Document generated on 08/09/2025 12:13 a.m.

Cahiers de géographie du Québec

Les idéologies spatiales

Paul Claval

Volume 29, Number 77, 1985

URI: https://id.erudit.org/iderudit/021722ar
DOI: https://doi.org/10.7202/021722ar

See table of contents

Publisher(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (print)
1708-8968 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Claval, P. (1985). Les idéologies spatiales. *Cahiers de géographie du Québec*, *29*(77), 261–269. https://doi.org/10.7202/021722ar

Article abstract

Numerous ideologies, including modem ones, have a spatial component. This is particularly evident among traditional societies, where there exist particular relations between mythical and religious representations and secular space. Some ideologies tend to emphasize the territorial characteristics of a group thereby contributing to further division of space and to regionalisms. On the other hand, universalistic ideologies tend towards wider territorial constructions. Although they now seek for a more scientific approach, spatial ideologies are blooming. Such is the case with urbanistic theories.

Tous droits réservés © Cahiers de géographie du Québec, 1985

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

CAHIERS DE GÉOGRAPHIE DU QUÉBEC
Vol. 29, no 77, septembre 1985, 261-269

LES IDÉOLOGIES SPATIALES

par

Paul CLAVAL

Institut de géographie,
Université de Paris-Sorbonne, Paris, France

RÉSUMÉ

De nombreuses idéologies, même modernes, contiennent une charge spatiale. Elle est très évidente au sein des sociétés traditionnelles alors que des liens particuliers s'établissent entre les représentations mythiques et religieuses et les espaces profanes. Certaines idéologies tendent à accentuer l'appartenance territoriale à un groupe, à fractionner l'espace, à encourager les régionalismes. À l'opposé, les idéologies universalistes tendent à la mise en place d'ensembles territoriaux plus vastes. Tout en cherchant leurs fondements dans une démarche scientifique, les idéologies spatiales sont tout aussi florissantes de nos jours. En témoignent les théories urbanistiques.

MOTS-CLÉS : Espace sacré, espace profane, territorialité, utopie, mythes fondateurs.

ABSTRACT

Spatial Ideologies

Numerous ideologies, including modern ones, have a spatial component. This is particularly evident among traditional societies, where there exist particular relations between mythical and religious representations and secular space. Some ideologies tend to emphasize the territorial characteristics of a group thereby contributing to further division of space and to regionalisms. On the other hand, universalistic ideologies tend towards wider territorial constructions. Although they now seek for a more scientific approach, spatial ideologies are blooming. Such is the case with urbanistic theories.

KEY WORDS: Sacred space, secular space, territoriality, utopia, founding myths.

*
* *

L'espace ne tient apparemment que peu de place dans les grandes idéologies du monde moderne. En dehors des doctrines de l'enracinement, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, les philosophies sociales qui arment nos civilisations ne proposent généralement pas de modèle géométrique explicite. Cela tient sans doute à la nature des grandes idées-forces qui se sont imposées depuis le début du XVII^{e} siècle : elles sont de nature abstraite et ignorent les formes concrètes des grands mythes fondateurs d'antan. Il n'y a pas de place pour la distance ou pour l'environnement dans le récit des contrats sociaux, dans l'énoncé de la loi des trois états, dans la

narration de la genèse de la forme marchande et de la forme monnaie ou dans le drame d'Œdipe. À la réflexion, cependant, on prend conscience de l'importance des idéologies spatiales.

ESPACE SACRÉ ET ESPACE PROFANE

Les idéologies spatiales sont très visibles dans beaucoup des systèmes de représentation à fondement mythique ou religieux des sociétés traditionnelles ou archaïques. L'histoire qui donne aux hommes la clef de la signification du monde est celle des héros ou des divinités qui ont créé le ciel et la terre, engendré la vie, les plantes, les animaux et les hommes et ont révélé à ceux-ci les secrets de la civilisation — le feu, les espèces cultivées, l'art de la cuisson, tout ce qui sépare l'état de nature de l'état social. Le récit prend généralement la forme d'une cosmogonie, et contient donc une interprétation de la terre, de sa forme, de ses paysages, comme des caprices du climat et de ceux de la nature. Très souvent, le récit fondateur est localisé : la trace de l'action transcendante demeure perceptible là où les héros ont vécu et là où les dieux se sont manifestés. Les idéologies primitives instaurent donc une division spatiale fondamentale entre ce qui est sacré et ce qui ne l'est pas : on la lit dans les civilisations déjà avancées de l'Extrême-Orient ou du monde méditerranéen, comme elle est présente dans les groupes apparemment les plus démunis : les aborigènes australiens sont enracinés dans l'espace qu'ont marqué pour eux les héros fondateurs ; au Mali, les Dogon reconstituent soigneusement, dans la trame de leurs villages, la structure du Cosmos qui donne sens à leur vie.

Les oppositions entre espaces sacrés et espaces profanes prennent souvent une dimension géographique particulière avec le progrès des civilisations. Paul Wheatley (1971) a justement insisté sur la signification religieuse des villes chinoises archaïques et il a trouvé suffisamment d'exemples de structures analogues dans le monde méditerranéen classique et dans l'Amérique précolombienne — le cas des centres culturels mayas est très clair — pour pouvoir affirmer que la phase de la ville à fonction sacrificielle est générale dans le développement de l'humanité. Comme l'indique Paul Mus (1977), elle correspond à un stade où le départ entre le sacré et le profane commence à se faire plus clair que dans les civilisations les plus archaïques : ce que l'on attend du roi dont les fonctions sont alors religieuses, c'est de renouer le contact avec la divinité et de conjurer les forces maléfiques qu'elle est capable de déchaîner lorsqu'elle est mécontente des cultes qui lui sont dédiés : le prince crée ainsi, dans l'intervalle des cérémonies dont il est le grand ordonnateur, les conditions d'une activité normale en supprimant les angoisses qui paralysent les individus et les groupes. Cette conception des relations tissées par le pouvoir entre le monde et les puissances surnaturelles privilégie souvent les situations centrales : les contacts avec les puissances supérieures y passent pour plus aisés. Ainsi, dès cette époque, la centralité peut s'imposer comme un des thèmes majeurs de l'organisation de l'espace à travers des idéologies qui sont purement cosmologiques dans leur apparence.

LA VALORISATION DES MILIEUX ET DES GENRES DE VIE

Les aspects spatiaux de l'idéologie sont généralement plus indirects. Les récits fondateurs, qu'ils soient mythiques ou religieux, valorisent certains aspects du milieu, confèrent un statut à la nature, aux plantes, aux animaux comme aux choses

inanimées et privilégient certains genres de vie aux dépens des autres. Les recherches récentes sur les attitudes chrétiennes à l'égard de la nature sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de les rappeler ici. Yi-Fu Tuan (1968) a justement montré combien elles contrastent avec les attitudes dominantes dans les philosophies orientales. Si ces idéologies commandaient directement la mise en valeur du monde et la géographie qui en résulte, les paysages devraient en porter clairement la marque : la nature chinoise devrait être mieux conservée que celle des pays chrétiens. Il n'en est rien : Yi-Fu Tuan remarque avec malice que les composantes idéologiques du comportement sont impuissantes à effacer les contraintes écologiques : la surpopulation fait oublier les préceptes sacrés. De la même manière, David Sopher (1967) observe que les prescriptions religieuses de l'hindouisme n'empêchent pas, dans une bonne partie de l'Inde, les agriculteurs de gérer leurs troupeaux de bovins selon des principes qui ne sont pas très différents de ceux des pays où le bétail est élevé pour sa viande et non pour sa valeur mystique.

La valorisation des genres de vie joue pourtant, comme celle de tel ou tel élément de l'environnement, un rôle évident dans l'évolution et dans l'organisation des paysages et des établissements humains. Xavier de Planhol (1957, 1968) reprend, à propos de l'Islam, les distinctions que le Coran établit entre la vie urbaine, qui facilite la prière en commun, et la vie rurale, qui ne permet pas d'accéder à ces formes supérieures de la foi. Le nomade est plus favorisé : ses déplacements le conduisent périodiquement dans les centres où il peut se mêler aux citadins le vendredi. Mais la valorisation du genre de vie nomade n'est pas tout entière liée à l'Islam. Le premier conflit social dont parle l'histoire sainte, c'est celui qui conduit au meurtre d'Abel par Caïn : l'agriculteur, le sédentaire a été jaloux du pasteur, du nomade et l'a tué. Que peut-il donc lui envier ? La richesse ? Certainement pas : la vie de celui qui suit ses troupeaux est faite d'épreuves ; elle est frugale, inconfortable. Mais elle échappe aux étroites déterminations de l'existence sédentaire. Elle est synonyme de liberté, de possibilités variées et de changement. Le pasteur est celui qui connaît l'aventure, le paysan, celui qui est enchaîné à la monotonie de cycles toujours recommencés. Mitscherlich (1965) souligna justement la signification psychanalytique de ce conflit. Or le nomadisme n'est pas synonyme seulement de vie pastorale ; il est également associé à d'autres genres de vie, celui du militaire, celui du marchand, ou celui du cadre supérieur dans nos sociétés ; la charge mythique des rapports entre ceux qui sont rivés au sol et ceux qui sont libres de leurs mouvements a pris d'autres formes, mais elle n'a pas disparu. Dans ses études sur la vie urbaine moderne au Canada, Gilles Ritchot (1977) fait expressément référence à la vieille antinomie du nomade et du sédentaire pour expliquer une partie des oppositions qui se nouent à l'intérieur des grandes cités modernes.

IDÉOLOGIE, TERRITOIRE ET CONSCIENCE DE GROUPE

Pour comprendre les aspects spatiaux de l'idéologie, il convient d'aller plus loin encore dans l'analyse de ce qui les motive et dans l'exploration de leur rôle. L'idéologie peut être interprétée comme ce qui donne au groupe conscience de son être. Le thème d'identification est variable d'une culture à l'autre : cela peut être l'appartenance à une certaine lignée généalogique, le genre de vie — on l'a vu — que l'on pratique, le territoire où l'on vit en commun ou bien le partage de certaines valeurs. La territorialité est donc un des facteurs susceptible de cimenter une société. Elle peut se présenter sous bien des aspects.

Marcel Mauss (1904) a dénoncé depuis longtemps l'espèce de vitalisme tellurique qu'il voyait se développer dans la géographie allemande de son temps — et dans une certaine géographie française qui y puisait son inspiration. Ce serait dans les forces profondes de chaque terroir, de chaque région ou de chaque nation que les groupes puiseraient leur énergie. Sans leur support, ils se trouveraient privés de ce qui fait leur dynamisme. On conçoit que ces thèmes soient souvent à l'origine d'une mystique dont les formes peuvent être dangereuses. Elle prend des formes conquérantes lorsque le thème de l'espace vital vient compléter celui de l'enracinement.

Les idéologies territoriales trouvent plus souvent leur justification dans le souvenir des générations qui se sont succédé sur le même terroir, qui l'ont fécondé, qui y ont souffert et qui l'ont préparé pour la société présente. Les idéologies de la territorialité sont alors intimement liées aux cultes des morts et à la révérence pour les ancêtres : c'est sous cette forme qu'on les trouve généralement exprimées dans les sociétés primitives ou traditionnelles. Dans le monde moderne, les nationalismes ont cherché à renouer avec ces orientations ; les monuments aux morts sont là pour rappeler, dans toutes les nations occidentales, la place donnée à ces cultes laïques à la fin du XIX^{e} siècle et au XX^{e} siècle.

Depuis une vingtaine d'années, la justification des idéologies de la territorialité est cherchée dans une autre direction. Il est classique, depuis Tönnies (1887), d'opposer la communauté, la *Gemeinschaft*, chaude et hospitalière, à la société, la *Gesellschaft*, froide et calculatrice. Les maux du monde moderne tiennent au triomphe de systèmes de relations si vastes et si impersonnels que l'individu ne peut s'y épanouir. Les hommes vivent dans des cadres qui les mutilent en les privant des racines indispensables à l'équilibre de leur personnalité. Il importe de retrouver ces racines. Elles existent virtuellement dans les milieux restés à l'abri des formes les plus marquées de la modernité : les cellules locales et régionales du monde traditionnel constituaient des milieux autrement riches que ceux de nos grandes villes anonymes. Il importe donc de préserver ces cadres là où ils n'ont pas disparu et de les revivifier. Un peu partout dans le monde, on voit les régionalismes et les sentiments d'ethnicité succéder aux sentiments nationaux. L'échelle d'identification a changé, mais le rôle de la territorialité se confirme. Elle prend même souvent la forme fanatique qui résulte de la croyance aux forces cachées du milieu, à la mission originale de chaque cellule et au droit qu'elle a de se réaliser pleinement.

Une fois qu'un groupe a pris conscience de son unité, il essaie généralement de la rendre évidente aux autres. Il peut y parvenir en marquant l'espace : celui-ci n'est donc plus un élément de base de l'idéologie, mais il est indispensable à sa formulation et sert efficacement à l'affirmer et à la faire admettre de tous. La liaison de l'idéologie et du territoire devient alors possible quel que soit le fondement du sentiment d'identification.

LA GENÈSE DES IDÉOLOGIES ET LA CONFIGURATION DES GROUPES[1]

Dans les sociétés traditionnelles, la culture est quelque chose que l'on subit et qu'on ne choisit pas : les hommes naissent dans un milieu et lui doivent la langue qu'ils parlent, les coutumes qu'ils adoptent, les techniques qu'ils connaissent et les idéaux qu'ils admettent. Tout ce qui est simple paraît naturel et va de soi, n'est jamais mis en doute. Dans ces conditions, les bases des appartenances idéologiques sont bien souvent commandées par la proximité, par les facilités de communication ou par la

pratique d'une langue commune. Là où plusieurs communautés sont installées dans le même espace, comme l'Europe du Sud-Est ou l'Orient en ont offert de multiples exemples, chacune limite généralement ses relations avec les autres à des domaines impersonnels — relations économiques par exemple — si bien que chaque groupe demeure enfermé dans sa logique propre.

Dans les sociétés modernes, la facilité avec laquelle voyagent les informations les plus diverses donne à chacun la possibilité de choisir comme groupe de référence des éléments lointains : rien n'empêche quelqu'un qui vit en Californie de chercher son inspiration du côté des préceptes *zen* ou de la sagesse *yoga*. Il n'est malheureusement pas possible à qui vit isolé de créer à lui seul la communauté sans laquelle l'idéal qu'il fait sien ne peut complètement s'exprimer.

Le choix libre d'une nouvelle idéologie a donc des conséquences spatiales importantes. Pour mettre en accord ses principes avec la réalité quotidienne, il n'est alors que peu de solutions : la plus simple, c'est de s'installer dans les lieux où la communauté rêvée existe — c'est le principe qui a prévalu, au moment des guerres de religion, dans une bonne partie de l'Europe : *cujus regio, ejus religio* ; il convenait donc de se déplacer pour rejoindre les foyers où se pratiquaient les cultes choisis. La situation était plus simple là où existaient des terres vides : elles pouvaient offrir aux nouveaux groupes l'occasion de se réaliser pleinement : au XVI^e^ ou au XVII^e^ siècles, les dissidents allaient s'installer dans des régions désertes ou dans de nouveaux mondes pour y créer la société de leurs rêves. De nos jours, les conditions sont différentes partout où se sont imposées des institutions politiques pluralistes : elles permettent à chaque groupe de s'épanouir à l'intérieur de l'espace national. Lorsqu'il est articulé sous la forme relativement froide d'une société, d'une *Gesellschaft*, il arrive très bien à prospérer malgré la dispersion. Il lui suffit de quelques locaux, de quelques centres de culture ou de culte pour se développer. Lorsque la nouvelle idéologie implique participation à une communauté, à une *Gemeinschaft*, dont les membres se fondent dans un nous intimement vécu, une autre organisation spatiale s'impose : il faut que les participants se réunissent, qu'ils se constituent une base territoriale, qu'ils se créent un espace propre. Il suffit parfois de quelques journées de réunion au cours de l'année pour créer et cimenter le groupe que l'on vit intensément : l'idéologie ne suscite alors que des mouvements périodiques. Les sociétés traditionnelles connaissaient, sur le même principe, les pèlerinages, dont la signification demeure toujours vive dans le monde catholique, en terre d'Islam et dans le monde hindouiste. Mais il arrive que l'idéal implique une fusion plus complète des êtres : on ne cherche plus à ressusciter les communautés de la société d'hier ; on décide d'en fonder de nouvelles. L'émergence, dans les sociétés occidentales, de contre-cultures se traduit donc, selon les contextes, par le regain de faveur des régionalismes (là où ils ont des bases historiques), ou par la formation de nouvelles solidarités territoriales.

LES IDÉOLOGIES UNIVERSALISTES ET LA GÉOGRAPHIE

Les idéologies que nous avons jusqu'ici passées en revue tendent toutes à accentuer la particularisation de l'espace en territoires contrastés : sacralité, valorisation des milieux et des genres de vie, et développement de la conscience de groupe vont dans le même sens, cependant que les modalités de diffusion des idéologies ont tendance à limiter l'extension des zones homogènes et à multiplier les entités opposées. Mais ce n'est là qu'une des faces de la géographie des organisations de

l'espace fondées sur les idéologies ; certains systèmes de pensée poussent à l'universalisme et à la suppression de tout ce qui gêne la création de communautés étendues, cependant qu'ils donnent aux sociétés les moyens de s'organiser efficacement pour dominer de grands espaces. Pourquoi les géographes se sont-ils dans l'ensemble peu intéressés à ces problèmes ? C'est qu'ils pensent que leur mission est plutôt d'expliquer la différenciation régionale de la terre que de comprendre comment des aires qui ne devraient pas se ressembler finissent par avoir un air de famille.

Les fondements de l'universalisme sont multiples, mais tous les systèmes de ce type présentent des points communs. Si l'on pense que les hommes doivent se rapprocher et faire disparaître ce qui les sépare, c'est que l'on estime qu'ils sont fondamentalement semblables : les philosophies universalistes reposent sur l'idée que l'humanité existe et que, au-delà des différences apparentes entre les individus et les groupes, il y a des homologies profondes parce que tous participent de la même nature : pour certains, c'est parce que les hommes sont frères en Christ, ou parce qu'ils ont été créés par le même Dieu aux mêmes fins que tous se valent : les religions universalistes qui sont apparues à partir du milieu du I^{er} millénaire avant notre ère, bouddhisme, catholicisme ou islam sont bâtis sur ce principe. Des philosophies laïques peuvent aboutir au même résultat : lorsque les Grecs insistaient sur la capacité de réflexion de chacun, lorsqu'ils montraient la puissance de la raison, ils ouvraient la voie à des systèmes valables pour tous les hommes, tous les temps et tous les lieux ; le pessimisme des Stoïciens, la sagesse calculatrice des Épicuriens rejoignaient sur ce point l'intellectualisme des Socratiques, de Platon ou d'Aristote.

L'universalisme laïque se développe de nouveau à partir de la Renaissance, lorsque les hommes découvrent la puissance de la raison : ce pouvoir que nous possédons sur le monde, n'est-ce pas Dieu qui nous l'a donné ? N'est-ce pas par lui que nous participons de l'essence divine ? N'est-ce pas ce qui doit nous conduire à nous accepter mutuellement ? Pour ceux qui ne voient pas en Dieu l'origine de la Raison, la Nature au contact de laquelle nous nous formons joue un rôle analogue : c'est un trait majeur de l'empirisme anglais à partir de Hobbes.

La plupart des religions ou des philosophies universalistes valorisent, au nom des aptitudes fondamentales que nous partageons, l'ouverture sur l'autre, puisqu'il est de la même essence que le moi : c'est ce que montrait Karl Popper lorsqu'il écrivait *La société ouverte et ses ennemis.* Mais l'universalisme peut être aussi totalitaire ; Popper le soulignait justement. Il peut également conduire à souligner l'incommunicabilité entre les gens : pour les formes modernes du freudisme, tous les hommes ont en commun de connaître dès leur plus jeune âge la même expérience fondamentale, celle de l'Œdipe, du conflit triangulaire entre le jeune enfant et sa mère d'un côté, et le père de l'autre : ce que tous partagent, c'est la violence première que leur fait la société que le père représente. Dans ce cas, et dans ce cas seulement, l'universalisme est plutôt facteur de pulvérisation que de cohésion.

Il n'y aurait pas eu de grandes constructions politiques, d'empires et de religions à ambitions universelles sans les idéologies que nous venons d'évoquer. Sans l'idée, aussi, que tous les hommes ont en commun la raison, que tous peuvent et doivent agir en fonction des mêmes idéaux, il n'aurait pas été possible de mettre sur pied les formes de relations « sociétales » englobantes qui font l'originalité de notre monde, permettent de faire régner la cohérence et l'ordre sur de grands espaces en réduisant les conflits entre les individus et en permettant l'émergence de projets collectifs. Que les représentations communes servent à masquer les divergences réelles profondes, c'est évident, mais réduire les idéologies à ce rôle, c'est refuser de voir le rôle positif

qu'elles jouent dans la structuration de l'espace, dans la venue d'une société ouverte et dans la formation d'un monde à fortes solidarités interterritoriales. L'optique marxiste, qui a eu le mérite de faire des problèmes des idéologies un thème privilégié de réflexion, s'est privée d'efficacité en ce domaine en refusant d'analyser toutes leurs significations. Nous avons essayé ailleurs de souligner leur rôle dans la genèse de l'architecture sociale du monde contemporain.

Les formes contemporaines de l'universalisme ont un effet dissolvant certain sur les systèmes de régulation sociale mis en place depuis le XVI[e] siècle : ils reposaient tous sur l'idée qu'un équilibre peut naître de la confrontation de projets en apparence contradictoires du seul fait que les hommes sont raisonnables. Si la société est fondamentalement injuste, si elle ampute tous les hommes d'une partie de leur être, on ne voit plus à partir de quel principe on pourrait demander à quelqu'un de se sacrifier en vue du bonheur du plus grand nombre ! Le problème n'est pas aussi académique qu'on pourrait le croire. Il explique une partie des remous si évidents dans les sociétés occidentales contemporaines. Il justifie l'attention nouvelle accordée, comme on l'a vu plus haut, aux idéologies « particularisantes », aux nouveaux régionalismes par exemple.

L'ÉVOLUTION DES MYTHES FONDATEURS DES IDÉOLOGIES SPATIALES

On résiste mal à l'impression, cependant, qui veut que les faits de territorialité et que les idéologies spatiales voient leur rôle décroître dans le monde moderne. On objecte, il est sûr, la virulence des nationalismes et leur explosion depuis le XVIII[e] siècle, mais il ne s'agit généralement pas d'idéologies aussi prégnantes, dans la vie de tous les jours, que celles que l'on signale dans les sociétés traditionnelles. Leur efficacité politique est indéniable, mais leur signification existentielle est limitée hors des moments de crise où l'on voit les hommes accepter de se sacrifier pour leur patrie.

Une analyse plus serrée montre que l'idéologie spatiale n'a absolument pas disparu de nos sociétés et qu'elle n'a même jamais été aussi florissante que de nos jours. Comme pour toutes les autres formes d'idéologies, une mutation décisive a cependant eu lieu. L'idéologie ne se donne plus directement dans le mythe ou dans la religion. Elle cherche son fondement dans une démarche scientifique. L'histoire de l'urbanisme, telle que Françoise Choay (1980) a appris à la démêler, est parallèle à celle que nous avons essayé de lire à travers les sciences sociales et leurs mythes fondateurs. Le voilement a lieu de la même manière : dans un cas comme dans l'autre, la démarche n'est pas totalement neutre et objective ; elle est marquée par des formes littéraires surprenantes, par l'insertion de récits fondateurs ou par celle de la fiction utopique. Au fur et à mesure que le temps passe, le voilement se fait plus efficace. Les mythes sont encore clairement lisibles dans les traités d'urbanisme et dans les utopies dont Alberti et Thomas More donnent l'exemple, au début de la Renaissance. Ils se maintiennent durant l'époque classique, mais perdent de leur netteté et s'appauvrissent dans la mesure où ils ne servent plus à justifier, chez plusieurs, que l'aspect esthétique de l'action urbanistique, au lieu de couvrir tout le champ de l'aménagement urbain.

Chez Alberti, le mythe libère l'audace du créateur, dont l'initiative n'a à être bornée par rien. Chez More et chez la plupart des utopistes vrais, il enferme au contraire l'expérience sociale dans une forme dont la clôture est posée comme nécessaire *a priori*, comme s'il importait de se prémunir contre les excès de l'initiative et d'enfermer les rapports sociaux dans les bornes du contrôlable.

À la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e], les genres s'altèrent : des traités comme ceux de Patte, de Ledoux ou de Boullée incorporent une partie des traits de l'utopie, cependant que celle-ci prend chez Owen, chez Fourrier ou chez Cabet des formes moins pures. Ainsi se prépare un genre nouveau, celui de la « théorie urbanistique », si l'on accepte l'expression de Françoise Choay (*ibid.*). Il s'agit de travaux dont la prétention scientifique s'affirme ; les mythes fondateurs n'y manquent cependant pas, bien qu'ils prennent une forme ethnologique et historique qui les masquent en partie. Chez Ildefonso Cerda, par exemple, on trouve narrée l'histoire de l'art de bâtir un peu comme elle figurait déjà dans la démarche d'Alberti.

À l'époque où, dans les sciences sociales, les présupposés du contrat apparaissent trop crus et où les textes fondateurs prennent l'habit de la démonstration scientifique — loi des trois états de Comte, ou genèse de la forme marchande dans le Livre I du *Capital* — les fondements de la démarche urbanistique connaissent une transformation analogue. La « théorie urbanistique » est idéologique dans son principe, mais elle adopte la forme voilée de la science positive.

Françoise Choay (*ibid.*) n'a pas de peine à montrer les présupposés philosophiques des nouvelles démarches. Ce qui donne à l'auteur de « théories urbanistiques » sa force, ce n'est plus de s'appuyer sur un récit dont la logique est évidente, c'est d'évoquer, pour rendre compte de l'évolution de l'art de bâtir, une nature humaine dont l'enquête historique révèle les dimensions et dont il s'agit de satisfaire les besoins.

La charge des idéologies spatiales véhiculées par les « théories urbanistiques » est très variable. Chez beaucoup, le souci est de proposer des solutions aux problèmes de justice sociale comme d'offrir des conditions et un cadre de vie meilleurs. Chez d'autres, le désir est d'aménager un cadre esthétique satisfaisant : Camillo Sitte est sans doute le meilleur représentant de cette tendance. Dans la mesure où il ne cherche pas à régler des questions de répartition et d'équité qui ne lui paraissent pas de son ressort, son entreprise est moins totalitaire que celle de la plupart de ses collègues : Le Corbusier offre l'exemple le plus parfait de démarche englobante et généralisante ; le scientisme qui l'anime donne à ses idées leur large écho, mais explique aussi la pauvreté des thèmes qu'il est capable d'aborder.

La thèse de Françoise Choay (*ibid.*) ne fait qu'ouvrir une voie dont on devine déjà la fécondité, mais qui mérite d'être explorée plus systématiquement. Elle s'est intéressée uniquement aux principes qui ont présidé à l'aménagement de l'espace bâti, à l'urbanisme, au sens large. On devine que l'utopie a de bien autres résonances : à côté de la géographie académique, réduite à peu de chose jusqu'au XIX[e] siècle, les sociétés occidentales ont secrété des systèmes pour penser l'espace, pour justifier les constructions sociales et pour contrôler la manière dont elles s'inscrivent dans le monde réel dont l'histoire n'est pas encore écrite de manière satisfaisante.

Le statut dont jouissent les sciences sociales dans la société contemporaine tient autant au rôle qu'elles assument en justifiant les formes de sociabilité qu'à leur pouvoir d'explication : c'est en explorant la portée idéologique de la géographie d'hier et de celle d'aujourd'hui que l'on rendra peut-être le mieux compte des fortunes si variables de notre discipline.

NOTE

[1] Sur les rapports entre la genèse des idéologies et la configuration des groupes, qui est un des thèmes essentiels de la nouvelle géographie culturelle, on manque encore de synthèse accessible. On trouvera des indications dans mon manuel de géographie humaine (Claval, 1980a) et dans mon ouvrage sur les principes de géographie sociale (Claval, 1973), comme on en trouvera dans l'essai de Gottmann (1973). C'est peut-être cependant Zelinsky (1973) qui a le mieux saisi l'importance du problème.

BIBLIOGRAPHIE

CHOAY, Françoise (1980) *La règle et le modèle*. Paris, Éditions du Seuil, 381 p.

CLAVAL, Paul (1973) *Principes de géographie sociale*. Paris, Marie-Thérèse Génin/Litec, 351 p.

_____ (1977) Le marxisme et l'espace. *L'Espace géographique*, 6 : 145-164.

_____ (1978) *Espace et pouvoir*. Paris, Presses universitaires de France, 257 p.

_____ (1980a) *Éléments de géographie humaine*. Paris, Litec, 408 p.

_____ (1980b) Le Québec et les idéologies territoriales. *Cahiers de géographies du Québec*, 24(61) : 31-46.

_____ (1981) *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris, Presses universitaires de France, 261 p.

DEFFONTAINES, Pierre (1948) *Géographie et religions*. Paris, Gallimard.

ELIADE, Mircea (1965) *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 187 p.

ELKIN, A.P. (1967) *Les aborigènes australiens*. Paris, Gallimard, 451 p.

FABRE, D. et LACROIX, J., *éds* (1975) *Communautés du sud*. Paris, Union générale d'éditions, 2 vol., 635 p.

GOTTMANN, Jean (1973) *The Significance of Territory*. Charlottesville, University Press of Virginia, 169 p.

GRIAULE, Marcel (1947) Mythe de l'organisation du monde chez les Dogon. *Psyché*, 2.

KORINMAN, Michel et RONAI, Maurice (1978) Les idéologies du territoire, *in* Chatelet F. (éd.) *Histoire des idéologies*. Paris, Hachette, vol. 3, p. 229-257.

MAUSS, Marcel (1904) Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. *L'année sociologique*, IX ; repris dans MAUSS, Marcel (1950) *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

MITSCHERLICH, Alexander (1970) *Psychanalyse et urbanisme*. Paris, Gallimard, 197 p.

MUS, Paul (1977) *L'angle de l'Asie*. Paris, Hermann, 269 p.

PLANHOL, Xavier de (1957) *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*. Paris, Presses universitaires de France, 146 p.

_____ (1968) *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, Flammarion, 442 p.

RITCHOT, Gilles (1977) *Rapport d'étude sur le patrimoine immobilier*. Montréal, Centre de recherches et d'innovation urbaines, 278 p.

SOPHER, Davie E. (1967) *Geography of Religions*. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 118 p.

TÖNNIES, Ferdinand (1944) *Communauté et société*. Paris, Presses universitaires de France, 246 p.

TUAN, Yi-Fu (1968) Discrepancies between Environmental Attitude and Behavior : Examples from Europe and from China. *Canadian Geographer*, 12 : 176-191.

WHEATLEY, Paul (1971) *The Pivot of the Four Quarters : a Preliminary Inquiry into the Origins and Characters of the Ancient Chinese City*. Chicago, Aldine, 602 p.

ZELINSKY, Wilbur (1973) *The Cultural Geography of the United States*. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 164 p.