



HAL
open science

”Oedipe sur la route” et la question postcoloniale des cultures

Pierre Halen

► **To cite this version:**

Pierre Halen. ”Oedipe sur la route” et la question postcoloniale des cultures. Les Lettres belges au présent, Sep 1999, Osnabrück, Allemagne. pp.199-219. hal-01579085

HAL Id: hal-01579085

<https://hal.science/hal-01579085>

Submitted on 31 Aug 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pierre HALEN

Université de Metz / Universitaire Instelling Antwerpen

ŒDIPE SUR LA ROUTE ET LA QUESTION POSTCOLONIALE DES CULTURES

Référence de la version définitive de cet article :

Halen (Pierre), « *Œdipe sur la route* [de Henry Bauchau] et la question postcoloniale des cultures », in : Lope (Hans-Joachim), Neuschäfer (Anne), Quaghebeur (Marc), éd., *Les Lettres belges au présent. Actes du Congrès des Romanistes allemands (Université d'Osnabrück, du 27 au 30 septembre 1999)*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern, etc. : Peter Lang, Studien und Dokumente zur Geschichte der Romanischen Literaturen, Bd. 44, 2001, pp.199-219.

La présente réflexion prolonge celle que les organisateurs du colloque de Noci (*Henry Bauchau, un écrivain, une œuvre*) m'avaient permis d'ouvrir en 1991¹. Elle concernait alors la relation que le roman *La Déchirure* (1966) entretient avec l'histoire immédiatement contemporaine, non seulement celle de la Belgique, mais de la planète tout entière. Ceci, en dépit du fait que le propos de ce premier roman semble autobiographique et personnel : il y est apparemment surtout question, pour un fils, de la mort de sa mère et de ses répercussions symboliques. Mais il n'est pas

¹ Cf. « *La Déchirure*, roman de la décolonisation ? Notes sur l'œuvre de Henry Bauchau et son inscription dans l'Histoire », dans *Henry Bauchau, un écrivain, une œuvre*. A cura di Anna SONCINI FRATTA. Bologna, Ed. CLUEB, coll. Belœil / Bussola n°13, 1993, pp. 177-200.

difficile de mettre au jour, explicitement imbriquée dans le tissu autobiographique, l'évocation des soubresauts identitaires qui ont agité les héritiers de la vieille Europe au moment de la « déchirure » par laquelle ils ont dû se séparer de la génération des Empires coloniaux, désormais révolus : la Mère, figuration d'un ordre ancien dont les valeurs rigides sont épuisées, n'est pas seulement la mère du narrateur : elle est aussi une figure des métropoles coloniales et industrielles à un moment-charnière de leur Histoire.

Ce propos n'allait pas de soi, en dépit des nombreux éléments textuels et paratextuels qui viennent explicitement l'appuyer. En dépit aussi de toutes les réflexions que le genre du roman a suscitées par ailleurs, au sujet des relations entre les deux sphères publique et privée qui sont constitutives de la fiction romanesque. C'est que, sur le fond plus général d'une résistance à penser les relations du texte littéraire avec l'Histoire, l'œuvre de Bauchau était alors (et reste) lue surtout à partir de l'idée que, l'auteur s'étant voué par ailleurs à la psychanalyse, son œuvre doit elle-même s'éclairer à partir d'un point de vue individualisant sur le sujet et sur les modalités de son existence dans le langage et l'écriture. Ce point de vue s'explique en partie, du reste, par la genèse de cette œuvre littéraire, dont on sait qu'elle a été favorisée par les circonstances de l'analyse entamée avec Blanche Reverchon-Jouve. Ultérieurement, l'écrivain lui-même cultivera d'ailleurs ce point de vue sur son œuvre, où le nom de Freud figure en bonne place ; et le choix qu'il fera de la figure d'Œdipe comme thème romanesque témoigne lui aussi assez des résonances analytiques de l'ensemble de sa démarche.

Il n'est donc pas question de contester l'importance de ce type d'approche, dont l'ouvrage que M. Watthée-Delmotte a consacré à l'écrivain montre à la fois la

pertinence et la fécondité critique ². Mais plutôt de l'équilibrer, comme M. Watthée en ouvre la perspective dans son introduction, par une réflexion plus large sur « l'insertion d'un destin individuel dans l'histoire contemporaine » et notamment en ce qui concerne « la mutation des valeurs culturelles ». Ceci, non seulement parce que les œuvres le requièrent, comme je l'ai montré pour la *Déchirure* et comme je voudrais le montrer ici pour *Œdipe* ³ ; mais aussi pour continuer à cultiver la méfiance vis-à-vis des questionnements qui, par eux-mêmes, tendent à développer les études littéraires en vase clos, en oubliant que l'écriture est aussi un acte de parole dans un contexte déterminé, comme l'est d'ailleurs aussi la lecture. S'agissant de l'œuvre de Bauchau, cette tentation est d'autant plus grande que la référence analytique paraît suffire à en manifester les enjeux humains, et qu'en outre, les grandes figures mythiques qui y sont invoquées, Antigone, Œdipe, peuvent devenir le prétexte d'un repli sur des problématiques qui comptent parmi les plus classiques du point de vue de la méthode, et des plus limitées quant à l'horizon sociétaire ou historique.

À l'endroit du second roman, *Le Régiment noir* (1972), on a ainsi eu recours à une expression significative : celle d'un « western de l'inconscient ». Le terme de « western » fait allusion au cadre géographique et historique d'un récit dont l'action se déroule aux États-Unis durant la Guerre de Sécession, donc pas si loin, dans le temps et dans l'espace, de la « Conquête de l'Ouest » ; cette proximité est, du reste, exploitée par la fiction elle-même, qui met en scène des Indiens et

² WATTHÉE-DELMOTTE (Myriam), *Henry Bauchau. Œdipe sur la route*. Bruxelles, Labor, coll. Un livre, une œuvre, n°28, 1994, 126 p.

³ *Œdipe sur la route*. Roman. [Arles], Actes Sud, 1990, 301 p. ; les indications paginales entre parenthèses renvoient à cette édition.

travaille les images héritées de la sensibilité indianiste ⁴. La formule d'un « western de l'inconscient » produit cependant un effet de lecture allégorique, qui, de ce roman touffu, ne souligne que la dimension « privée » d'une sorte de rêve fait par l'énonciateur au sujet de la figure du Père. Or, le *Régiment noir*, comme son titre le suggère, fait directement écho *aussi* à la question raciale qui, à l'époque de sa rédaction, avait été violemment en jeu aux États-Unis. Ajoutons, sans entrer dans les détails, que le roman est lourd, en outre, d'un imaginaire – donc d'une spéculation morale et politique – de type tiers-mondiste, qui concerne directement les rapports du Nord et du Sud : aux valeurs anti-racistes et au combat pour l'égalité, qui caractérisaient déjà *La Déchirure*, s'ajoutent dès lors les valeurs du relativisme culturel ainsi qu'une apologie des modes de vie censés être ceux que le Nord, froid et intéressé, devrait apprendre d'un Sud qui saurait davantage (ou qui n'aurait pas oublié, lui) comment vivre heureux, notamment en ce qui concerne le rapport de l'être humain à sa corporéité.

Ces deux exemples, brièvement rappelés, montrent que l'écrivain, déjà âgé au moment où paraît son premier roman (il est né en 1913), n'a cessé de se soucier de l'Histoire mondiale, dont il tente de saisir les enjeux symboliques majeurs à l'époque même où ils s'aiguisent. Non pas ces enjeux en eux-mêmes, vus globalement ou du point de vue des collectivités concernées (issues de l'esclavage ou de la colonisation), mais, plus précisément, les répercussions de ces enjeux à l'intérieur d'une identité européenne que les bouleversements de l'Histoire amènent à se redéfinir. À cet égard, sans doute l'influence de la décolonisation, et plus particulièrement l'influence de son ami Jean Amrouche, fut-elle décisive pour

⁴ Celle-là même qu'on retrouve, et non par hasard, chez Hergé dans les aventures de *Tintin en Amérique*.

Bauchau⁵, au moins autant que celle de Blanche Reverchon et de l'analyse. Il n'empêche que, pour une critique globalement tentée par un certain esthétisme, ces dimensions collectives sont régulièrement occultées ; il est ainsi très significatif que l'œuvre la plus importante, en volume du moins, qu'ait laissée l'écrivain jusqu'à ce jour : son essai consacré à *Mao Zédong* (1982), n'ait pas fait l'objet d'une seule communication, et ait à peine été mentionnée, au cours du colloque de Noci. Or, cette monumentale biographie, à laquelle l'écrivain a consacré de nombreuses années, ne saurait être envisagée comme on le ferait d'une erreur de jeunesse qu'on pourrait traiter par-dessus la jambe : les liens entre cet ouvrage de plus de mille pages et le reste de l'œuvre, y compris avec les réflexions concernant la poétique, sont aussi nombreux qu'étroits.

Sans doute doit-on garder à l'esprit que l'écrivain Bauchau est aussi un homme qui n'a pas pour rien compté parmi les jeunes intellectuels, à la recherche de valeurs et de solutions nouvelles, qui formaient la mouvance de *La Cité chrétienne* avant la Seconde Guerre mondiale. Ni que celle-ci fut ensuite pour lui le contexte de remises en cause successives, et des plus fondamentales, de celles qui touchent l'engagement le plus profond, et le plus sincère sans doute, de l'individu à l'égard de la collectivité. Ici encore, ce qui devrait retenir l'attention, c'est la sensibilité à un enjeu politique majeur, qui requiert la conscience individuelle. Certes, les romans qui seront conçus bien plus tard, à partir des années 1960, ne le seront pas dans la perspective d'un « engagement », encore moins dans celle d'une thèse à démontrer ; mais ils n'en constitueront pas moins, chacun, un espace où déployer

⁵ Cf. BAUCHAU (Henry), *L'Écriture et la circonstance*. Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'U.C.L., coll. Chaire de poétique, n°2, 1988, 82 p. ; p. 28 sq. Voir aussi : *Journal d'Antigone (1989-1997)*. [Arles], Actes Sud, 1999, 524 p. ; p. 111.

une ou plusieurs questions d'ordre collectif, jusqu'à la tentative de réponses possibles, non moins marquées par le contexte historique de la rédaction.

Une interrogation centrale est à cet égard récurrente, qui montre la continuité entre le jeune intellectuel louvaniste et l'auteur d'*Antigone*, via celui du *Régiment noir* et de *Mao Zédong* : elle accuse le matérialisme inhérent à la tradition occidentale, ou plus précisément à la bourgeoisie qui est un des aspects du Père contre lequel, d'après Bauchau, il faut lutter comme Mao l'a fait. « Mon œuvre à sa façon est, je l'espère, une lutte menée contre l'esprit bourgeois et la société sans espoir et sans racines qu'il engendre »⁶. Dans cette citation, on aura reconnu les deux dimensions déjà dégagées : d'une part (« sans espoir »), celle des inégalités matérielles, à l'intérieur de laquelle se confondent, dans la *Déchirure*, l'homme noir des colonies et l'homme noir de la mine⁷ ; d'autre part (« sans racines »), celle d'une insuffisance culturelle et morale, telle que les relations du protagoniste blanc avec les Indiens et avec les anciens esclaves noirs la mettent en scène dans *Le Régiment noir*⁸. D'où les nombreuses évocations, dans les discours d'escorte tenus par l'écrivain, d'une « vie spirituelle », voire d'une « âme », notions qui ne sont pas sans affinités, chez Bauchau, avec celle de « désir » et qui ont une nette coloration anti-capitaliste : si le « désir » est au cœur de la démarche écrivante,

⁶ *Journal d'Antigone, op. cit.*, pp. 127-127.

⁷ *La Déchirure* fait allusion aux grèves et aux émeutes de l'« hiver 60 », qui secouèrent la Belgique, et spécialement la Wallonie au moment où cette région prenait conscience du déclin irréversible de ses industries lourdes, mines et sidérurgie.

⁸ En réalité, cette insuffisance n'est que partielle : l'Occident semble appréhendé comme une « culture » bifide, avec d'un côté le matérialisme industriel, froid, puritain et dominateur, et de l'autre côté la couche, non contestée, d'une croisade idéaliste menée pour délivrer le Sud de l'esclavage. Ce qui est donc guigné, c'est une synthèse à l'intérieur de laquelle viendrait s'ajouter l'apport des cultures « autres », de manière à contrebalancer le poids du premier élément, ou pour restaurer ce que le premier élément aurait effacé dans la mémoire identitaire.

c'est aussi qu'il met en jeu, dans la vie sociale, une autre dimension que celle de l'intérêt matériel ⁹.

Lorsqu'il évoque ces questions, l'écrivain passe parfois très vite de la problématique d'une « libération » sociétaria à celle d'un « changement intérieur », qui en serait l'étape prioritaire et fondamentale ¹⁰. Comment la libération personnelle, dont l'écriture est à la fois l'indice et l'instrument, conduirait ensuite à la libération collective, cela reste en partie un mystère que l'auteur appréhende par le biais d'une analogie : puisque la première est possible, la seconde viendra *comme* elle, sous la forme d'une

intuition venue des profondeurs [...] d'un autre désir apparu soudain et qui [a] fixé des objectifs inattendus. Ce que je viens de produire à mon niveau minuscule peut se produire, il n'est pas fou de l'espérer, au niveau de notre univers ¹¹.

Le fait est, en attendant ce jour, qu'il faut en passer par ce qu'on pourrait à bon droit appeler une *conversion* personnelle, mutation qui comporte un travail de renoncement, et même de conflit avec soi ; de cette conversion, on trouve une représentation dans le récit biographique, avec la coupure qu'aurait constituée la première analyse : à lire divers commentaires, on a l'impression qu'après elle, la vraie histoire commence, celle d'une vérité individuelle ; celle-ci s'élaborerait dès lors dans un oubli de la Cité qui serait proportionnel à la découverte de l'écriture. *Œdipe sur la route* serait ainsi, par excellence, le récit d'une remise en question de soi, d'un renoncement à l'imaginaire de puissance et de responsabilité politique qui était, avant cela, celui du roi de Thèbes ; ce renoncement s'effectuerait non seulement par rapport à la puissance matérielle, puisqu'Œdipe est désormais un

⁹ *Journal d'Antigone, op. cit.*, pp. 114-115.

¹⁰ *Journal d'Antigone, op. cit.*, pp. 110-111.

¹¹ *Journal d'Antigone, op. cit.*, p. 115.

exclu et un mendiant, mais aussi par rapport à une forme de maîtrise cognitive et intellectuelle, puisqu'il est aveugle : d'une part, la voie de la pauvreté, d'autre part, les voies de l'inconscient, qui peuvent aussi être celles des savoirs « populaires » et de l'ésotérisme, lesquels sont supposés, comme l'inconscient, relever des « profondeurs » et échapper aux calculs intéressés de la raison dominatrice.

Et certes, la question de la libération personnelle est bien l'une des dimensions essentielles de ce roman ; celui-ci se termine, d'ailleurs, par l'élaboration d'une autre royauté, disons-la symbolique, qui n'est en tout cas pas de ce monde où Antigone reste seule (ayant, du reste, elle aussi renoncé à l'exercice du pouvoir, comme nous le verrons). Mais pour autant, les problématiques qui s'y retrouvent ne sont pas seulement d'ordre individuel ou privé. C'est ce que je voudrais montrer ici, en me consacrant surtout à la question des « cultures », envisagées dans leur différence et leur complémentarité, en somme en fonction de l'idéologie du « dialogue interculturel » dont nous avons vu qu'elle était déjà mise en œuvre dans le *Régiment noir*.

Mises en scènes de l'altérité

La relation entre les « cultures » – entendues comme caractéristiques de groupes supposés « différents », amenés à négocier entre eux des rapports plus ou moins heureux –, apparaît de façon quasiment allégorique dans le chapitre consacré à Alcyon (pp. 57-88). Le jeune berger joue de la flûte, et tel est le signe distinctif de son clan ; quant à Clios, qui racontera l'épisode, il danse sur la colline en face de celle d'Alcyon, et tel est le signe de sa propre communauté. *Clan, communauté* : la logique est ici, simplifiée à l'extrême, celle de l'ethnie. Chacun sur son promontoire, les deux jeunes gens, sensibles à la beauté, ne peuvent éviter

de chercher et d'obtenir un « bonheur immense » dans leur complémentarité : « En nous corrigeant, nous progressions chacun dans l'art et dans la connaissance de l'autre. De jour en jour, je jouais mieux de la flûte, je comprenais plus profondément la musique tout en entendant que je ne serais jamais un musicien inspiré » (p. 63). Hélas pour eux, la loi des Pères non seulement les empêche de se rejoindre, mais elle va réveiller, jusqu'à la destruction mutuelle, la guerre entre les deux collectivités.

L'argument fictionnel de cet épisode est, on le voit, assez simple. Si, en le lisant, nous avons le sentiment de la beauté, peut-être est-ce aussi dû au fait que nous y retrouvons une structure doxique qui nous paraît évidente. D'abord, l'idée que les collectivités seraient des entités séparées les unes des autres, et qu'elles seraient identifiables par une pratique culturelle spécifique, aussitôt présentée sous la forme d'une « nature » : jamais Clios ne pourra, par un acquis, rivaliser avec le talent inné d'Alcyon, et vice-versa. Ainsi, chacun peut enrichir l'autre de sa différence, sans risque d'une concurrence : seule la funeste folie de l'oncle s'oppose à cette idylle typiquement multiculturelle, où les groupes, juxtaposés et fondamentalement étrangers l'un à l'autre, sont invités à la tolérance mutuelle et à des échanges heureux, mais qui seront toujours limités par une « nature » différente. Si, pour un Senghor, la raison est réputée hellène et l'émotion, nègre, ce n'est pas qu'on s'interroge vraiment sur l'irrationalité du Noir ou la froideur du Blanc, c'est simplement parce qu'en posant les choses ainsi, il y aura toujours, en principe, une place pour chacun au fameux « rendez-vous du donner et du recevoir ». Cette manière de concevoir les collectivités et leur « dialogue » est

aujourd'hui répandue au point d'être devenue, entre autres, le slogan officiel de l'Agence de la Francophonie ¹².

En réalité, il s'agit là d'un héritage historique du relativisme culturel, que les doutes provoqués, entre autres horreurs, par la boucherie de 14-18, ensuite la décolonisation et le « sanglot de l'homme blanc » ont transformé en un dogme à la fois cognitif et moral ; ce dernier a été suffisamment déconstruit et contesté depuis une dizaine d'années ¹³, mais il a structuré le point de vue dominant de toute une époque ; qu'on le retrouve sous une forme aussi épurée chez Bauchau montre en tout cas la réceptivité de l'écrivain aux nouveaux modèles issus de la décolonisation. Cette mise en œuvre stylisée de la rencontre idéale entre Sud et Nord, Noirs et Blancs, nègre et hellène comme dirait Senghor, se retrouve plus tard dans une autre scène, où l'on assiste à la danse conjointe d'Antigone et de Calliope ¹⁴. La jeune esclave africaine a été libérée de sa servitude par le chef du village, à la demande de Diotime qui avait décelé ses dons de guérisseuse ;

¹² Le rôle idéologique, au sens marxiste, du « dialogue interculturel » ne fait que croître, ces dernières années, dans le discours de l'Agence de la Francophonie, qui a d'ailleurs choisi ce thème pour le sommet de Beyrouth (2001). Dans l'éditorial du n°16 (mai-juin 2000, p. 1) du *Journal de la Francophonie*, le secrétaire général écrit ainsi que « L'ensemble de nos programmes traduit cette réalité multiculturelle de nos sociétés, constituant une dynamique qui ne cède jamais à la confrontation, mais privilégie, au contraire, le dialogue et l'enrichissement mutuel » (je souligne). Les aspects culturels de cette politique ne sont dès lors pas mis en avant par hasard ; voir à ce sujet l'indispensable déconstruction de *L'Imposture culturelle*, par Hélé Béji (Paris, Stock, 1997).

¹³ Voir e.a., pour l'opinion d'un émigrant aux prises avec le multiculturalisme canadien : BISSOONDATH (Neil), *Selling Illusions*. Penguin Books Canada, 1994 ; trad. fr. : *Le Marché aux illusions. La méprise du multiculturalisme*. Montréal, Éd. Boréal / Liber, 1995, 242 p. ; Voir aussi, outre l'ouvrage de Béji (*op. cit.*), BAYART (Jean-François), *L'Illusion identitaire*. Paris, Fayard, 1996, 306 p. ; LAPLANTINE (François), *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*. [Paris], Le Pommier-Fayard, 1999, 152 p.

¹⁴ Cette conjonction du noir et du blanc est annoncée autrement par un passage du long poème d'Œdipe : « Elle si claire et de regard immense [il s'agit de Jocaste] et la Sphinx avec sa beauté d'Africaine et son corps demeuré sauvage. L'une qui posait la question, l'autre qui semblait la réponse » (p. 167).

Calliope venait de guérir Œdipe de la peste, en le remettant au monde, dans un rite d'accouchement, après l'avoir réchauffé de son corps. Ensuite, cette relation maternante se poursuit :

[...] surtout [Œdipe] aime les moments où il est seul avec Calliope. Les moments où elle le berce, où elle l'embrasse brusquement sans raison et se met à chanter des chansons de petite fille qu'elle a apprises au village, ou parfois, dans une langue d'Afrique, quelques bribes de celles que lui chantait sa mère. Il l'entend aller et venir dans la pièce, attentive au moindre appel de sa part et, quand elle le croit endormi, sautant, dansant sur la pointe des pieds, ou jouant et riant toute seule (p. 190).

La mère-enfant, comme n'avaient su le faire ni Mérope ni Jocaste, a ainsi rendu le sujet à un « sourire enfantin », qui semble directement lié à l'éveil de la créativité poétique et musicale d'Œdipe. Ce n'est pas pour rien que Calliope est une jeune esclave noire : elle représente ainsi, pour ceux qui la libèrent de sa servitude en se libérant eux-mêmes, à la fois l'« espoir » et les « racines » ; elle constitue dès lors une figure alternative d'un bonheur que ne saurait apporter la froide raison occidentale, laquelle a oublié le don gratuit et le jeu du corps ¹⁵.

Le chapitre se conclut donc par une scène de danse, qui rappelle les duos et la symétrie de Clios et d'Alcyon. Œdipe invite en effet Antigone à se dévêtir et à apprendre à Calliope la « danse des jeunes Thébaines, celle qu'elles dansent nues au printemps ». Sur des « notes gaies et voluptueuses », c'est une

danse de fleurs à peine ouvertes qui s'appêtent à s'épanouir. Les deux filles, la blanche et la noire, prennent place dans cette danse qui a traversé les siècles [...]

¹⁵ On devine aussi, dans cette sémiologie de l'enfance, quelque chose de l'*Unschuld* und *Vergessen* nietschéens, tels qu'ils figurent notamment dans le célèbre prologue de *Zarathoustra* : en opposition à la fois aux valeurs de la puissance et du devoir. Sur le thème de l'enfance comme valeur alternative d'innocence, voir aussi SCHULTZ (Joachim), *Wild, irre & rein. Wörterbuch zum Primitivismus des Literarischen Avantgarden in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940*. Gießen, Anabas Verlag, 1995, 247 p.

Comme Antigone est belle, toute blanche et dorée, pense-t-elle [Calliope], comme elle est mystérieuse et savante et riante. / Comme elle est sombre, pense Antigone, délicieusement sombre avec ce bref intérieur rose que l'on devine, comme elle a saisi le rythme de cette danse et possède le génie du mouvement. / Elles mêlent leurs gestes, leur parfum, leur jeunesse, dans une harmonie, une gaieté qui semblaient ne jamais devoir finir (p. 192).

Elle doit cependant finir, Œdipe le sait à présent, qui met un terme à la mélodie et se détourne de sa propre « passion » pour le corps de Calliope, laquelle est du même coup délivrée de cette stase d'enfance où elle se trouvait avec lui. Il faut que le Réel, et la route, se poursuivent. Mais on aura reconnu au passage l'identification suggérée de Calliope, non seulement avec une culture ancestrale, mais aussi avec un génie propre à celle-ci, le génie du mouvement, qui lui a permis d'apprendre très vite une danse étrangère : comme Alcyon a le génie clanique de la musique, elle a le rythme dans le sang. À remarquer toutefois que la valorisation a priori de l'Autre est ici limitée : c'est Antigone qui apprend quelque chose de Thèbes à Calliope, et non l'inverse ; mais d'autre part, le contenu de cet enseignement relève des « racines » culturelles et de la tradition lointaine, supposées pacifiques, non pas de la société « bourgeoise » de Thèbes, celle qui a développé dans la ville le culte du pouvoir dominateur. Dans cette scène, on a retrouvé aussi l'opposition du noir et du blanc, opposition binaire qu'on peut qualifier de « moderne » par différence avec les glissements et mélanges multiples qui sont le lot du « post-moderne » selon M. Gyurczyk¹⁶. Enfin, si le langage dualiste ressortit à une époque particulière, l'écrivain lui impose un double travail qui lui est propre : celui, rhétorique, de la stylisation et celui, moral, d'une

¹⁶ GYURCSIK (Margareta), « Dialogue interculturel et postmodernités francophones », dans Kirsch (F. Peter), éd., *Y a-t-il un dialogue culturel dans les pays francophones ?* - Vienne-Pécs, AEFECO, 1995, 2 vol., 431 p. (= *Cahiers francophones d'Europe Centre-Orientale*, n°5-6) ; vol. 1, pp. 35-44.

imagination consensuelle, unissant les différences en un bref moment de grâce égalitaire qui donne à penser (de même que, nous l'avons vu, la réalisation inespérée, pour l'auteur, d'un projet d'écriture comme celui d'*Antigone*) au sujet des fins de l'Histoire ¹⁷.

En attendant que celles-ci adviennent, le contexte reste celui de rapports de force dont rendent compte les conflits inhérents à la relation de domination. Thèbes, devant les murailles de laquelle on revient, est certes, pour Antigone, la « cité du cœur » en même temps qu'une « cité de pierre ». Mais de l'avoir quittée tout ce temps, Antigone a pris conscience de « la terrible guerre des forts, de ceux qui sont armés et pourvus pour la vie contre ceux qui sont pauvres, désarmés, dénués de tout ». Il faudra donc un jour poser un geste qui affronte l'« âme tyrannique » de la ville (pp. 198-199). Ce sera pour plus tard.

Le rapport de domination, et en même temps la question du conflit entre des cultures différentes, apparaîtront surtout dans un épisode majeur du roman, où il est question du peuple des Hautes Collines et de la guerre que lui font les Achéens. L'épisode est annoncé, longtemps auparavant, par un songe prémonitoire qui visite Antigone. Ce rêve envisage d'une façon encore plus mythique les rapports intercollectifs, puisqu'on n'a plus affaire à deux « communautés » ethniquement distinctes et situées sur le même plan, mais à l'idée qu'il y a quelque part, dans un

¹⁷ Transfiguration qui ne saurait davantage être vécue ; l'ascension elle-même d'Œdipe à la fin du roman se fera sur un sentier pierreux, entre ronces et coquelicots, et non sans que soit annoncée la suite de l'Histoire. De cette finitude, l'écriture laïque et solitaire, par rapport à la performance du chanteur que les dieux visitent, est la métaphore : Œdipe « a peut-être besoin des limites de l'écriture pour se situer dans la maison du temps, et séparer ce qui est à la mesure ou à la démesure humaine de ce qui est au-delà » (pp. 207-208) ; l'épisode de « La vague » a le même sens, qui suit le moment où Œdipe avait été tiré par Antigone de sa fascination pour la mer (p. 98).

autre monde, des « Autres », et que ceux-ci seraient précisément porteurs des valeurs non matérialistes tant recherchées :

[...] leurs esprits se rapprochent, s'unissent afin d'exister plus et mieux. L'*amour* joue un grand rôle dans leur vie, il s'étend au dehors car tout ce qui va vers la *beauté*, vers le *sacré* dans la vie des hommes vient d'eux. Fondus dans la matière, ils n'ont plus besoin de leurs yeux, ils en ont perdu l'usage et on pourrait penser qu'ils sont aveugles. Un regard *intérieur* pénétrant les éclaire intimement avec plus de justesse et de fermeté. Ils semblent avoir *dépassé le cap de la mort* [...] (p. 128, je souligne).

C'est un « peuple » qui a été décimé et chassé sous la surface par les autres : il est donc « dans la profondeur », où il s'est « fondu dans la matière ». L'écrivain situe ces refoulés plus bas, et semble signifier avec insistance que leur communauté serait aux antipodes de quelque ciel idéal ; ils donc donc à voir aussi avec ce qui est réputé être bas et qui est à tort inférieurisé ; par là, par leur acceptation délibérée d'un salut qui passe par les profondeurs matérielles, ils ont aussi à voir avec la corporéité comme valeur. Mais on ne chasse pas si vite la tentation de l'idéalisme : « s'ils ont leurs épreuves comme les peuples de la surface, c'est à un niveau plus élevé »¹⁸. Dès lors, ces alternatifs qui connaissent l'amour et ne craignent pas la mort ont aussi gardé, pour ceux-là mêmes qui les pourchassent, le sens de la beauté et du sacré : on retrouve, à l'arrière-plan de cette représentation onirique, un dualisme qui n'est pas sans faire songer à la pensée exotisante du primitivisme. Aux uns, la froide raison dominatrice et matérialiste, aux autres, un humanisme équilibré, ayant le sens à la fois du corps, de l'amour et de ce qui est « élevé » ; et des seconds, les premiers ont beaucoup à apprendre, tout comme le protagoniste du *Régiment noir* lorsqu'il arrive dans le Sud.

¹⁸ Selon le même mouvement paradoxal, lorsqu'Œdipe « chante l'histoire de sa vie [...], sa voix *s'élève, s'approfondit, descend* dans les profondeurs du terrible et de l'ignoré pour atteindre avec quelques images de *lumière* aux abords de la sérénité » (p. 214, je souligne).

En recourant à une telle imagerie, l'écrivain donne en réalité un témoignage significatif de la confluence, caractéristique de la mouvance tiers-mondiste, entre plusieurs discours : une revendication de justice, dénonçant l'inéquitable situation de celui qui est inférieur ; un appel culturaliste, non seulement au « respect des différences », mais encore à un « dialogue » dont chacun fera son bien ; une valorisation a priori, mais par l'argument de la culture et du sentiment, des « peuples » dominés ; une hyperbolisation des vertus de l'altérité, qui relaie la vieille tradition des Baudelaire et des Gauguin ; enfin, chez Bauchau¹⁹ et comme dans *La Déchirure*, la projection sur tout cela d'une sorte de filet d'images inspirées par l'analyse, l'Autre étant censé vivre à l'aise, lui qui est familier de la matière et de l'en-bas, avec son corps. C'est que le Bas est au Haut ce que le Sud est au Nord, ce que le Peuple est à la Bourgeoisie, ce que l'inconscient est au Sur-Moi, ce que les savoirs traditionnels sont aux savoirs « scholastiques »²⁰, etc.

ACHÉENS GO HOME

La violence politique du contexte se fait davantage sentir au fil du roman. Œdipe est un proscrit autour duquel l'étau du pouvoir thébain se resserre. C'est dans ce climat qu'au début du chapitre 10, Narsès lui « conseille de faire un détour vers l'ouest pour aller au pays des Hautes Collines. Il est habité par un petit peuple resté indépendant de toutes les dominations et de tous les cultes qui règnent en Grèce [...] Les abords sont sauvages, presque déserts et d'un accès difficile »

¹⁹ Si le recours à une métaphorisation généralisée de ces diverses strates entre elles est caractéristique de la poétique de Bauchau, il est aussi la marque d'une époque, celle de l'anti-psychiatrie et des pédagogies non-directives, où des synthèses se cherchaient entre psychanalyse et ethnologie.

²⁰ Voir « Le savoir de l'autre : une alternative ? », communication au colloque de Jussieu (Paris VII / Université Laval) : *L'unité et la diversité des sciences sociales*, 15 et 16 janvier 1998, à paraître dans *Annales*.

(pp. 208-209). Cet isolement est en quelque sorte un cordon sanitaire : l'écrivain souligne la farouche indépendance, à la fois politique et culturelle (religieuse, ici), de cette communauté. Ceci procède, bien entendu, du point de vue narratif, d'un canevas topologique qui a déjà beaucoup servi dans le roman d'aventure²¹, et, du point de vue des valeurs politiques, du principe général, qui s'est trouvé au fondement de la Charte de San Francisco et qui s'est révélé ensuite d'une application si problématique, concernant le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Ici encore, l'écrivain nuance pourtant son propos et ne tombe pas dans le travers ambigu de cette survalorisation de l'autarcie ou de l'authenticité qu'on trouve quelquefois dans l'imagination littéraire inspirée par le culturalisme : il tient à préciser aussitôt que ce peuple n'est pas fermé sur lui-même, mais qu'au contraire, il « est en commerce suivi avec Athènes » (*id.*) ; par là, ce peuple échappe à la raison « ethnique » et à une présentation exotisante, qui le placerait hors de l'Histoire.

Mais il n'empêche qu'à cette « communauté » quelque peu rustique — où l'on propose « des plats simples, mais bien préparés »²² — sont prêtées une série de valeurs alternatives, qu'on doit apprécier en fonction des questions qui agitent les sociétés occidentales des années 1970 et 80 ; le sage Œdipe le sait, qui dit à Constance : « Il me semble que nous avons quelque chose à apprendre l'un de l'autre » (p. 215). Deux valeurs apparaissent immédiatement, à commencer par

²¹ On le retrouve aussi, que les esthètes me pardonnent, dans *Astérix*. Et non par hasard, puisqu'il est difficile de séparer cette bande dessinée des discussions qui naitront plus tard en France à propos de l'« exception culturelle ». L'essentiel est de voir que le thème de la clôture culturelle, dans le récit d'aventure, est toujours en lien avec la production d'un discours sur l'identité nationale (ou civilisationnelle) : la production de l'Autre sert celle du Même.

²² Voir aussi : « Tout un univers de pensée, de la saveur et de la simplicité du pain, s'est alors révélé à moi [...] » (p. 246). Sur le motif de la simplicité dans la phraséologie primitiviste, voir SCHULTZ (J.), *op. cit.*

l'égalité entre hommes et femmes : les « chefs des bergers [...] sont six femmes et six hommes [...] car, sur les Hautes Collines, les fonctions doivent être également réparties entre eux », selon la logique des quotas²³ ; ensuite vient le rire, comme affirmation vraiment souveraine de soi. C'est une figure décalée de Calliope — elle n'est pas noire, mais elle s'appelle cependant Mélanée ; elle n'est qu'une bergère parmi d'autres et « console Œdipe avec de petits gestes comme le faisait Calliope » —, qui initie l'ex-roi de Thèbes à cette capacité de prendre distance avec l'idée de puissance singulière que comporte encore, pour lui, l'évocation de ses malheurs et de sa déchéance. S'il y a dans ce rire collectif, outre un accent nietzschéen, une déconstruction du récit héroïsant qu'Œdipe est encore tenté de tenir à propos de lui-même, il s'agit aussi d'un signe qui renvoie à un certain discours sur le tiers-monde : ces gens-là savent vivre, faire la fête, s'amuser, etc.²⁴, au contraire de l'Europe puritaine, vieillie et engoncée dans un vain quant-à-soi.

Mais ceci n'est qu'un hors-d'œuvre : la véritable exploitation symbolique du peuple des Hautes Collines est développée dans les deux chapitres suivants, au cours desquels Constance, retiré avec Œdipe, lui en raconte l'histoire.

Celle-ci est dominée par des figures féminines : jusqu'à l'époque de la narration (Constance est alors le régent des survivants), ce sont des femmes qui règnent, quitte, en cas de guerre, à s'ajointre provisoirement un roi, dans le rôle du chef des opérations strictement militaires. Cette gouvernance des femmes va donc plus loin que le principe de parité entre sexes ; elle s'accompagne, dans le cas de la

²³ Sur les effets secondaires de cette logique, dont la portée « démocratique » a fait l'objet de nombreux débats en France à propos de la parité dans la représentation politique, et sur son inspiration culturaliste, voir BISSOONDATH (N.), *op.cit.* ; et MAALOUF (Amin), *Les Identités meurtrières*. Paris, Grasset, 1998, 212 p.

²⁴ Voir la caricature qu'en donnait, au tournant des années 80, l'humoriste québécois Sol : FAVREAU (Marc), « Le Fier monde », dans « *Rien d'étonnant avec Sol !* ». Illustrations de Marie-Claude Favreau. Ottawa, A. Stankée, 1978, pp. 109 sq.

« Jeune Reine » tout au moins, de la mise en exergue d'une altérité dans l'ordre cognitif, et dès lors aussi dans la stratégie à suivre : il s'agit de gouverner au nom de l'intuition ou du paradoxe, au nom de savoirs inspirés par le rêve ou même par la folie. Succédant aux différentes reines « tuées ou brûlées au cours de l'invasion » du territoire par les Achéens, la « Veuve », d'abord, ne se singularise pourtant pas par sa « différence » : elle rassemble, négocie, fait montre d'une « politique patiente », mais elle est tuée par trahison²⁵. A-t-elle eu conscience qu'il fallait changer de méthode, et opter pour une solution de type paradoxal²⁶ ? Toujours est-il qu'elle a désigné pour lui succéder, en fonction d'une très mystérieuse intuition, une « jeune veuve » dont l'esprit est apparemment dérangé suite aux malheurs qu'elle a vécus. De ce moment jusqu'à la fin de la guerre contre les Achéens, le salut du peuple des Hautes Collines va dépendre de sa capacité à se confier, les yeux fermés dirait-on, aux indications de cette femme égarée, mais à laquelle son égarement même donne une clairvoyance décisive. De même que son savoir vient des « profondeurs », sa stratégie va emprunter des voies obscures et souterraines ; elle va aussi reposer sur deux symboles d'intériorité : l'œuf avec son jaune, d'abord, l'île de la mer intérieure que constitue le lac souterrain, ensuite.

L'intériorité caractérise d'une autre manière encore cette première phase des relations entre les ennemis. Il s'agit en effet pour le « peuple » agressé de rappeler à lui tous ceux qui, par la naissance, lui appartiennent : c'est précisément le cas d'Adraste et de Constance, qui avaient été, tout jeunes, réduits en esclavage par les Achéens et à qui leur « vraie » identité est révélée. Parallèlement, on s'inquiète

²⁵ Cet épisode (p. 221) rappelle l'assassinat de Msiri par le capitaine Bodson au Katanga en 1891, sauf que les choses sont vues ici, si l'on peut dire, du point de vue des colonisés.

²⁶ Cet adjectif, utilisé ici en référence aux théories systémiques, veut suggérer aussi l'organisation biblique du pouvoir lorsqu'Israël est en crise ; le cas du roi David est

beaucoup de « conserver », non seulement une indépendance, mais aussi des « traditions » et « le juste emploi de [sa] langue », dont les Achéens se sont emparés et qu'ils déforment :

Le péril était grand car les Achéens nous entouraient des images de leurs dieux, du récit de leurs conquêtes et nous attaquaient jusque dans l'intimité de nos façons de vivre et de penser. Ils ne nous menaçaient pas moins par le terrible usage qu'après avoir abandonné leurs dialectes ils faisaient de notre langue (p. 220).

Ce « terrible usage » est expliqué quelques lignes plus bas :

Malheureusement les Achéens ont toujours salué le combat comme le père de toutes choses. C'est cet esprit de domination et son impérieuse logique qu'ils ont introduit dans notre langue maternelle. Ce n'est pas seulement par les armes, c'est par cet amour redoutable qu'ils nous menacent et nous contaminent encore aujourd'hui (*id.*).

Il est difficile de ne pas songer, en lisant ce double extrait, à ce que pouvait représenter la colonisation pour l'ami de Jean Amrouche. Certes, on dira qu'aucune puissance coloniale européenne n'a songé à faire sienne la langue des colonisés²⁷, mais à la langue on peut substituer d'autres éléments : l'art nègre, par exemple, a bien fait l'objet d'un « amour redoutable » par les sociétés occidentales.

Cela dit, on observera que l'indépendance politique reste, en somme, bien plus importante que l'indépendance culturelle : c'est l'introduction dans leur langue d'une *valeur* politique détestée, non d'un élément culturel d'ordre esthétique, religieux ou alimentaire, qui déclenche la résistance contre les Achéens. Par ailleurs, Constance admet qu'« il y avait quelque chose de noble dans cet amour de nos vainqueurs pour le dernier et insaisissable trésor des vaincus » (*id.*). De sorte

exemplaire, mais celui de Jésus ne l'est pas moins. Le choix inversé du *moins raisonnable* est suivi, comme souvent chez Bauchau, d'un renversement de la valeur.

²⁷ Encore que la fascination pour la linguistique africaine et en tout cas la pratique des langues congolaises par l'administration coloniale ait caractérisé le régime belge en Afrique centrale.

que le changement culturel par lequel, en quelque sorte, les vainqueurs se civilisent au contact des vaincus n'est pas davantage condamné que l'inéluctable nécessité, pour le peuple des Hautes Collines, de recourir à de nouvelles techniques militaires, empruntées au plus fort, pour se défendre contre lui. Les uns comme les autres sont modifiés dans leur identité par le contact. L'écrivain, via Constance, se garde donc de verser simplement dans une phraséologie de l'espèce *Blut und Boden* ; on verra plus bas qu'il prend, en fin de compte, de la distance aussi par rapport à l'illusion d'une possible « pureté ethnique ». Dès le départ est ainsi annoncé ce que sera la seconde phase de cette lutte, lorsque Constance sera devenu régent, et, plus tard, lorsqu'il prendra le conseil d'Antigone.

Mais il n'en reste pas moins que le cadre initial à l'intérieur duquel le conflit est présenté suppose une certaine conception de la nation, en termes de communauté ou, comme dit plutôt le texte, en termes de « peuple ». Les habitants des Hautes Collines s'identifient comme différents des autres et homogènes entre eux, comme en témoigne stylistiquement la première personne du pluriel, si abondamment employée par Constance dans sa narration. Il reste donc une indépendance à défendre, un « nous » à sauvegarder même dans le sang : en rend compte, moins un rêve de pureté qu'un refus à l'égard des valeurs que représentent les Achéens. Les premiers d'entre eux, ceux qui ont la technique du bronze, ont un « esprit de domination » qui les rend « barbares et sans pitié », ce qui fait aussi que leurs femmes « ne pouvaient que se soumettre à leurs mâles ou s'en moquer cruellement entre elles » (*id.*). Quant aux « nouveaux Achéens », qui maîtrisent la technique du fer, ils sont pires encore, ayant, « comme leurs dieux, une soif insatiable d'or, d'argent et de richesses » (p. 221)²⁸. On retrouve ici la symbolique

²⁸ M. Watthée (*op. cit.*, p. 12) voit dans ce profil des Achéens un rapprochement possible avec le nazisme ; cette perspective n'est pas à exclure, mais le lien est plus évident, parce qu'il

du métal qui se trouvait déjà dans *Le Régiment noir*, où elle désignait par métonymie la bourgeoisie occidentale, moulée dans les creusets de l'industrie lourde : « les métaux portent en eux une exigence passionnée, des appétits et des imaginations impérieuses qui s'emparent de l'esprit des hommes » (p. 219). Les Achéens sont donc bien autre chose qu'un peuple qui envahit, conquiert et colonise la Grèce, avant d'en apprendre la langue et d'y trouver l'instrument d'une amélioration civilisationnelle (« une finesse et une grâce qu'ils n'avaient jamais connues ») : ils sont déjà l'incarnation du matérialisme « sans espoir » et « sans racines » dont Hélé Béji (*op. cit.*) a décrit la barbarie intrinsèque dans son analyse de la globalisation contemporaine.

La réflexion sur l'identité culturelle se précise après que la Jeune Reine s'est sacrifiée avec le roi, entraînant dans la mort les armées achéennes. Ce n'est plus désormais une femme qui est reine, c'est un homme qui est simple régent, pour préparer on ne sait encore quel type d'avenir ; il ne s'appelle pas Constance pour rien, et la question se formule, à tête reposée, de la continuité historique du peuple des Collines. Ce peuple est, à ce moment, réparti en quatre groupes : celui des héros morts pour sa survie, celui des rescapés de la guerre dirigés par Constance, et les deux groupes qui ont émigré, à l'initiative de la Jeune Reine déjà, vers Lacédémone et Athènes où ils constituent une diaspora. Constance, éprouvé par le deuil et le désarroi, a le sentiment de son insuffisance et veut remettre sa démission ; Antiopia, la vieille servante de la Veuve, qui a aussi joué un rôle-clé dans l'entourage de la Jeune Reine, l'en empêche et prolonge ainsi le pouvoir des femmes. Mais contrairement à ce qu'on pourrait attendre, elle renforce encore le sentiment que Constance peut avoir de son indignité, en lui disant que la Reine

s'agit ici clairement des richesses plutôt que de la seule volonté de puissance politique, avec les forces impérialistes de la société dite libérale.

défunte, tout en l'aimant beaucoup, lui reprochait de « parler achéen » et de « faire entrer les idées achéennes dans [leur] peuple » (p. 246).

Le dialogue qui suit immédiatement oppose la vision de la Reine, relayée par Antiopia, à celle de Constance. La première procède du « génie de la langue » des Hautes Collines : elle repose sur l'intuition, la réceptivité à ce qui « survient », l'accueil réservé à la parole et à la présence comme à l'absence en soi de la Déesse, le refus de la logique du tiers exclu comme de l'idée d'obligation (*il faut*). La seconde est au contraire imprégnée de l'esprit « de combat » dont font montre les Achéens : elle accepte l'idée d'obligation, oppose ceux qui croient et ne croient pas, planifie et calcule, parle d'efficacité ; elle n'attend pas ce qui « survient » mais pense pouvoir le faire advenir par ses moyens propres. Cette opposition radicale sera certes atténuée : grâce à son épouse Callia, choisie pour son appartenance à la communauté, Constance sera toujours davantage initié à l'identité culturelle de la collectivité dont il a reçu la charge. Il n'empêche que le choix de Constance par la Jeune Reine apparaît bien comme une acceptation par celle-ci de l'inéluctable mélange entre cette collectivité et les Achéens : « En vérité disait-elle, malgré nos différences et nos combats, nous ne formons plus qu'un seul peuple » (p. 248).

Une observation assez fine, à cet égard, met anecdotiquement en scène la « haine » que Constance ressent à l'égard des Achéens. C'est effectivement lui qui est le plus proche des envahisseurs, alors que la Jeune Reine, que tout devrait pousser à la haine, son histoire personnelle autant que ses fonctions, n'entend pas céder, quant à elle, à la détestation de l'ennemi. Comme quoi la voix de la sagesse, qui passe par celle des femmes, rejette l'imaginaire d'un dualisme intrinsèque, quoi qu'il en soit de la violence à laquelle il a fallu faire face. Au contraire, c'est peut-être parce qu'il est un homme et non une femme, mais c'est sûrement parce qu'il

« parle achéen » lui-même, que Constance pense entremes d'opposition duelle et, à la fois, de haine pour le groupe dont il est si proche.

S'il accepte finalement sa charge de régent et même la leçon de non-haine pour les Achéens, Constance continue pourtant d'envisager son rôle politique dans l'optique d'une résistance à l'acculturation et d'une persistance du Même : « Il m'arrive aussi quelquefois de penser que celle qui doit venir, c'est la submersion, c'est l'engloutissement de notre peuple dans la vaste mer des Achéens. Je ne refuse pas cette pensée, mais mon devoir de régent est de tout faire pour qu'elle ne se réalise pas » (p. 248). S'il parvenait à l'éviter complètement, on en reviendrait alors à la situation d'autrefois, et son peuple serait uni communautairement par une « inspiratrice » qui le garderait séparé des Achéens. Constance croit reconnaître en Antigone ce messie féminin, mais celle-ci et son père lui tiennent un tout autre langage.

Antigone, de son côté, doit continuer à accompagner Œdipe, non pas tellement en raison d'un devoir moral, ni même d'un destin tragique à accomplir, mais, on peut le supposer, parce qu'elle a déjà renoncé au type de pouvoir politique sur lequel ce projet repose, au profit de cette sorte d'anti-pouvoir qu'elle mettra en œuvre contre la loi de Créon et qui s'éclairerait sans doute à la lumière des théories de René Girard sur la fonction dénonciatrice du prophète. Quant au texte de ce roman-ci, il suggère une autre raison : l'argument que Constance et les siens voudraient décisif est en effet de permettre aux deux proscrits de « retrouver un peuple » ; or, en répondant finalement qu'Œdipe ne peut abandonner la route et en obligeant Constance à admettre que lui-même ne croit pas qu'il puisse l'abandonner, Antigone ne discute même pas des éventuels bienfaits qui résulteraient de l'appartenance à une collectivité : elle est déjà ailleurs, moins dans

un autre lieu que dans un autre temps, où la logique différentielle des « peuples » n'a plus la même signification.

Quant à Œdipe, sa position est plus explicite. Constance s'était justifié d'attendre une nouvelle reine par le fait que « le danger existe. La pauvreté et la famine nous entourent ». Les lignes suivantes nous apprennent que les rescapés des Hautes Collines détiennent des « surplus » qui leur sont apportés par les réserves de la mer souterraine. On peut supposer que Constance redoute, pour cette raison, une nouvelle agression militaire, ou alors une telle augmentation des menées économiques des Achéens à leur égard qu'elle finirait, à terme, par dissoudre l'identité propre de son peuple. Œdipe, tout au contraire, ouvre l'horizon : « Pourquoi ne partagez-vous pas avec les plus pauvres de vos voisins [...] ? ». Horizon géographique, sans doute, mais aussi ethnique : il ne parle pas d'Achéens, mais de « voisins » et de « pauvres ». À quoi Constance, lucidement, répond qu'il manque de foi en l'homme et en lui-même, et que, par ailleurs, les anciens adversaires ont trop peur l'un de l'autre pour entamer ce genre de relations. Il sait pourtant que l'ancienne division est révolue, car l'héroïne qu'il appelle de ses vœux n'aura pas la charge de restaurer le clivage identitaire, mais plutôt de « susciter parmi [eux] des actes qui, en purifiant [leurs] cœurs et ceux des Achéens, [les] libèreraient de [leurs] peurs réciproques » (p. 249). Les peurs : jusqu'à un certain point au moins, les identités collectives, et certainement les identités durcies au moment d'un conflit avec les « autres », relèvent de l'imaginaire.

On voit que cette seconde phase thématise les réflexions qui s'esquissaient dès avant la mort de la Veuve à propos de l'identité. Si, au cours du conflit, le peuple des Hautes Collines a eu maintes occasions de recourir à ses ressources culturelles propres, il a bien dû aussi emprunter à l'adversaire une logique et des moyens qui n'étaient pas les siens. Cette logique du métissage est fondamentalement différente

du dualisme stylisé qui caractérisait le couple Alcyon/Clios (et, dans une moindre mesure, le couple Calliope/Antigone), où l'on supposait, pour chaque groupe identitaire, une essence irréductible, impossible à acquérir par le contact et l'apprentissage, fussent-ils amoureux. Dans l'épisode d'Alcyon, on sépare aussi très nettement le clivage culturel, envisagé positivement comme une condition de possibilité pour la rencontre, et la folie guerrière de l'oncle, comme si cette folie ne procédait pas en partie, elle aussi, de la tradition communautaire. Dans l'épisode des Hautes Collines, cette séparation est beaucoup moins évidente : d'une part, la culture des Achéens est guerrière et dominatrice ; il n'est donc pas possible d'opposer culture populaire pacifique et, en face, un facteur social ou individuel d'oppression, qui contrarierait cette culture. On voit d'autre part que, du clivage culturel au clivage politique et à la guerre, il n'y a qu'un pas. Enfin, on en vient à reconnaître que l'apprentissage mutuel et la fusion des peuples sont possibles, et même nécessaires.

Antigone, ethnographe contrariée

Le chapitre suivant va apporter une sorte de corollaire narratif à la position ainsi développée. Les choses se présentent comme dans la société contemporaine : elles sont en débat, et procèdent au même moment de démarches diversement inspirées. Ainsi, on voit Œdipe et Antigone, paisiblement « assis à l'ombre de la cabane », occupés à mettre par écrit les « anciens chants des Hautes Collines » (p. 255). Collecteurs de traditions orales menacées de disparition, ils ethnographient paisiblement un peuple « différent », à la fois « simple », nous l'avons vu déjà, et très ancien ; autant dire « primitif », dans le sens le plus noble du mot : c'est, leur disait Constance, le peuple qui était « là avant vous, avant que vos pythies, vos sibylles ne fassent monstrueusement proliférer la parole et les

oracles » (p. 219). Les hôtes de ce peuple croient devoir d'abord lui rendre hommage en « sauvant » sa culture ancestrale de l'oubli ; de même, Constance avait appris de Callia « l'esprit de [leur] langue et son rôle parmi [eux] » (p. 247) : l'idée d'une spécificité identitaire et d'une authenticité à préserver est ici dominante.

Mais précisément, Antigone, Œdipe et Constance sont à des degrés divers des étrangers. Le peuple qui fait l'objet de leur attention culturelle s'exprime dans un tout autre sens : une délégation vient demander à Antigone de leur apprendre le « mur de fer à la thébaine ». Je ne peux m'empêcher de penser à une scène relatée dans un de ses romans par l'écrivain colonial Grégoire Pessaret : sur un sentier de la forêt équatoriale, une petite caravane dirigée par des ethnologues occidentaux se dirige vers un village reculé avec le projet d'en connaître, et d'en « sauver » sans doute, la culture authentique ; le sentier est étroit, et une discussion s'engage au moment où l'on croise, venant en sens inverse, les rescapés de ce même village, qui ont été incendiés par leurs voisins et qui nourrissent, eux, le projet d'aller s'établir en ville pour bénéficier de ce qu'ils ressentent comme les bienfaits de la vie moderne. Dialogue de sourds, évidemment. Antigone, elle, n'est pas sourde, et elle accepte ce que les intéressés lui en disent, à savoir qu'il est plus important, pour « le bonheur dans les vallées profondes », de connaître le mur de fer des Thébains plutôt que de sauver les anciens chants en les faisant mettre par écrit. Pour le bonheur ou plutôt, pour « la survie », précise-t-on. Mais il ne s'agit pas simplement d'un moyen : la « folie du fer » se communique en même temps que la technique thébaine et, comme dans l'ensemble de cette séquence, le point de vue adopté par l'écrivain se montre tout sauf naïf au sujet des emprunts culturels.

Le chapitre se termine, et avec lui tout l'épisode des Hautes Collines, par d'un chant où Œdipe prête sa voix à la Jeune Reine, celle-ci rendant hommage au jeune

roi Adraste, englouti avec elle. Ce chant semble faire écho aux deux points de vue sur l'identité, le clos et l'ouvert pourrait-on dire. L'un paraît fondé sur l'affirmation spécifiante : « *Les Achéens croient à la mort, et peuvent être engloutis par elle, mais nous les enfants de la Terre céleste / Rien ne pourra nous séparer [...]* », ce qui souligne la différence entre les deux cultures. L'autre renvoie le clivage à son statut imaginaire : les Achéens ne sont en effet que « *ces hommes avides, qui s'imaginent qu'ils sont nos ennemis* » (pp. 259-260). L'assignation à l'imaginaire ne porte pourtant pas ici sur le clivage en soi : il porte plus précisément sur son interprétation en termes d'hostilité. Comme si, en fin de compte et malgré les acquis de toute l'expérience des Hautes Collines, malgré la conviction exprimée par la Jeune Reine que les uns et les autres forment déjà *réellement* un seul peuple, l'expression lyrique du souvenir devait cultiver le récit identitaire, le même que celui qu'Œdipe vient par ailleurs de raconter en sculptant le mémorial de la Jeune Reine. Il est vrai que l'une et l'autre expression artistique concernent le passé, non le présent où Antigone a enseigné le mur de fer, et qu'ayant été conçues par un étranger de passage, elles n'ont rien à voir avec quelque « vrai » fétiche ou quelque « vrai » chant indigènes.

En somme, le roman *Œdipe sur la route* se fait l'écho, entre autres dimensions certes, d'une discussion contemporaine, issue à la fois du colonialisme et de l'anti-colonialisme. Ce débat concerne la valeur à attribuer aux cultures, appréhendées dans leurs différences mutuelles, et le sens à donner à la situation d'échange et

d'imbrication où les sociétés se sont trouvées à la suite d'un double fait historique : celui de la conquête violente et de la domination des uns par les autres (auquel s'ajoutent les situations d'exil et de diaspora) ; celui de l'expansion galopante, depuis la Révolution industrielle, des modèles sociétaux et culturels occidentaux.

Dans *L'Imposture culturelle* (*op. cit.*), Hélé Béji a montré comment ces deux réalités distinctes (la seconde n'avait pas besoin de la première pour se réaliser, nous le voyons mieux aujourd'hui) avaient pu se confondre : dans le combat égalitariste contre la domination, l'argument culturaliste a été utilisé avec force, présentant de plus en plus le colonisé non seulement comme celui à qui l'on refusait une distribution équitable des biens tirés de la « mise en valeur », mais surtout comme celui dont la culture avait été niée ou méprisée par l'impérialisme européen. Ceci, comme Béji ne le dit pas, en dépit de certaines réalités coloniales, de type indigéniste, que Bauchau exprime en partie avec la notion de « redoutable amour ». Ceci, surtout, en dépit des conséquences que Béji expose par contre en long et en large, à savoir que la « fierté culturelle » a été jetée en « pâture consolatoire » aux colonisés pour qu'ils se satisfassent d'une telle valorisation, quand bien même ils n'auraient rien obtenu de sensible, au contraire, dans leur lutte pour l'égalité matérielle. Enfin, selon Béji, la décolonisation a aussi été l'occasion pour l'Occident de cultiver ce que Bruckner appelait le « sanglot de l'homme blanc » et, par là, de renoncer, non seulement à ce qu'il avait ressenti autrefois comme son devoir historique, à savoir la diffusion planétaire des valeurs héritées des Lumières, mais jusqu'à ces valeurs elles-mêmes, pour ce qui le concerne. Livré à l'ère du soupçon, l'Occident se retrouve donc finalement, lui aussi, pris dans « l'imposture culturelle », ayant renoncé à sa propre civilisation au profit d'amusettes culturelles « autres » : stages de djembé, massages thaïlandais,

cuisine berbère ou séances de contes africains, qui lui donnent à peu de frais, au prix d'un agréable moment de loisir, l'illusion d'être anti-raciste et démocrate.

Quel type de réponse apporte le roman de Henry Bauchau à ces diverses problématiques ? Il suffit de songer à d'autres grands romans de langue française pour mesurer la distance qui le sépare de ce qu'on pourrait appeler rapidement la vision doxique dominante²⁹. De songer, par exemple, au succès rencontré en son temps par le fameux *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967) de Michel Tournier, roman qui a cristallisé les mythes attendus alors par des sociétés européennes en quête d'une nouvelle identité, tolérante et en même temps productrice de valeurs hédonistes, forcément païennes, dont l'« Autre », dans son altérité libérée et libérante, aurait la clé. Ou, autre exemple assez connu, au roman *Désert* (1980), de J.-M.-G. Le Clézio, qui ne cesse de produire, lui aussi, bien au-delà du simple « respect », une survalorisation de la « différence » : l'homme blanc, dominateur mais en réalité culturellement pauvre, peut et doit tourner le dos à son propre héritage culturel, – occulté, oublié ou soupçonné de masquer idéologiquement des valeurs impérialistes –, et en apprendre indéfiniment de l'Autre. Il s'agit là, bien entendu, d'un précepte idéalisé, littérairement exploité, car il n'y a pas de société contemporaine qui fasse l'erreur de répudier, pour ce qui est de la vie matérielle et concrète, les acquis de sa technologie ou de son organisation.

Or telle est, précisément, la leçon « réaliste » qu'on peut tirer de la mise en œuvre, par *Œdipe sur la route*, de la question des cultures et de l'altérité : le peuple des Hautes Collines a choisi de survivre en adoptant le « mur de fer ». Nous

²⁹ Dominante, du moins, dans le domaine littéraire (ou, plus généralement, artistique), car économistes et politiques tiennent, et non seulement dans les pratiques décisionnelles, un tout autre langage.

sommes donc, sur cette question, très loin des simplifications littéraires de ce que Jean-Marc Moura appelle l'*ethnologisme* : un manichéisme valorisant l'Autre a priori³⁰. Le roman de Bauchau, à cet égard, donne le sentiment que les deux ouvrages de Tournier et de Le Clézio sont à la fois extrêmement monologiques et, déjà, datés d'une autre époque. Il n'empêche que la phraséologie de l'altérité a tenté l'écrivain à la recherche d'une figuration possible pour la paix (Alcyon) et le bonheur (Calliope). Et que celle de l'identité culturelle à conserver (les Hautes Collines) a fait l'objet d'un développement pour le moins attentif et nuancé.

L'écrivain, enfin, mène bien son récit vers Athènes, non vers une enclave indigène préservée ni même vers un peuple auquel appartenir, encore moins vers une île bienheureuse où l'on pourrait se bercer d'un rêve de plénitude. Il n'y a pas non plus, pour Œdipe, de salut définitif par l'écriture ou, plus généralement, par l'art : il abandonne ses outils de sculpteur, qui lui étaient encore un pouvoir. Enfin « les bases identitaires sont ébranlées »³¹ : il n'est plus qu'un citoyen d'Athènes, il est enfin un citoyen d'Athènes.

³⁰ Voir MOURA (Jean-Marc), *L'Image du tiers-monde dans le roman français contemporain*. Paris, Puf, 1992, 317 p. ; notamment les sections intitulées « Bonheur primitif ».

³¹ WATTHÉE (M.), *op. cit.*, p. 77.