'est pas seulement structurée par son insertion dans une cosmogonie, qui la situe dans le passé irréversiblement perdu mais aussi et surtout par une géographie imaginaire, dont [...] le lieu idéal constitue un véritable paradigme, celui d'un foyer naturel, précivilisé, accueillant les hommes dans un décor rassurant et généreux. »<sup>184</sup> Il devient dès lors tentant, pour l'EZLN de transformer leur désir d'un lieu propre en exaltation d'un passé harmonieux perdu, et d'ainsi tenter de recréer « dans le futur un état de perfection associé à un passé idéalisé »<sup>185</sup>, ce qui nous obligerait à concevoir l'insurrection néo zapatiste comme « une rébellion conservatrice, cherchant à restaurer un état de perfection originel »<sup>186</sup>.

L'autre danger découlant de la circularité temporelle du mythe est de faire des revendications zapatistes une simple apologie de la souffrance et de l'injustice. En effet, si l'identité des zapatistes est basée sur une dignité portée par le sacrifice de soi; celui-ci répondant souvent à une injustice, cela implique que, dans un cadre temporel cyclique, toutes les situations exposées dans un ailleurs lointain sont en fait de tous les temps et sont donc les mêmes aujourd'hui. Les injustices dont parle Marcos paraissent comme encore plus profondes puisqu'elle dépasse le cadre de l'événementiel et de la conjoncture historique; elles sont de toujours. Comme le dit le Viejo Antonio à Marcos : « La lutte entre le puissant et ceux d'en bas se répète sans cesse...Le puissant ne fait que changer de nom selon les cabrioles de l'histoire »<sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.33.

<sup>185</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.165.

<sup>186</sup> Ibid., p.168.

<sup>187</sup> MARCOS in. Ibid., p.164.

Ainsi, si la dimension récurrente des injustices dont souffrent les indigènes permet d'asseoir la légitimité du mouvement et le caractère inévitable de leur lutte, elle court aussi le danger de s'enfermer dans la répétition et de donner crédit à l'idée d'une histoire sans issue. C'est qu'il y a « contradiction entre cette conception du temps historique, selon laquelle le présent répète le passé et l'espérance qui justifie le soulèvement zapatiste et qui suppose la possibilité d'un futur différent. En effet, ce serait une autolimitation bien étrange de la part d'un mouvement de transformation sociale que de s'enfermer dans l'idée d'un temps cyclique. »<sup>188</sup>

C'est à travers la récupération de l'histoire nationale et de ses symboles les plus forts que Marcos parviendra à éviter de cantonner le mouvement dans une simple répétition du passé, par exemple à travers la figure de Zapata, dont l'EZLN se revendique, tel que le nom même du mouvement l'indique et tel qu'en témoigne aussi l'usage récurrent de l'expression « tierra y libertad ». Grâce à ce retour dans l'imaginaire national, Marcos sortira du piège de la répétition, comme nous le verrons bientôt, mais Marcos parvient aussi d'abord, à dépouiller le gouvernement mexicain de son propre discours de légitimation, de sa propre mythologie; car le PRI qui, malgré sa propension à l'économie de marché tel que le montre la signature de la ZLEA à l'origine même de l'insurrection néo zapatiste, s'est toujours présenté comme l'héritier légitime de la Révolution. En témoigne par exemple le fait que le fils et l'avion privé du président de l'époque Carlos Salinas de Gortari, se nomment tous deux Emiliano, en l'honneur du révolutionnaire. Ainsi, lorsqu'à la fin de la Marche pour la dignité indigène de 2001, qui est passée par tous les endroits emblématiques de l'histoire de Zapata, l'EZLN parvient enfin à la capitale et qu'un des discours adressé aux marcheurs, « à l'ombre des statues de Zapata érigées

---

<sup>188</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.168.

par le prisme »<sup>189</sup>, se termine ainsi : « Zapata n'est pas mort le 10 avril; il a changé de visage et maintenant la question est de savoir si son visage est celui du musée, qui ne parle pas, qui ne ressent rien, ou si son visage est le vôtre »<sup>190</sup>, on comprend que l'EZLN est parvenu à dérober au PRI, qui se retrouve en grave déficit symbolique, le monopole de l'histoire nationale. Plus encore, en se réclamant de l'histoire mexicaine, Marcos témoigne du caractère national de la lutte et sort de la dynamique du repli identitaire qui a préséance dans les contes du Viejo Antonio. Comme l'écrit Vanden Berghe, « Marcos deja claro que la lucha zapatista no se limita en reivindicar una memoria étnica y a movilizar el poder de las imágenes indígenas sino que el EZLN, siendo eminentemente nacional, también se posiciona en relación con la identidad y el imaginario mexicanos »<sup>191</sup>.

Or si Marcos se targue d'inscrire l'insurrection néo zapatiste dans la continuité de la révolution mexicaine du début du siècle passé -- « Cela se passait en 1919. Aujourd'hui en 1997, l'histoire n'a pas changé. »<sup>192</sup> ou « Comme en 1919, nous les zapatistes devons payer de notre sang le prix de notre cri 'Terre et Liberté!' Comme en 1919 le gouvernement suprême nous tue pour éteindre notre rébellion. »<sup>193</sup> --, ce qui confère à l'insurrection un supplément de légitimité, il n'abandonne pas pour autant le registre mythique. En effet, le Viejo Antonio interrompant le discours de Marcos relatant la vie de Zapata, lui explique que Zapata n'est qu'une manifestation

---

<sup>189</sup> Ibid., p.164.

<sup>190</sup> MARCOS in. Idem.

<sup>191</sup> « Marcos nous fait comprendre que la lutte zapatiste ne se limite pas à revendiquer une mémoire ethnique et à mobiliser le pouvoir de l'image indienne, sinon que l'EZLN étant éminemment national, se positionne donc aussi par rapport à l'identité et l'imaginaire mexicain. » VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p. 147.

<sup>192</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.162.

<sup>193</sup> MARCOS in. Ibid., p.163.

particulière de dieux tzetzals, d'origine chiapanèque qui plus est. « Hace muchas historias, cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche, se hablan dos dioses que eran el Ik'al y el Votan. »<sup>194</sup> « Dicen que es el Ik'al y el Votan que [...] para no espantar a las gentes buenas, se hicieron uno sólo [...] y se pusieron de nombre Zapata. »<sup>195</sup> En s'appropriant l'histoire nationale sans créer de rupture radicale d'avec le registre mythique, en brouillant les frontières entre mythes indigènes et histoire mexicaine, Marcos parvient bien habilement à intégrer l'indigénisme à la culture nationale. Ici, écrit Baschet, « la chronologie se fait géologie et les premiers habitants de la terre semblent constituer le sous-sol symbolique du Mexique. Ils sont la part présente de son passé, pour cela même indispensable à la stabilité future de la nation entière. »<sup>196</sup>

Ce faisant, Marcos transforme l'identité indigène, si factice soit-elle, en passé constituant de la nation entière et c'est cette réinsertion de l'histoire indigène à l'histoire nationale qui devient finalement garante du fait que l'histoire n'a plus à se répéter. Quelque chose a changé désormais. La dignité n'est plus seulement une valeur archétypale de nature mythique, elle devient le moteur de l'histoire. Comme l'écrit Marcos : « Aujourd'hui, avec le cœur indigène qui est la digne racine de la nation mexicaine, avec les indigènes, un pays nouveau et meilleur est nécessaire et possible. Sans eux, il n'existe aucun futur comme nation. »<sup>197</sup> Ainsi, en donnant un fondement mythique aux héros et événements de l'histoire nationale, Marcos permet à la

---

<sup>194</sup> « Il y a plusieurs histoires, quand les premiers dieux, ceux qui ont fait le monde, faisaient encore des tours dans la nuit, se parlaient deux dieux, le Ik'al et le Votan. » MARCOS. *Relatos de el Viejo Antonio*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1998, p.57.

<sup>195</sup> « On dit que c'est le Ik'al et le Votan qui, pour ne pas faire peur aux gens bons, sont devenus un et se sont donnés le nom de Zapata. » Ibid., p.60.

<sup>196</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p. 189.

<sup>197</sup> MARCOS in. Ibid., p. 161.

temporalité cyclique d'avoir encore lieu, comme outil de légitimation et comme fondement identitaire mais en même temps, cette récupération de l'histoire nationale permet la réinsertion du mouvement dans une temporalité historique linéaire. Ce qui permet à Marcos d'affirmer : « Nous cheminons alors le chemin de l'histoire, mais nous ne la répéterons pas. Nous sommes d'avant, oui, mais nous sommes nouveaux. »<sup>198</sup> Ou encore lorsqu'il écrit : « Nous sommes et nous ne sommes pas les mêmes. [...] Nous sommes l'histoire obstinée qui se répète pour ne plus se répéter, le regard vers l'arrière pour pouvoir cheminer vers l'avant. »<sup>199</sup> Cette double appropriation-légitimation du mythe et de l'histoire permet ainsi au mouvement de personnifier le changement, l'histoire, à travers la notion de dignité.

Or si Marcos parvient ainsi à sortir des pièges d'une temporalité strictement circulaire qui, on l'a vu, court le danger d'alimenter une quête de l'âge d'or ou un discours de l'injustice perpétuelle, en entrant de plein pied dans l'histoire, celui-ci fait désormais face à un autre danger, celui du temps téléologique. C'est qu'en se réclamant de l'histoire comme il le fait —« de notre côté, se trouvent l'autorité morale et la raison historique »<sup>200</sup>—, en postulant que celle-ci leur donnera raison —« nous ne craignons ni la mort ni le jugement de l'histoire »<sup>201</sup>—, Marcos se réfère à l'histoire comme à une entité éthique autonome, capable d'accomplir la Justice. Or, comme l'écrit Baschet, « la référence au jugement de l'histoire suppose l'anticipation d'une sentence rétrospective. [...] C'est seulement depuis son point final que pourrait s'écrire, telle une sentence définitive, ce qui serait l'Histoire et non pas seulement une histoire, version provisoire

---

<sup>198</sup> MARCOS in. Ibid., p. 170.

<sup>199</sup> MARCOS in. Ibid., p. 169.

<sup>200</sup> MARCOS in. Ibid., p. 170.

<sup>201</sup> MARCOS in. Ibid., p. 172.

résultant d'une configuration particulière d'intérêts »<sup>202</sup>. Et non seulement Marcos fait appel au jugement de l'histoire, sinon qu'il identifie l'EZLN à l'Histoire, à l'histoire téléologique comme instance éthique : « nous sommes l'histoire »<sup>203</sup>, écrit Marcos. Le Sous-Commandant semble confondre ici, les intérêts particuliers de sa lutte avec ce qui serait, des valeurs universelles, inscrite dans une temporalité téléologique.

Ainsi, si Marcos parvient à créer, pour son mouvement, un espace de la représentation, c'est-à-dire, un espace symbolique permettant la construction et l'enracinement de l'identité néo zapatiste, son discours comporte par ailleurs de nombreux dangers et écueils argumentatifs. En construisant un discours mythique stéréotypé sur l'indigène, Marcos court le risque d'enraciner le mouvement dans une logique particulariste identitaire et local, d'astreindre son discours à une valorisation d'un passé perdu ou le cantonner dans la répétition. Si l'on prend en considération sa récupération de l'histoire nationale, alors Marcos semble faire de l'EZLN le porte-étendard d'une vérité à laquelle l'Histoire donnera nécessairement raison.

Par ailleurs, dans la perspective des mécanismes de l'utopie, les espaces de la représentation seuls ne sont pas suffisants. Rappelons-nous de la fonction de l'utopie. Nous avons vu que son rôle était de remettre en question les représentations du temps et de l'espace qui prévalaient au sein d'un ordre social déterminé en proposant d'abord une alternative. Cette alternative étant de nature telle qu'elle est empêchée d'advenir, précisément par cet ordre social déterminé dans laquelle elle s'inscrit et qu'elle tente de dépasser. On se souvient que les matériaux de l'utopie, selon Bloch, sont ces représentations occultées, marginales qui n'ont pas

---

<sup>202</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002, p. 171-172.

<sup>203</sup> MARCOS in. *Ibid.*, p. 171.

été intégrés par un certain ordre dominant et qu'il s'agit donc de mettre à jour. Ce que fait précisément Marcos en réhabilitant le mythe, en réhabilitant certaines formes de temporalité n'ayant plus préséance dans notre monde contemporain, en dépoussiérant certains éléments de l'histoire du Mexique, afin que les indigènes puissent se réapproprier sol et histoire. Mais une simple alternative ne constitue pas en elle-même une utopie, et encore moins celle offerte par l'espace de la représentation mis en place par Marcos. Dans le cas du mythe, parce qu'il exerce une fonction contraire à l'utopie. On l'a vu le mythe à une fonction d'intégration. Tel que le constate Wunenburger : « Le mythe sert [...] de fondement et de renforcement des structures mentales et sociales traditionnelles, alors que l'utopie s'ordonne autour d'une fiction démystifiante, qui introduit une distance critique, un soupçon à l'égard de l'ordre existant. Il rompt lentement le consensus social [...]. Ce que le mythe justifie, l'utopie le conteste »<sup>204</sup>.

Plus encore, si l'on en croit Louis Marin, cette fonction intégratrice est inconsciente. Il n'est pas possible, nous dit Marin, « d'évacuer le mythe comme rite au profit du mythe comme structure et outil logique de médiation de la contradiction sociale originaire, pour la raison simple qu'il réalise, comme rite, l'opération logique que l'analyse structurale fait apparaître.»<sup>205</sup>, soit l'annulation factice, la résolution des contradictions inhérentes au réel. C'est-à-dire que le mythe comme discours des origines fournissant les bases communes de l'identité d'une société, d'un groupe, ne possède pas en lui-même, sa propre instance critique. Bien entendu, nous ne sommes pas ici en présence d'une société archaïque dont la compréhension du monde passe par le mythe seul, et qui ne se traduit que par le rite, par l'oral. En effet, ces mythes sont écrits par Marcos,

---

<sup>204</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.23.

<sup>205</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.88.

pour être lus, qui plus est, par des gens auxquels, ces mythes ne se réfèrent même pas. Le caractère inconscient du mythe perd donc un peu de sa portée. Reste que la dynamique de résolution à l'œuvre dans la mythologie élaborée par Marcos, ne se comprend qu'à l'aune de d'autres mécanismes narratifs et n'intègre donc pas en elle-même sa critique, qui est de l'ordre du métadiscours.

Plus encore, nous avons aussi vu que les mythes et la récupération de l'histoire nationale avait pour objectif de légitimer le mouvement. Or selon Ricoeur, si l'idéologie a d'abord une fonction positive, celle de l'intégration, qui s'apparente aux mécanismes du mythe, elle sombre inévitablement du côté de la fonction négative de l'idéologie, dès lors que ce discours identitaire se transforme en légitimation. Tout se passe, écrit Ricoeur, « comme si l'idéologie ne gardait sa puissance mobilisatrice qu'en devenant justificatrice de l'autorité qui permet à la communauté de s'exprimer »<sup>206</sup>. À force d'être récupérés, ces événements marquants, ces histoires, constituant le socle identitaire d'une communauté, perdent de leur force mobilisatrice et advient ce que Ricoeur appelle une sorte de « domestication du souvenir ». Peu à peu, la vision du monde que présente ces événements et qui deviennent garant de la légitimité du système, contamine tous les domaines de la vie sociale. « En devenant vision du monde, l'idéologie devient un code universel pour interpréter tous les événements du monde. [...] C'est tout le système de notre pensée qui se trouve transmuté en une croyance collective soustraite à la critique »<sup>207</sup>, comme nous le verrons bientôt. Nous avons vu que c'est entre autre ce que reproche Marcos au gouvernement mexicain, or en se portant garant de la vérité, en faisant appel au jugement de l'histoire, Marcos semble soumettre sa rhétorique aux mêmes risques idéologiques, ce qui est bien loin de l'utopie.

---

<sup>206</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.425.

<sup>207</sup> Ibid., p.425-426.

Par ailleurs, d'un point de vue de la production de l'espace, nous avons déjà constaté les dangers de ne considérer comme résistance, que celle symbolique, des usagers. Nous avons vu que, sans connaître les fondements ni les mécanismes de l'oppression dans laquelle s'articulent ces résistances d'ordre symbolique, ces alternatives imaginaires, celles-ci couraient le danger de reproduire les dynamiques mêmes dont elles tentent de s'extraire. En effet, à quoi sert une éthique de la dignité si l'on ne sait pas à quoi elle s'attaque? Comment savoir de quelle nature est cet humanisme brandit si l'on ne sait à quoi il répond et s'oppose? Sans discours critique, revendiquer la dignité pour l'avenir court le danger de tomber dans un « humanisme bon teint qui, ne faisant tord à personne, est complice de toutes les oppressions et se réduit à l'éthique molle des droits de l'homme, devenue trop souvent aujourd'hui l'adjuvant du triomphe de la démocratie de marché »<sup>208</sup>. Par ailleurs, Lefebvre écrivait qu'il fallait, pour réussir une révolution, produire un espace. « Une révolution qui ne produit pas un espace nouveau ne va pas jusqu'au bout d'elle-même; elle échoue »<sup>209</sup>. L'espace des représentations n'est donc pas suffisant à lui seul, à tout le moins n'est-il qu'une « suite d'expressions et d'incursions dans l'imaginaire »<sup>210</sup>, « parfois déterminant une direction esthétique »<sup>211</sup>. Il faut, dans la perspective d'une révolution efficace, ajouter aux espaces de la représentation, des représentations de l'espace, c'est-à-dire un *projet*. Les représentations de l'espace, écrit Lefebvre, « auraient ainsi une portée considérable et une influence spécifique dans la production de l'espace. Comment? [...] Comme un projet s'insérant dans un contexte spatial et une texture, ce qui exige des représentations qui ne se perdent pas dans le symbolique ou l'imaginaire »<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.101.

<sup>209</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.66.

<sup>210</sup> Ibid., p.53.

<sup>211</sup> Idem.

<sup>212</sup> Ibid., p.52.

## La production d'une représentation de l'espace

Voyons donc si Marcos parvient, à créer une représentation de l'espace, c'est-à-dire un discours théorique qui lui permettrait de thématiser la nature de l'oppression dans laquelle s'inscrit ces résistances symboliques et y répondre, cette fois de manière critique. On a vu préalablement, qu'une revendication humaniste basée sur la dignité devait signifier contre quoi elle s'élève, faute de quoi elle courait le risque de n'être qu'une notion vague et vide qui répète l'oppression. Dans le cas du néo zapatisme, l'ennemi n'est autre que le néolibéralisme, cette « plaie qui affecte toute l'humanité »<sup>213</sup>. Le néolibéralisme, écrit Marcos, « n'est pas une doctrine économique pour affronter ou expliquer la crise, [il] est la crise même faite théorie et doctrine économique »<sup>214</sup>. C'est donc à travers le prisme d'une guerre contre le capitalisme néolibéral que doivent être entendus tous ces discours symboliques élaborés par Marcos. Ainsi, cette appropriation symbolique du sol mexicain et la revendication d'indianité que Marcos thématise grâce aux mythes et à la récupération de l'histoire nationale mexicaine, ne doit se comprendre qu'en fonction d'une réflexion théorique et critique sur le double processus de globalisation/fragmentation de l'espace induit par le néolibéralisme, comme miroir inversé de cette même logique.

Car Marcos n'est pas dupe, le Sous-Commandant est bien au fait des dynamiques néolibérales contemporaines que nous avons exposés au chapitre précédent. La mondialisation, écrit Marcos, « n'est rien d'autre que la mondialisation des logiques des marchés financiers »<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.103.

<sup>214</sup> Idem.

<sup>215</sup> MARCOS in. Ibid., p.104.

Et le néolibéralisme n'est autre qu'une « nouvelle guerre de conquête des territoires »<sup>216</sup> « pour un nouveau partage du monde »<sup>217</sup>. Plus encore Marcos est tout à fait conscient du rôle que joue désormais l'État, dans ce nouvel ordre économique mondial. On a vu au chapitre précédent que les différences spatiales étaient désormais, pour le capitalisme, de la plus haute importance dans la mesure où ces différences peuvent constituer des avantages concurrentiels augmentant les possibilités de profit. Ce qu'il faut dire aussi est que souvent l'État se met au service du néolibéralisme et s'assure de mettre en place des politiques encourageant les capitaux à s'installer chez eux : infrastructures, taxes, régulation des forces de travail. « If capitalists become increasingly sensitive to the spatially differentiated qualities of which the world's geography is composed, then it is possible for the people and powers that command those spaces to alter them in such way as to be more rather than less attractive to highly mobile capital. »<sup>218</sup> C'est ainsi que Marcos écrit : « Désormais, la politique n'est qu'une organisation économique et les hommes politiques sont de modernes gestionnaires d'entreprises...Les nations sont des magasins locaux avec des gérants en guise de gouvernements, et les nouvelles alliances [...] économiques et politiques ressemblent d'avantage au modèle d'un moderne *mall* commercial qu'à une fédération politique »<sup>219</sup>. Ou encore « Dans le cabaret de la globalisation, nous assistons au show de l'État sur une table dance; il se dépouille de tout, ne gardant que le strict minimum : la force répressive »<sup>220</sup>.

---

<sup>216</sup> MARCOS in. Ibid., p.105.

<sup>217</sup> Idem.

<sup>218</sup> HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, p.295.

<sup>219</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.107.

<sup>220</sup> Idem.

On pourrait donc croire que la revendication d'autonomie de l'EZLN relève d'une tentative de s'extraire de cet espace normalisé produit par le néolibéralisme. « Face au processus d'uniformisation et de délocalisation, promu par la mondialisation marchande, il pourrait être légitime de revendiquer une singularité des expériences et une autonomie des lieux, susceptibles de restituer aux êtres humains et à leurs actions leur nécessaire localisation. »<sup>221</sup> Mais Marcos est sensible au caractère limité d'une telle démarche; on l'a vu le pouvoir local ne permet pas à lui seul de combattre le néolibéralisme, et peut même s'avérer l'encourager davantage que lui nuire. « La seule chose réellement globalisée est la prolifération de l'hétérogène »<sup>222</sup>, écrit Marcos. La réponse ne peut donc se limiter qu'à une simple revendication locale et identitaire, auquel cas on risque d'alimenter cette prolifération de laquelle le néolibéralisme se nourrit. Selon lui, les mouvements se cantonnant à ne prôner qu'un repli identitaire, qu'il soit ethnique, nationaliste, religieux, sont des « fanatiques qui affirment : ici, dans ce petit îlot de l'archipel mondial, ne peuvent vivre que ceux qui sont comme moi »<sup>223</sup>. Au contraire écrit Marcos, « l'universalité de la stratégie néolibérale doit entraîner une universalité de la résistance : nous sommes tous confrontés au même ennemi »<sup>224</sup>.

Mais cette universalité de la résistance ne peut se faire à n'importe quel prix, il faut qu'elle demeure garante des diversités de tout un chacun. Ainsi, à « la globalisation fragmentée du néolibéralisme [qui] impose une uniformisation marchande et une délocalisation généralisée, en même temps qu'une prolifération de l'hétérogène qui multiplie les identités xénophobes et les

---

<sup>221</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.238.

<sup>222</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.236.

<sup>223</sup> MARCOS in. Ibid., p.101.

<sup>224</sup> MARCOS in. Ibid., p.111.

frontières étanches »<sup>225</sup>, l'EZLN, à travers la voix de Marcos, propose une « autonomisation universaliste [qui] revendique la singularité des lieux et des expériences humaines »<sup>226</sup> dans une perspective de solidarité internationale. C'est-à-dire que l'objectif de Marcos est de créer un réseau de résistance international fondé sur le principe de différence, « un réseau de voix [...] se connaissant identique dans son aspiration à écouter et à se faire écouter, se reconnaissant différent dans les tonalités »<sup>227</sup>.

C'est pourquoi l'EZLN adresse son message à tous : « les Noirs, les Jaunes, les Chicanos, les Latinos, les indigènes, les femmes, les jeunes, les prisonniers, les migrants, les foutus, les homosexuels, les lesbiennes, les marginaux, les vieux et plus particulièrement les rebelles »<sup>228</sup>, et ce, tout en revendication à la fois ardemment leur propre différence. Une excellente phrase de la major Ana Maria, lors de la Rencontre intercontinentale résume bien cette idée : « Nous sommes tous égaux parce que nous sommes différents »<sup>229</sup>. L'égalité n'est donc pas à chercher malgré les différences mais à partir de celles-ci. « La logique néo zapatiste de l'humanité à la recherche de sa libération part de la reconnaissance des différences, de la spécificité des lieux, de la diversité culturelle et historique, pour tendre des ponts qui permettent l'unité. »<sup>230</sup> C'est à partir de ce principe que peut s'organiser une résistance planétaire selon Marcos. Car tout un chacun, d'une manière ou d'une autre, à un moment ou un autre, sera marginalisé par la logique néolibérale, subira les conséquences de la globalisation. Étrange résultat que celui du néolibéralisme; les

---

<sup>225</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.240.

<sup>226</sup> Idem.

<sup>227</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.112.

<sup>228</sup> MARCOS in. Ibid., p.122.

<sup>229</sup> MARCOS in. Ibid., p.257.

<sup>230</sup> MARCOS in. Ibid., p.242.

groupes minoritaires s'accumulent, dans les sillages de l'économie de marché, au point de former désormais la majorité. « Le nouveau partage du monde exclut les 'minorités' [...]; les majorités qui forment les sous-sol du monde »<sup>231</sup>. Ces majorités qui, croit Marcos, si elles s'unissent dans le respect de leurs différences, contre cet adversaire commun, pourraient peut-être, faire, finalement, la différence. Cette unité dans la différence n'est autre que la dignité. « La dignité indigène est un pont qui a besoin d'une autre rive vers laquelle tendre. »<sup>232</sup> « La dignité est un pont. Elle a besoin de deux côtés qui différents, distincts et distants, deviennent un grâce au pont, sans cesser d'être différent et distincts, mais en cessant déjà d'être distants. »<sup>233</sup> Ainsi, « le zapatisme n'est pas, n'existe pas. Il se contente de servir, comme servent les ponts, pour traverser d'un côté à l'autre »<sup>234</sup>.

De la même manière que le particularisme local et identitaire sert de fondement à une critique de la double globalisation/fragmentation du néolibéralisme, dont découle, pour l'EZLN, un universalisme renouvelé, fondé sur l'idée d'une dignité dans la différence, la récupération symbolique que fait Marcos de différentes temporalités, du passé et du futur, ne doit se comprendre qu'à l'aulne d'une réflexion théorique sur l'éternel présent néolibéral, encore une fois, comme miroir inversé des représentations de l'ordre dominant. C'est qu'à l'éternel présent néolibéral, Marcos oppose un présent ancré dans l'histoire, réfléchi à partir du passé et de l'avenir.

---

<sup>231</sup> MARCOS in. Ibid., p.123.

<sup>232</sup> MARCOS in. Ibid., p.137.

<sup>233</sup> MARCOS in. Ibid., p.138.

<sup>234</sup> MARCOS in. Ibid., p.9.

Car Marcos est, encore une fois, bien au fait des répercussions du néolibéralisme, quant à la conception généralisée du temps qu'il impose. D'un côté, écrit Marcos, « se trouve le Marché, la nouvelle bête sacrée. L'argent et sa conception du temps qui nie l'hier et le demain. [...] Dans le monde de la 'modernité', le culte du présent est arme et bouclier. L'aujourd'hui est le nouvel autel sur lequel sont sacrifiés principes, loyautés, convictions. [...] Le passé n'est plus, pour les technocrates que notre pays supporte en guise de gouvernants, une référence à assimiler et sur laquelle croître. Le futur ne peut être, pour ces professionnels de l'oubli, rien de plus qu'un allongement temporel du présent. »<sup>235</sup> L'éternel présent néolibéral, cette temporalité conçue comme suite interminable d'instantanés, implique donc un oubli du passé qui entraîne à son tour, une faillite de l'avenir. Marcos le démontre bien, en pastichant le langage des puissants : « Rebelles du monde entier! Unissez-vous dans vos déroutes! Il n'y a aucune victoire dans votre passé. [...] Imitz-moi, [...], je suis le vieux rénové, le cauchemar de toujours mais avec l'avantage d'être maintenant globalisé. [...] Ne tentez rien de nouveau, répétez le vieux »<sup>236</sup>. Ainsi, l'oubli du passé et la perte d'horizon futur qui résulte en un éternel présent, est en fait un très puissant outil de domination. Comme l'écrit Baschet, « L'histoire comme pure répétition est une arme de la domination, destinée à décourager tous ceux qui s'efforcent d'inventer un monde neuf. »<sup>237</sup> Marcos en conclut ainsi que : « La recherche de l'éternité est désormais satisfaite : le monde de l'argent n'est pas seulement le meilleur monde possible, il est l'unique nécessaire »<sup>238</sup>. C'est ainsi que « le Pouvoir se regarde dans le miroir et se découvre éternel et tout-puissant »<sup>239</sup>.

---

<sup>235</sup> MARCOS in. Ibid., p.180-181.

<sup>236</sup> MARCOS in. Ibid., p.187.

<sup>237</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.187.

<sup>238</sup> MARCOS in. Ibid., p.181.

<sup>239</sup> MARCOS in. Ibid., p.182-183.

À cela, Marcos oppose la récupération conjointe du passé et du futur. Mais non pas pour exalter le passé en lui-même, ni ériger l'avenir en nouveau dieu. Il s'agit pour lui aussi, de valoriser le présent, seulement, pas de la même manière que le néolibéralisme. Il s'agit de valoriser le présent dans ce qu'il comporte de possibilités d'émancipations. À propos du passé, Marcos écrit : « La lutte indigène mexicaine ne vient pas retarder la pendule [de l'histoire]. Il ne s'agit pas de revenir au passé et de déclamer d'une voix émue et inspirée, que tout passé était meilleur. Je crois que cela, ils l'auraient toléré et même applaudi »<sup>240</sup>. C'est que le gouvernement, à la solde du marché, a bien essayé de faire du néo zapatisme un mouvement anachronique, la manifestation d'une identité dépassée, folklorique. Marcos écrit d'ailleurs du pouvoir qu'il « veut enfermer la lutte indigène dans la nostalgie »<sup>241</sup>. Ils nous offraient, écrit-il encore, « un très joli recoin dans le musée de l'histoire »<sup>242</sup>. À cela, Marcos répond que les zapatistes « sont des êtres vivants, et non pas les fossiles que souhaiterait la propagande du pouvoir global »<sup>243</sup>. Ils sont bien vivants, et se battent contre l'oubli qui, pour Marcos est synonyme de mort. « La guerre commencée le 1<sup>er</sup> janvier 1994 fut une guerre pour nous faire écouter, [...] une guerre contre l'oubli, une guerre pour la mémoire. [...] Nous luttons par crainte de mourir la mort de l'oubli. »<sup>244</sup> Sachant que l'oubli n'est pas le lot des seuls indigènes zapatistes mais qu'il s'agit du prix à payer, par tous ceux qui subissent les affres de la mondialisation et de l'économie de marché.

Par ailleurs, si l'EZLN souhaite une récupération de la mémoire, c'est pour récupérer aussi la possibilité de l'avenir. Mais il ne s'agit pas non plus de l'exalter pour elle-même; il faut

---

<sup>240</sup> MARCOS in. Ibid., p.191.

<sup>241</sup> MARCOS in. Ibid., p.189.

<sup>242</sup> Idem.

<sup>243</sup> Idem.

<sup>244</sup> MARCOS in. Ibid., p.174.

être prudent avec l'avenir et avec le passé, par le fait même. Comme l'écrit Marcos, « Nous, comme vous, n'avons pas d'aspiration plus grande que le futur. [...] Mais, dans le nouveau, le vieux se prolonge et peut dévorer le futur si nous ne le délimitons pas, si nous ne le connaissons pas, si nous n'en parlons pas et ne l'écoutons pas, en sommes si nous cessons d'avoir peur de lui »<sup>245</sup>. Ainsi, selon Marcos, c'est à une réflexion sur le passé que doit se mesurer l'avenir, afin de n'en pas reproduire les erreurs. « La mémoire vise toujours demain et c'est ce paradoxe qui permet que, dans ce demain, les cauchemars ne se répètent pas »<sup>246</sup>. C'est pourquoi dit Marcos, nous devons « regarder en arrière pour pouvoir cheminer vers l'avant »<sup>247</sup>. Car « dans le passé nous pouvons découvrir les chemins vers le futur »<sup>248</sup>. C'est de cette manière que Marcos entend défier le présent néolibéral, en lui opposant un présent qui, grâce à une compréhension du passé, peut envisager l'avenir.

Cette récupération de l'histoire dans laquelle le présent s'attribue le passé et le futur, relève encore une fois, du principe de la dignité. La dignité, écrit Marcos, « a à voir avec l'histoire »<sup>249</sup>. La dignité est une valeur du passé que l'on se doit de défendre au présent, afin qu'advienne justement dans l'avenir, cette même dignité. « Nous vîmes que nous n'avions rien d'autre que la dignité et que grande était la honte de l'avoir oubliée »<sup>250</sup>. Mais la dignité, si elle est récupérée, n'est pas encore tout à fait advenue. « La dignité n'est pas encore. [...] La dignité est la lutte pour que la dignité soit enfin le monde »<sup>251</sup>. Comme l'écrit brillamment Holloway,

---

<sup>245</sup> MARCOS in. Ibid., p.188.

<sup>246</sup> MARCOS in. Ibid., p.178.

<sup>247</sup> MARCOS in. Ibid., p.185.

<sup>248</sup> MARCOS in. Ibid., p.186.

<sup>249</sup> MARCOS in. Ibid., p.177.

<sup>250</sup> MARCOS in. Ibid., p.137.

<sup>251</sup> MARCOS in. Ibid., p.136.

« l'affirmation de la dignité implique sa négation présente. La dignité est et n'est pas : elle est la lutte contre sa propre négation »<sup>252</sup>.

C'est ainsi que Marcos parvient à créer une représentation de l'espace, c'est-à-dire un projet, qui passe par une alternative théorique basée sur une réflexion critique sur les représentations de l'espace induites par l'ordre dominant. Cette alternative, cette représentation de l'espace, relève de la notion de dignité. En effet, la dignité est à la fois le fondement d'une nouvelle réflexion spatiale, en ce qu'elle valorise l'attachement à la terre, à l'identité mais dans une perspective de solidarité globale à l'opposé de l'espace néolibéral. Elle est aussi le fondement d'une réflexion théorique temporelle, en ce qu'elle permet de modifier l'éternel présent néolibéral en un présent qui retrouve dans le passé, la force de se battre au présent pour que la dignité advienne dans l'avenir. Or cette représentation de l'espace basée sur la notion de dignité n'échappe pas à l'idéologie. Pourquoi? Parce que cette notion de dignité théorisée se fonde sur une notion de dignité symbolique. En effet, si Marcos parvient à s'extraire de la logique du mythe pour tenir un discours rationnel et théorique, celui-ci s'appuie néanmoins encore sur les espaces de la représentation préalablement élaborés. C'est-à-dire que Marcos justifie son discours théorique sur un discours idéologique. La dignité comme fondement théorique permettant universalisme renouvelé et présent historicisé, découle encore de la dignité comme valeur symbolique permettant attachement à la terre et identité. Ainsi Marcos ne rompt pas avec l'idéologie.

---

<sup>252</sup> HOLLOWAY in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p. 137.

Revenons à Ricœur un instant. Nous avons vu que le philosophe attribue à l'idéologie trois fonctions; celle d'intégration qui positive, devient péjorative dès lors qu'elle est utilisée à des fins de justification, puisqu'elle transforme le discours d'intégration en grille d'analyse artificielle à travers laquelle toute pensée est interprétée, et devient dès lors distorsion, dissimulation. Mais nous n'avons pas vu pourquoi ce discours d'intégration se meut inévitablement en idéologie dans sa fonction péjorative. Le discours d'intégration devient discours de justification puisqu'aucun discours ne possède jamais sa pleine légitimité en lui-même. Tout système de contrôle social, écrit Ricœur, « repose sur un fonctionnement idéologique destiné à légitimer sa revendication d'autorité. [...] Parce que la prétention à la légitimité d'un système de pouvoir surpasse toujours notre inclination à croire dans sa légitimité naturelle»<sup>253</sup>, et ce, car il n'y a pas de légitimité naturelle.

C'est que le discours qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier un nouvel ordre des choses, un nouvel état de fait, au moment de son avènement, de son institution ne peut s'autoriser d'aucune légitimité antérieure. Ce moment est en quelque sorte ni juste, ni injuste, puisqu'aucune justice ne peut ni le garantir, ni le contredire ou l'invalider. Quand un nouveau discours de Justice se présente comme légitime, rien ne l'autorise préalablement. Car l'ordre établi qu'il récuse ne peut contenir en lui-même la possibilité de son injustice, ce qui l'invaliderait de facto. Ainsi, tout discours qui se présente comme alternative à un ordre établi garde en lui-même une sorte de violence éruptive, c'est-à-dire la fin d'une histoire familière et l'irruption d'un nouvel ordre, étranger au précédent, comme dévoilement d'une nouvelle logique que rien ne garantit. Ce nouvel état de fait qui naît de l'inadéquation entre ce qui semble juste et l'ordre établi qui devrait

---

<sup>253</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.422.

être garant de la justice mais qui est injuste, cette alternative, naît donc par autoproclamation et n'a de justification qu'elle-même. Il y a écrit Ricœur, « un écart à combler, une sorte de plus-value de croyance que toute autorité a besoin d'extorquer »<sup>254</sup>, d'où la nécessité du discours d'intégration qui vient justifier ce nouvel ordre, qui procure ce surcroît de croyance nécessaire pour combler les lacunes de légitimité de toute alternative, de toute revendication d'autorité. Dans son effort, écrit Lévi-Strauss, « pour comprendre le monde, l'homme dispose toujours d'un surplus de signification, d'une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut reposer; ce signifiant flottant est la servitude de toute pensée finie. »<sup>255</sup>

Mais ce discours, si factice peut être son fondement, est néanmoins nécessaire. Il faut voir, écrit Ricœur, « qu'il y a là, avant toute ruse et toute dissimulation, un fonctionnement certes pleins de pièges, mais inéluctable et indispensable »<sup>256</sup>. Car il faut bien pouvoir dire que cela est vrai, que cela est faux, que cela est juste ou injuste, que cela est. La vérité, le savoir, la théorie relèvent donc de constructions hasardeuses, temporaires, mais néanmoins nécessaires. Les représentations de l'espace, rappelons-le, « seraient pénétrées de savoir (connaissance et idéologie mêlées) toujours relatif et en transformation. Elles seraient donc objectives bien que révisables. Vraies ou fausses? La question n'a pas toujours un sens défini. [...] Abstraites à coup sûr, les représentations de l'espace entrent dans la pratique sociale et politique, les relations établies entre les objets et les gens dans l'espace représenté relevant d'une logique qui les fait tôt ou tard éclater parce qu'incohérentes »<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> Idem.

<sup>255</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », in. DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, France, Éditions du Seuil, 1967, p.424.

<sup>256</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.422.

<sup>257</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.51.

Marcos parvient ainsi à constituer pour l'EZLN, une alternative aux représentations spatio-temporelles imposées par l'ordre dominant. D'abord en créant un espace discursif permettant la possibilité de la création d'une identité symbolique doublé d'un attachement à la terre, dont le moteur est la dignité. Puis, en développant une représentation de l'espace, c'est-à-dire un discours théorique sur les représentations de l'ordre dominant dont la critique permet l'élaboration d'une alternative qui passe aussi par le principe de dignité. Nous avons par ailleurs vu que ces deux opérations logiques, ces deux actes représentationnels, possèdent chacun un caractère idéologique. Le premier, celui des espaces de la représentation, en ce qu'il falsifie la réalité, fait apparaître, dans le récit, une fiction de l'origine qui supplée au manque d'organisation, de logique de l'expérience vécue du réel. Le second, d'abord en ce qu'il fonde sa légitimité sur le premier. En ce qu'il fait appel à cette identité factice pour se justifier. Ce qui revient encore une fois, à projeter dans le discours, un semblant de cohésion, une réalité alternative exempte de contradictions, contradictions que l'identité factice vient médier. Les deux discours, s'ils ne procèdent pas de la même logique, parviennent au même résultat. Comme l'écrit Wegner, « the explanatory, or 'problem-solving' capacity of myth lies in its projection of an imaginary synthesis or mediation between the fundamental antinomies of a society and culture [...]. Myth, like other forms of ideological representation, fixes the place of and provides legitimation for the contemporary social organization »<sup>258</sup>. Les deux discours, tant celui qui relève des espaces de la représentation que celui qui relève des représentations de l'espace sont de nature idéologique dans la mesure où ils font apparaître le succédané d'une solution des contradictions qui ne peut s'opérer dans le réel. On peut donc se demander où peut se situer

---

<sup>258</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.36.

l'utopie, comme critique du caractère idéologique des représentations induites par l'ordre dominant, dans un discours lui-même constitué de représentations à caractère idéologique.

### **L'espace utopique : les mécanismes du neutre**

Or il ne faut pas oublier que l'utopie possède toujours un aspect idéologique. On se souviendra à cet égard de la définition que donne Marin de l'utopie. Elle est « une critique idéologique de l'idéologie »<sup>259</sup>. Mais l'alternative que présente l'utopie, si idéologique paraît-elle est de nature particulière. Elle est en quelque sorte, le miroir inversé de la société, des représentations qui ont cours dans celle-ci. L'utopie écrit Marin, « est une critique de l'idéologie dominante dans la mesure où elle est une reconstruction de la société présente (contemporaine) par un déplacement et une projection de ses structures dans un discours »<sup>260</sup> « qui ne nie pas la réalité en la transformant, mais l'indique [...] en produisant la figure de son négatif »<sup>261</sup>. L'utopie, écrit quant à lui Wunenburger, « peut être interprété[e] comme un moulage creux, non plus d'un possible mais d'un réel présent. [...] Si le monde utopien devient modèle, il s'agit d'un modèle négatif [...] le double du réel, vu en creux; se profilant au-dessus du réel, l'utopie met en scène l'envers du monde »<sup>262</sup>. L'utopie, poursuit-il, serait cette « technique de photographie en négatif du monde, projetant dans l'espace artificiel du livre, l'image inversée de l'espace historique et vécu »<sup>263</sup>. En tant qu'image inversée du monde, elle possédera donc les mêmes limitations que les représentations qu'elle critique. Ce faisant, ce que l'utopie semble montrer n'est autre que l'impossibilité d'accomplir sa propre tâche, celle de s'extraire de l'idéologie, de la

---

<sup>259</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.249.

<sup>260</sup> Idem.

<sup>261</sup> Ibid., p.252.

<sup>262</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.157.

<sup>263</sup> Ibid., p.159.

finitude de notre expérience. Ce que l'utopie nous donne à voir semble être en fait l'échec même de réaliser son propre projet. « The deepest vocation of utopia », écrit Wegner, « is to bring home, in local and determinate ways [...], our constitutional inability to imagine utopia itself, and this, not owing to any individual failure of imagination but as the result of the systemic, cultural, and ideological closure of which we are all in one way or another prisoners »<sup>264</sup>. Jameson écrit quant à lui, « that Utopia's deepest subject [...] is precisely our inability to conceive it, our incapacity to produce it as a vision, our failure to project the Other of what is »<sup>265</sup>.

Auquel cas ce ne serait pas tant l'alternative que présente l'utopie en soi qui serait d'importance, mais ce qu'elle démontre, c'est-à-dire le caractère fini de notre expérience du monde et l'impossibilité de se projeter dans l'ailleurs, d'imaginer l'Autre. Dans le contexte d'une réflexion sur l'utopie de More, Marin écrit à cet égard, « En parlant de l'île parfaite [...], l'utopie parle moins d'elle-même, du discours qu'elle tient sur l'île [...] que de la possibilité même de tenir un tel discours »<sup>266</sup>. Ainsi, « le contenu de son message, ce n'est pas la transmission du message, mais son code de transmission »<sup>267</sup>. « And we end up with the realization that the way in which the story is told is the story itself, that the narrative never in reality narrates anything other than its own narrative procedures. [...] The ultimate subject matter of Utopian discourse would then turn out to be its own conditions of possibility as discourse »<sup>268</sup>. Mais est-ce là la

---

<sup>264</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.23.

<sup>265</sup> JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory, Volume 2, Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p.101.

<sup>266</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.24.

<sup>267</sup> Idem.

<sup>268</sup> JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory, Volume 2, Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p.101.

seule capacité de l'utopie, auquel cas sa fonction serait particulièrement limitée. Or en montrant l'impossibilité de s'extraire du monde, peut-être nous dit-elle au moins quelque chose du monde. Peut-être son objectif est-il d'extraire son lecteur de la réalité historique afin que celui-ci puisse l'envisager avec un regard neuf. L'utopie serait ainsi comme un écran transparent qui montrerait ce que le réel est à travers le voile de ce qu'il pourrait être, de ce qu'il n'est pas. En nous distançant de la réalité, écrit encore Wunenburger à propos de l'utopie, « en nous sortant de l'histoire, elle introduit un écart qui n'est pas fuite et éloignement, mais établissement d'un point fixe qui sert de point de vue sur ce qui est dans l'histoire »<sup>269</sup>. Selon Wegner, l'utopie aurait cette « ability to critically estrange or reflexively engage the contemporary arrangement of the world »<sup>270</sup>. C'est à partir, écrit quant à lui Ricoeur, « de cette étrange exterritorialité spatiale –de ce non-lieu au sens propre du mot– qu'un regard neuf peut être jeté sur notre réalité »<sup>271</sup>. L'utopie, poursuit-il, « est une conscience capable de se regarder elle-même sans broncher à partir de nulle part »<sup>272</sup>.

Un non-lieu, nulle part, parce qu'au-delà de la simple alternative que présente l'utopie, quelque part, dans les méandres du texte, apparaît un autre espace, mais un espace presque insaisissable, un espace impossible à tenir, qui n'est plus la proposition d'un autre monde, qui n'est plus une alternative positive face au réel; un espace qui est d'une autre nature, un espace dans le mouvement. C'est que l'utopie, si elle présente l'autre du monde, le réel inversé, manifeste aussi en son sein même plusieurs alternatives. Entre l'espace des représentations et les

---

<sup>269</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.158.

<sup>270</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.24.

<sup>271</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.258.

<sup>272</sup> Ibid., p.431.

représentations de l'espace, qui donnent chacune l'illusion d'un système clos, totalisant, idéologique –dans le va-et-vient entre les deux– se déploie un autre espace, un espace autre. Un espace qui ne relève plus de la résolution factice des contradictions du réel au sein du discours, mais qui résulte de leur maintien, dans un mouvement polémique. D'un point de vue de la temporalité, dans l'articulation entre les représentations du temps circulaires et linéaires, entre le passé, le futur et le présent, dans ces « tensions entre l'histoire nationale et le passé indigène, tensions entre la manipulation politique de l'histoire comme source de légitimité et la réflexion critique sur la nécessité d'une conscience historique; tensions entre une vision indigène du temps tendancielle cyclique, pour laquelle le présent répète le passé, et l'espoir d'un autre futur qui ne reproduise pas le passé »<sup>273</sup>. D'un point de vue spatial, on retrouve une même tension, entre cette fois, le local, le national, l'international et dans laquelle « la logique qui prévaut est celle d'une articulation d'échelles différentes, au sein de laquelle chaque niveau trouve sa pertinence que dans la mesure où il est mis en relation avec les autres », alors que, d'un autre côté et en même temps, tous les niveaux se maintiennent dans leur différenciation. Cette tension dans le discours de Marcos, naît en fait entre les deux types d'opérations représentationnelles que nous avons défini soit les espaces de la représentation et les représentations de l'espace.

On se retrouve donc devant deux discours qui tentent, chacun à leur manière, d'exclure la contradiction du réel, de la résoudre, mais qui, de l'un à l'autre, tout en étant indissociables dévoilent ces contradictions. C'est dans le va-et-vient entre ces deux discours qu'advient, dans le texte, l'espace utopique. Comme l'écrit Wegner en parlant ici de littérature, mais de la même manière dont nous avons parlé des espaces de la représentation, « the representational practice of

---

<sup>273</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.198.

literature give expression to the unique and concrete lived experience of collective ways of being in the world»<sup>274</sup>. Alors que, les représentations de l'espace, «the representational practices of theory attempt to perceive in a coherent and systematic fashion, the abstract principles organizing the totalities in which these experiences take place.»<sup>275</sup> Ainsi, «the narrative utopia occupies a middle ground between the phenomenological concreteness of literary aesthetic and the abstract systematicity of the theoretical »<sup>276</sup>. Wunenburger parvient à une conclusion similaire lorsqu'il écrit : « l'utopie se distingue de la conscience onirique et poétique, comme des spéculations abstraites »<sup>277</sup>. C'est-à-dire que l'utopie est cet espace du texte, « qui n'a plus la même densité imaginaire que le mythe ou le roman, [mais qui] n'a pas encore la pesanteur rationnelle, le souci d'organisation immédiate et d'action efficace sur la réalité présente »<sup>278</sup>.

Cet espace qui naît de la confrontation entre ces deux opérations logiques, ces deux types de représentations ne naît donc pas de ce que chacun des deux discours proposent, postulent, mais dans le mouvement, dans le décalage, dans l'entre-deux, dans le jeu même entre ces propositions, qui ne valent donc plus tant pour ce qu'elles disent que pour ce qu'elles opèrent. L'espace utopique n'est donc pas un contenu ou même plusieurs contenus, mais un geste, un mouvement dialectique. Un mouvement qui n'est plus résolution des contradictions mais neutralisation de celles-ci. Contrairement à l'opération logique que mettent en place les espaces de la représentation et les représentations de l'espace, et qui tend à une résolution des contradictions, qui postule à la fois l'un et l'autre, dans un mouvement synthétique, l'utopie, elle, met en place

---

<sup>274</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.xviii.

<sup>275</sup> Idem.

<sup>276</sup> Idem.

<sup>277</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.22.

<sup>278</sup> Ibid., p.24.

un mécanisme inverse, ou plutôt autre, un mouvement qui ne postule ni l'un, ni l'autre, qui maintient à l'œuvre les contradictions, qui les neutralise dans un mouvement polémique. Le texte utopien écrit Wunenburger, « loin d'être l'instauration apologétique de la perfection ou une poétique de l'idéal, peut être appréhendé comme une véritable suspension du jugement »<sup>279</sup>. L'utopie poursuit-il, est « un texte qui s'est retiré de la compétition des valeurs. [...] Les matériaux utopiens [...] ne sont pas des signifiants renvoyant à autre chose [...] mais se produisent à travers le jeu de l'écriture comme gratuite différenciation de formes, comme télescopage essayiste de comportements ou institutions »<sup>280</sup>, dont la « puissance consiste à enlever la force propre de n'importe quelle position ».<sup>281</sup>

Ainsi, ce qui caractérise la neutralisation n'est pas tant son absence en tant que troisième terme médian, que l'absence, la négation des deux autres, entre lesquels se profilent cet espace autre, vide, qui est l'espace impossible de la neutralisation. « C'est moins en l'occurrence le manque du troisième terme que le manque de l'un et l'autre qui dessine les contours d'une zone vide que le troisième terme occupera »<sup>282</sup>. « Si la synthèse des contraires est l'un et l'autre, à la fois niés et conservés, le neutre en marquerait la place vide »<sup>283</sup>. L'utopie écrit Wunenburger, « serait ainsi la pensée du vide, de la suspension, une sorte de degré zéro des valeurs »<sup>284</sup>. L'utopie serait le lieu, ou plutôt le non-lieu, le lieu impossible où la différence ne se laisse point concilier, où le neutre comme supplément reste irréductible, le lieu où se maintiendrait le jeu de

---

<sup>279</sup> Ibid., p.154-155.

<sup>280</sup> Ibid., p.153.

<sup>281</sup> MARIN in. Ibid., p.155.

<sup>282</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.32.

<sup>283</sup> Idem.

<sup>284</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Éditions Universitaires, 1979, p.154.

la différence, où les contradictions n'atteindraient pas de résolutions : l'espace du neutre comme « différentiation des contraires maintenus dans leur mouvement polémique »<sup>285</sup>. Le texte utopique ne serait ainsi « plus un sens qui s'incarne, mais un reflux et une déroute de la pensée »<sup>286</sup>.

Mais le neutre, le mouvement infini se voit en coin, comme fulgurance dans le texte, avant que celui-ci ne s'enferme dans une construction finie, idéologique, inévitable. « Because we lack those cognitive reference points by which we might make sense of its dramatic otherness, the utopia [...] appears only on the peripheries of our conceptual retina, shadow images of a situation whose truth-content necessarily resides somewhere else. »<sup>287</sup> C'est entre le texte qui veut montrer l'utopie mais qui n'y parvient pas et la pratique, la volonté utopique dont naît ce texte, ce discours qui semble échouer, que l'on peut déceler momentanément, le jeu infini des différenciations, l'espace du neutre. Rappelons que l'on avait dit de l'utopie qu'elle était une expression de l'imaginaire social qui relevait d'une mentalité ou d'une pratique utopique. La représentation utopique serait ainsi le résidu d'une pratique utopique, dans laquelle résiderait l'efficace véritable de l'utopie. L'utopie n'est ainsi pas seulement une alternative d'ordre idéologique, puisqu'elle relève d'une volonté utopique. C'est cette volonté, cette pratique utopique dont les traces, les empreintes sont à découvrir dans le discours, qui produit le mouvement infini du neutre, du supplément, alors que l'utopie, comme produit de la pratique utopique dissimulera nécessairement ce jeu des contraires, donnant d'abord l'illusion d'une représentation close et cohérente. Ainsi, l'utopie camoufle la force critique dont elle constitue

---

<sup>285</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.21.

<sup>286</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, p.154.

<sup>287</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, p.21.

pourtant l'expression. C'est-à-dire que l'utopie s'autonomise par rapport à sa production, à sa création et nous montre en fait l'envers d'elle-même. Un renversement dialectique s'opère dans l'utopie, entre le moment de sa production et son résultat; l'utopie se présentant en fait comme l'opposé même de sa démarche, c'est-à-dire comme idéologie, prenant elle-même la forme d'un système achevé, là où elle se veut pourtant tension critique portée contre l'achèvement du réel. C'est la pratique utopique, écrit Marin, « qui introduit [...] la soudaine distance par laquelle les contiguïtés de l'espace et du temps sont rompues et à travers laquelle se discerne, le temps d'un éclair, avant de s'immobiliser dans la figure utopique et de se fixer dans la représentation 'idéale', l'*autre*, la contradiction illimitée »<sup>288</sup>. Jameson écrit quant à lui, « the neutralization [...] by utopian discourse may [...] be supposed to bring the mind up short before its own ideological limits, in a stunned and puzzled arrest of thought before the double-bind in which it suddenly finds itself paralyzed »<sup>289</sup>. Ainsi, la force productrice de la neutralisation à l'œuvre dans l'utopie, « can only be observed in action when we construct a model in which the problems it blindly attempts to solve become visible »<sup>290</sup>.

Il faut donc nécessairement pour voir à l'œuvre le mécanisme de neutralisation que met en place la pratique utopique au sein du texte utopique, remonter le cours de la démarche utopique en une réflexion exégétique. « L'utopie comme produit textuel de la pratique utopique conservera quelques marques de sa production, permettant au méta-discours critique de la reproduire en mettant à jour les procès de sa construction. »<sup>291</sup> Ce serait donc au penseur de déceler, dans le

---

<sup>288</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.21.

<sup>289</sup> JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory, Volume 2, Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p.89.

<sup>290</sup> Ibid., p.88.

<sup>291</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques",

texte utopique, les traces de cette pratique utopique, de laquelle surgit l'espace impossible du neutre, comme jeu infini des contradictions, qui nous ferait miroiter le neutre avant que celui-ci ne disparaisse dans la représentation close et finie que donne à voir l'utopie.

Et là où l'œuvre du Sous-Commandant Marcos est foncièrement originale, c'est que si, dans les utopies plus traditionnelles, il faut débusquer, dans les détails de la société parfaite qu'elle représente, les traces de cette démarche utopique, Marcos, lui, en fait un véritable objet d'écriture, c'est-à-dire qu'il thématise dans son discours, la neutralité, à travers, principalement, les récits de Don Durito, qui lui permettent de se discréditer comme porte-parole de la lutte et d'ainsi remettre en question, ironiser les idéaux au fondement même de l'EZLN, allant jusqu'à remettre en question le bien fondé de leur lutte, neutralisant ainsi la force propre de toutes les idées préalablement postulées. Marcos met en scène, dans les aventures de Don Durito de la Lacandona, deux personnages, dont on peut croire qu'ils représentent tous deux le Sous-Commandant. D'abord un Marcos un peu effacé, rationnel, un Sancho Pansa au service dudit Don Durito, minuscule scarabée qui s'auto-institue « Caballero andante »<sup>292</sup> et qui a pour objectif « de recorrer los caminos del mundo para deshacer entuertos, socorrer doncellas, aliviar al enfermo, apoyar al débil, enseñar al ignorante, humillar al poderoso, levantar al humilde »<sup>293</sup>. Le parallèle avec Don Quichotte est ici évident, d'ailleurs la structure même des récits de Don Durito pastichent ceux de Cervantès, le parallèle avec Marcos l'est tout autant, d'ailleurs Marcos se réclame ouvertement du Quichotte et se met à plusieurs reprises, dans d'autres contextes que

---

1973, p.22.

<sup>292</sup> « Chevalier errant »

<sup>293</sup> « Parcourir les chemins du monde pour redresser les torts, sauver les demoiselles, soulager les malades, aider les faibles, enseigner à l'ignorant, humilier le puissant, supporter l'humble. »  
MARCOS. *Don Durito de la Lacandona*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1999, p.9.

ceux des récits de Don Durito, en scène comme personnifiant lui-même Don Quichotte. Comme lors du Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, alors qu'il s'adresse en ces termes au public : « Hemos llegado un poco tarde y les pedimos que nos disculpen, pero es que hemos topado con unos gigantes multinacionales que nos querían impedir llegar. El mayor Moisés nos dice que son molinos de viento; el comandante Tacho dice que son helicópteros. Yo les digo que no les crean : eran gigantes »<sup>294</sup>. Or Don Quichotte est ce personnage vivant dans l'illusion de secourir à tous, même ceux qui n'ont finalement pas besoin d'être sauvé, qui n'ont pas besoin de son aide. En se présentant ainsi, ce que Marcos fait, est de remettre en question sa légitimité. Don Durito est, comme Don Quichotte, un personnage tragico-mique, ses aventures sont ludiques, mais en même temps, elles traduisent une incapacité d'être à la hauteur de sa propre personne, de sa propre démarche, de ses propres idéaux, ce qui n'est pas sans rappeler l'impossibilité de l'utopie de réaliser son propre projet. Il est par ailleurs, particulièrement intéressant de constater que Durito se réclame de l'œuvre de Brecht, postulant qu'il l'a lui-même écrit, Brecht dont l'objectif est de rompre le pacte tacite de croyance entre les spectateurs et son œuvre par un procédé de distanciation qu'il situe lui-même à la frontière de l'esthétique et du politique et dont l'objectif est de créer une distance par rapport à la réalité, en la rendant insolite, étrangère, ce qui permettrait aux spectateurs de l'aborder de manière critique. Ce qui n'est pas non plus sans rappeler l'objectif de l'utopie.

---

<sup>294</sup> « Nous sommes arrivés un peu tard, nous vous demandons de nous excuser, mais c'est que nous sommes tombés sur des multinationales géantes qui voulaient nous empêcher de venir. Le major Moisés nous a dit que c'était des moulins à vent, le commandant Tacho que c'était des hélicoptères. Je leur ai dit que je ne les croyais pas : c'était des géants. » MARCOS in. VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.78.

Cet effet de distanciation, Marcos le réalise à travers le procédé de l'ironie, grâce auquel il déconstruira non seulement la validité des thèses que défend l'EZLN, mais aussi le mouvement lui-même. Comme par exemple dans cet épisode où Durito souhaite défendre la thèse selon laquelle les marginaux, les exclus seraient le moteur de l'histoire. Pour ce faire Durito tente de démontrer que dans la nature, le petit soutient le grand, il pose donc sur sa toute petite machine à écrire, un piano, sur lequel il s'installe lui-même. Marcos raconte alors que « el argumento se cae junto al piano y durito queda abajo quedando, después de esta aparatosa operación, con el piano y el escritorio encima de su caparazón. »<sup>295</sup> Ainsi, comme l'écrit Vanden Berghe, « la tesis de que los marginados son el motor de la historia es desmentida en una escena que provoca la risa y que sugiere que el discurso del EZLN esta tan históricamente construido como cualquier otro »<sup>296</sup>.

Mais c'est non seulement les idéaux de l'EZLN que la lutte même que Marcos discrédite à travers la figure de Don Durito. En effet, Durito ne se bat au côté des zapatistes que pour que ceux-ci quittent la jungle. Lorsque Marcos demande à Durito à quoi sert à un scarabée d'étudier « el neoliberalismo y su estrategia de dominación para America Latina »<sup>297</sup>, ce que précisément, Durito est en train de faire, il lui répond : « para saber cuanto tiempo nos vamos a estar cuidando los escarabajos de que nos vayan a aplastar con sus botas »<sup>298</sup>. Ainsi, un des personnages

---

<sup>295</sup> « L'argument s'effondre avec le piano et Durito se retrouve, suite à cette spectaculaire opération, avec le piano et la machine à écrire sur la carapace » MARCOS. in. VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, p.186.

<sup>296</sup> « la thèse suggérant que les marginalisés sont le moteur de l'histoire est démentie dans une scène qui provoque le rire et qui suggère que le discours de l'EZLN est historiquement construit, comme n'importe quel autre » Ibid., p.186.

<sup>297</sup> « le néolibéralisme et sa stratégie de domination pour l'Amérique latine » MARCOS. *Don Durito de la Lacandona*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1999, p.12.

<sup>298</sup> « pour savoir combien de temps les scarabées devront s'occuper de ce que vous ne nous écrasiez pas avec vos bottes » Idem.

centraux des écrits de Marcos n'a finalement que faire de la lutte zapatiste ni du néolibéralisme. Cette ironie, cette autodérision chez Marcos n'est donc pas, comme plusieurs détracteurs de l'EZLN l'ont suggéré, une fuite de Marcos dans un relativisme postmoderne, dans l'indifférenciation. Elle thématise plutôt « le neutre le mouvement de la contradiction, l'opération annulatrice de l'un par l'autre et de l'autre par l'un, opposition polémique du conflit sans terme. [...] Non pas chute dans l'indifférenciation mais parcours interminable des différences »<sup>299</sup>, qui s'opère à travers la suspension du jugement.

C'est cette suspension du jugement dans le neutre par la pratique utopique qui permet de remettre en question, à travers une négation d'elle-même, le caractère idéologique des représentations de l'ordre dominant. Le sens, écrit Wunenburger, « se perd dans un jeu qui n'est plus présence d'un nouveau signifié mais oscillation dans l'absence. [...] En vidant les êtres de leur substance, la négation est moins affirmation d'une irréalité que refus de toute familiarité qui céderait la place à un univers d'appropriation, de sécurisation d'interpellation »<sup>300</sup>. Le but de l'utopiste, poursuit-il, « ne serait donc pas de se détourner du présent, mais de faire sentir son absence. La comparaison n'est plus axée sur la valorisation du modèle mais sur la dévalorisation de la copie »<sup>301</sup>. Wegner écrit quant à lui, « the utopia momentarily defamiliarizes the arrangement of the society in which it is a part [...], the apparently immutable laws of the individual and the social behavior is revealed in the utopia to be a product of cultural and social contingency »<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p. 36.

<sup>300</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, 154.

<sup>301</sup> Ibid., p.158

<sup>302</sup> WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of*

En montrant un autrement que de la réalité, un autrement que, qui s'il est en position de supplément, se présente en fait comme un manque, un vide, une négation, l'utopie déconstruit l'inévitable de ce qui est et délimite, dans l'espace du discours, l'espace paradoxal d'une sortie du discours, l'espace du possible, la possibilité d'émergence d'autre chose et la fin imminente d'une histoire familière. Notre rêve devine déjà, écrit Marcos, « que les monuments que le néolibéralisme s'auto-érige ne sont que de futures ruines »<sup>303</sup>. Ce que montre l'utopie est finalement « que les évolutions ne sont jamais inéluctables, mais résultent au contraire de la sélection de différentes alternatives historiquement possibles. L'histoire cesse alors d'être le développement d'une ligne unique et universelle et apparaît au contraire tissées de multiples possibilités, réussies ou abandonnées, tentées ou oubliées »<sup>304</sup>, qu'il tient qu'à nous de s'approprier.

---

*Modernity*, University of California Press, 2002, p.37.

<sup>303</sup> MARCOS in. BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p. 192.

<sup>304</sup> BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002 p.194.

## CONCLUSION

*« L'utopie est l'enjeu d'un débat, parce que la distinction entre le possible et l'impossible est l'enjeu d'un combat. »*

*Henri Maler, Convoiter l'impossible,  
L'utopie avec Marx malgré Marx.*

Près de vingt années se sont écoulées depuis le soulèvement de janvier 1994, marquant les débuts d'une insurrection qui n'aura sans doute laissé personne indifférent. L'heure est donc au bilan. Quelles conclusions tirer de cette guérilla armée et littéraire? Aura-t-elle su atteindre ses objectifs, a-t-elle réellement refaçonné le monde et modifié radicalement la manière dont nous le vivons? Quelles ont été ses réussites concrètes, a-t-elle connu des échecs, des ratés? L'EZLN n'a certainement pas toujours été à la hauteur de ses propres exigences. En effet, la volonté de mettre en place une pratique politique incluante, une résistance planétaire n'efface pas les problèmes concrets de communication, d'opinions et de valeurs liés à la différence et à la multitude des voix. Et prôner l'égalité n'est pas suffisant à faire disparaître toute trace de vanité d'avoir réussi à mobiliser tant d'attention là où de nombreux autres ont échoué auparavant. La lutte proclamée pour l'égalité des femmes n'est pas suffisante pour déconstruire tous les vieux réflexes de l'oppression masculine. Les exigences de démocratie par la base ne sont certainement pas toujours faciles à respecter dans un contexte de lutte armée et, si Marcos multiplie les efforts pour se décrédibiliser, proclamant haut et fort et à répétition, son interchangeabilité à titre de porte-parole de l'EZLN, ça ne suffit sans doute pas à déconstruire son prestige et son ascendance au sein d'un mouvement soi-disant égalitaire. Mais ces difficultés d'être à la hauteur de ses propres idéaux, relèvent-elles de la contingence ou de l'inévitable obstacle de mettre en pratique des positions utopiques. L'utopie est-elle nécessairement confrontée à la dégénérescence dès lors que

l'on tente de l'appliquer ou du moins de s'en inspirer dans la réalité? L'utopie est-elle confinée au texte? Ou les limites du projet néo zapatiste s'incarnaient-elles déjà dans le discours qui la portait?

Avant d'entamer le début d'une réflexion sur ces questions laissées en suspens, résumons d'abord le chemin parcouru. Nous avons postulé que la réussite du mouvement tenait en grande partie à l'efficace discursif de l'utopie à l'œuvre dans les textes de Marcos. Afin de le démontrer, nous avons d'abord du faire un long détour pour déterminer la nature de l'utopie, sa fonction, ses implications. Nous sommes parvenus à la conception suivante de l'utopie. L'utopie serait l'expression d'un imaginaire social, qui relèverait d'une mentalité ou d'une volonté, bref d'une pratique utopique dont la fonction était de critiquer le caractère contraignant des représentations spatio-temporelles imposées par l'ordre dominant, en en proposant une critique radicale, passant d'abord par une alternative, que l'utopie elle-même déconstruit, mais qui nous permettrait de faire sens du monde autrement, de dépasser le caractère hautement restrictif de notre propre présent et d'ainsi se réapproprier une incidence sur l'avenir. Nous avons par la suite montré qu'aujourd'hui l'espace était ce par quoi se maintenait principalement l'hégémonie néolibérale et qu'aujourd'hui plus qu'avant, une remise en question de l'ordre dominant devait passer par la production d'un autre espace. Nous nous sommes ainsi dotés d'une réflexion théorique sur la production de l'espace à partir des travaux du sociologue Henri Lefebvre. Nous avons aussi postulé la difficulté de contrôler réellement l'espace, de contrecarrer les exigences du néolibéralisme au sein de l'espace effectif et que peut-être, le premier pas vers la production d'un espace autre devait passer par la modification de la manière dont nous nous inscrivons symboliquement dans l'espace, c'est-à-dire par la modification de nos représentations, ce que l'on avait défini comme étant précisément la fonction de l'utopie. Nous avons par la suite

exploré, plus concrètement, les mécanismes de l'utopie à l'œuvre dans les textes de Marcos, montrant que l'efficace de l'utopie naît d'un mouvement de neutralisation entre deux types de représentations de l'espace, que ce mouvement de neutralisation engendre une suspension du jugement, laquelle nous permet de s'extraire de la finitude de notre expérience du monde, et d'ainsi se réappropriier la possibilité de l'avenir.

C'est ainsi que la stupéfiante réussite, l'engouement sans précédent qu'a suscité l'insurrection néo zapatiste tient au fait que son porte-parole, le Sous-Commandant Marcos, a su, grâce à une utilisation des plus intéressantes du langage, à travers une opération discursive des plus efficaces, celle de l'utopie, créer une rupture, une déchirure dans le tissu homogène de notre expérience du monde, permettant, le temps d'un éclair d'extraire ses lecteurs de la finitude d'un présent sclérosé par le néolibéralisme, réhabilitant ainsi la possibilité d'un avenir désormais délesté de l'inéluctabilité.

L'utopie, serait ainsi ce complexe instrument critique qui, paradoxalement, opère dans et par la suspension du jugement, et qui « empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience »<sup>305</sup>. Mais, ce futur qu'appelle l'utopie, de quelle nature est-il. L'utopie semble à cet égard, s'inscrire dans le sillage de l'idée derridienne de l'avenir, de l'à venir conçu comme expérience aporétique relevant, selon le philosophe, de la promesse. En effet, le réel pouvoir du mécanisme utopique « ne réside pas dans l'actualité de ce qu'il a réalisé mais dans la possibilité qu'il n'a pas réalisé, le peut-être qui mijote à ses fins fonds, la possibilité qui s'étire jusqu'à

---

<sup>305</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du Seuil, 1986, p.430.

l'impossible, jusqu'à ce futur nécessaire mais impossible »<sup>306</sup>. C'est que l'avenir selon Derrida, l'avenir qu'appelle l'utopie relève d'une temporalité invocatoire. C'est que l'utopie chasse un avenir qui semble ne jamais pouvoir advenir, qui semble toujours en voie de se dérober. L'avenir que propose l'utopie relève de ce que Derrida qualifie de temporalité invocatoire. Car si l'utopie crée une rupture du présent, qui est aussi promesse d'avenir, l'utopie n'est jamais tout à fait là. « Une promesse mijote à l'intérieur de ce mot, même si cette promesse dépasse le mot, puisqu'aucune [utopie] ne pourrait jamais satisfaire les demandes faites à elle par ce mot; aucune [utopie] présente ou présente-future, ne pourrait être absolument loyale à cette promesse »<sup>307</sup>. C'est que l'on ne saura toujours qu'après-coup, ce que contenait cet avenir invoqué, évoqué par l'utopie et qui dès lors qu'il advient, appellera nécessairement à nouveau l'utopie, une autre utopie. Le discours utopique, a ainsi une valeur anticipatrice, mais qui ne se dévoile que dans l'après-coup.

Alors quel bilan peut-on faire, désormais, de l'insurrection néo zapatiste. On ne peut nier l'influence considérable qu'aura eu l'insurrection néo zapatiste sur les mobilisations sociales, principalement les luttes antimondialistes. Plusieurs disent de Marcos qu'il aurait été l'un des premiers à mettre en place une réflexion contre la globalisation, ancrée dans la résistance et qu'il aurait ainsi pavé la voie à de nombreux mouvements contre la mondialisation. Par ailleurs, l'usage sans précédent des nouveaux médias de communication par l'EZLN aura sans doute mis en lumière leur grande utilité en terme de mobilisation. Tel que Marcos l'écrit lui-même, l'insurrection néo zapatiste aura été le « symptôme » d'une modification de la pensée à l'égard de

---

<sup>306</sup> CAPUTO, John D. "L'idée même de l'à venir" in. COLLECTIF. *La démocratie à venir, Autour de Jacques Derrida*, Paris, La philosophie en effet, Galilée, 2004, p.44.

<sup>307</sup> DERRIDA, Jacques. *Force de loi: "le fondement mystique de l'autorité"*, Paris, Éditions Galilée, 1994, p.61.

l'ordre dominant. Mais l'utopie néo zapatiste aura-t-elle rempli sa promesse? Est-elle réellement parvenue à produire un autre espace? On se souviendra des propos de Lefebvre, « une révolution qui ne produit pas un espace nouveau ne va pas jusqu'au bout d'elle-même; elle échoue »<sup>308</sup>. Et la production d'un espace nouveau passe par des espaces de la représentation, des représentations de l'espace et une pratique de l'espace. Bien entendu dans le contexte de la théorie de Lefebvre, la pratique de l'espace semble aller de soi, elle relève de la manière dont nous usons de l'espace.

Mais dans le contexte d'une production littéraire de l'espace, dans l'ordre du texte, la pratique utopique est-elle vraiment une praxis? Cette pratique utopique dans l'espace du texte est-elle confinée au texte, existe-t-elle hors du texte? L'utopie a-t-elle réellement une fonction performative? Selon Marin, « l'utopie en tant que figure dans le discours se réfère à ce qui n'est pas du discours : elle s'ouvre sur la fin du discours »<sup>309</sup>. Alors que Jameson lui, prétend que dans le cadre d'un texte utopique, « we have to begin to think of the Real, not as something outside the work, of which the latter stands as an image or makes a representation, but rather as something born within and vehiculated by the text itself, interiorized in its very fabric in order to provide [...] the raw material on which the textual operation must work »<sup>310</sup>. Peut-être touchons-nous ici aux limites de la pratique utopique, sa plus grande qualité étant peut-être aussi sa plus grande faiblesse. Car si l'utopie rompt avec le présent pour nous offrir la possibilité d'un avenir où tout est possible, cet avenir reste toujours à construire, à réaliser et l'utopie ne semble offrir que très peu de support pour en déterminer les contours. Si elle tend vers une sortie du discours, il semblerait par ailleurs qu'elle ne parvienne jamais vraiment à s'extraire de l'espace du texte.

---

<sup>308</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p.66.

<sup>309</sup> MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, p.251.

<sup>310</sup> JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory, Volume 2, Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p.81.

## BIBLIOGRAPHIE

- AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Arcantères Éditions pour la trad. française (Éditions UNESCO), Paris, 197 p.
- ALEXANDER, Peter, GILL, Roger. *Utopias*, London, Duckworth, 1984, 218 p.
- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*, Paris, Éditions Maspero, 1973, 101 p.
- AUGÉ, Marc. *L'impossible voyage: le tourisme et ses images*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1997, 187 p.
- BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, coll. Critique de la politique, 1978, 416 p.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, 187 p.
- BASCHET, Jérôme. *L'étincelle zapatiste, Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Éditions Denoël, 2002, 286 p.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 349 p.
- CHIRPAZ, François. *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, Montréal, Éditions l'Harmattan, 1999.
- CIORANESCU, Alexandre. *L'avenir du passé: utopie et littérature*. Paris, Gallimard, 1972, 298 p.
- COLLECTIF. *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2007, 296 p.
- COLLECTIF. *La démocratie à venir, Autour de Jacques Derrida*, Paris, La philosophie en effet, Galilée, 2004, 620 p.
- COLLECTIF. *Le nouveau Petit Robert de la langue française 2007*, Paris, Éditions Le Robert, 2007, 2837 p.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi: "le fondement mystique de l'autorité"*, Paris, Éditions Galilée, 1994, 145 p.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, France, Éditions du Seuil, 1967, 439 p.
- DOSSE, François. *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, de 1967 à nos jours*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, 542 p.
- ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre, Theory and the Possible*, New York, Continuum, 2004, 265 p.
- FREUND, Julien. *Utopie et violence*, Paris, M. Rivière, 1978, 262 p.

- GROSZ, Elizabeth. *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, London, Routledge, 1995, 262 p.
- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989, 378 p.
- JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory, Volume 2, Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, 230 p.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le future passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, 334 p.
- LAÏDI, Zaki. *Un monde privé de sens*, Paris, HACHETTE Littératures, coll. Pluriel, 2001, 333 p.
- LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 294 p.
- LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, 485 p.
- MACHOVER, Jacobo. "Cuba: l'utopie réalisée" in. *Utopies en Amérique Latine*, Paris, América, Cahier du CRICCAL #32, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2004, 270 p.
- MALER, Henri. *Convoiter l'impossible, l'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995, 438 p.
- MARCOS. *Don Durito de la Lacandona*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1999, 167 p.
- MARCOS. *Relatos de el Viejo Antonio*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1998, 127 p.
- MARIN, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. "critiques", 1973, 358 p.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. "El nuevo mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba", *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelone, Seix Barral, 1967, p.221-271.
- MESSAC, Régis. *Les premières Utopies*, Paris, Éditions Ex Nihilo, 2008, 183 p.
- MONDOT, Jean. *Qu'est-ce que les Lumières? Textes choisis et traduits par*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1991, 142 p.
- RACAULT, Jean-Michel in. COLL. *Ailleurs imaginés: Littérature, histoire, civilisations*, Paris, Diffusion Didier-Érudition, 1990.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, France, Points, Éditions du

Seuil, 1986, 452 p.

ROUCAUTE, Yves. "Cuba : Géopolitique de l'utopie" in. COLLECTIF. *Annuaire français de Relations Internationales*, Paris, Bruylant, 2001.

SERVIER, Jean. *L'utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, 1979, 127 p.

SOJA, Edward W. *Postmodern geographies : The reassertion of space in critical social theory*, New York, Verso, 1989, 266 p.

TROUSSON, Raymond. *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, Editions l'Harmattan, 1998, 233 p.

VANDEN BERGHE, Kristine. *Narrativa de la rebelión zapatista, Los relatos del Subcomandante Marcos*, Madrid, Edición Iberoamericana, col. Nexos y diferencias, 2005, 222 p.

WEGNER, Philip E. *Imaginary Communities, Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, 2002, 297 p.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delage Éditions Universitaires, 1979, 254 p.

ZAWADZKI, Paul. *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 2002, 197 p.

