

Université de Montréal

**De l'imaginaire colonial à l'univers « postcolonial ».
Orientalisme, occidentalisme et hybridité dans le roman
vietnamien francophone**

**par
Ching Selao**

**Département des Littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en Littératures de langue française**

Mars 2007

© Ching Selao 2007



PQ
35
U54
2007
V.019

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Cette thèse intitulée :

**De l'imaginaire colonial à l'univers « postcolonial ».
Orientalisme, occidentalisme et hybridité dans le roman
vietnamien francophone**

présentée par :

Ching Selao

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

.....**Rachel Bouvet**.....
membre du jury

.....**Christiane Ndiaye**.....
directrice de recherche

.....**Josias Semujanga**.....
président-rapporteur

.....**Jack A. Yeager**.....
examineur externe

RÉSUMÉ

La littérature vietnamienne de langue française demeure généralement peu connue, bien que ses premiers textes datent du début du XX^e siècle. Parmi tous les genres littéraires, la production romanesque est la plus importante, c'est pourquoi la présente thèse est exclusivement réservée au roman. En dépit d'un intérêt grandissant pour ce corpus depuis les années 1990, force est de constater le manque de rigueur de certains travaux qui ne font que résumer et/ ou présenter les œuvres en question, sans offrir d'analyses substantielles. Le premier chapitre de cette thèse examine de près quelques ouvrages, articles, thèses de doctorat et anthologies, afin de relever les problèmes et les contradictions des lectures dont le but est pourtant de mettre en valeur la place du corpus vietnamien au sein des littératures francophones.

Tous les chapitres suivants offrent, respectivement, une synthèse théorique de l'orientalisme, de l'occidentalisme et des discours hybrides ou « de l'entre-deux », utile à l'analyse discursive de quelques romans vietnamiens francophones. Le deuxième chapitre étudie l'orientalisme, c'est-à-dire le discours de création de l'Orient(al), qui traverse les textes de Nguyen Manh Tuong et *Bà-Dam* d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh-Tri. Ces romans véhiculent un discours orientaliste qui réduit l'Extrême-Orient à un continent peuplés d'habitants morts-vivants plongés dans un sommeil millénaire que seul l'Occident peut ressusciter. En répétant les oppositions clichées (culture/ nature, rationalité/ irrationalité, autorité/ asservissement, modernité/ tradition), ces romans reproduisent une vision orientaliste qui essentialise les différences culturelles et confirme la « supériorité » de l'Occident.

Si l'orientalisme justifie à plusieurs égards le discours colonial, l'occidentalisme accompagne le plus souvent le discours nationaliste. Quoiqu'il soit l'opposé de l'orientalisme, l'occidentalisme fonctionne de la même manière dans la mesure où il ne fait que renverser les mêmes binarismes : ce qui faisait la force de l'Occident (la Raison, la Science, le Progrès) se trouve désormais dénigré. Cette appropriation discursive de l'Occident(al) est donc aussi réductrice et déshumanisante que la construction de l'Orient(al), puisqu'elle ne fait que récupérer des schémas manichéens dans le but de valoriser une culture, une identité, un pays, un peuple, au détriment d'un(e) autre. Plus ambigus que les romans retenus au second chapitre, ceux du troisième chapitre n'en proposent pas moins une représentation occidentaliste de l'Europe. Alors que dans *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen, le personnage prénommé Minh dénonce « l'intoxication » de la culture occidentale, le narrateur de *Bach-Yên* de Tran Van Tung déplore le matérialisme superficiel et la soif de puissance et de sang qui, selon lui, caractérisent l'Europe.

Pour sortir de ces représentations stéréotypées et univoques, plusieurs critiques et romanciers ont proposé des écrits privilégiant l'interaction discursive et culturelle. Le dernier chapitre insiste dès lors sur l'ambivalence des discours hybrides, *entre* orientalisme et occidentalisme, au-delà de l'imaginaire colonial et de l'accusation cinglante de l'Autre, par le biais d'une analyse de *Frères de sang* de Pham Van Ky et des *Trois Parques* de Linda Lê.

Mots clés : Littérature vietnamienne francophone • Orientalisme • Occidentalisme • Hybridité • Roman • XX^e siècle • Analyse des discours • Études postcoloniales.

ABSTRACT

Although its first texts appeared in the beginning of the 20th Century, Vietnamese literature in French remains generally little-known. Since the most important literary genre of this production is the novel, this thesis is exclusively dedicated to it. Despite the interest sparked by this literature in the nineties, we must underscore the lack of rigour of some works that only summarize and/ or present this corpus, without any substantial analysis. The first chapter of this thesis takes a close look at these works – articles, doctoral theses and anthologies –, who were meant to highlight the place of the Vietnamese corpus among Francophone literatures, in order to point out their problems and contradictions.

All the following chapters provide a theoretical presentation, of orientalism, occidentalism and hybrid or “in-between” discourses respectively, useful for a discursive analysis of some Vietnamese novels in French. The second chapter examines orientalism, that is the discourse that creates the Orient(al), which is particularly present in Nguyen Manh Tuong’s texts and in *Bà-Dâm* by Albert de Teneuille and Truong Dinh-Tri. These novels serve as a vehicle for an orientalist discourse that reduces the Far East into a continent inhabited by people more dead than alive, who have fallen into a deep millennium sleep that can only be revived by the West. In repeating oppositions that are cliché (culture/ nature, rationality/ irrationality, authority/ enslavement, modernity/ tradition), these novels reproduce an orientalist vision that essentializes cultural differences and confirms the West’s “superiority”.

If colonial discourse is, in many respects, justified by orientalism, nationalist discourse is often justified by occidentalism. Although it is the opposite of orientalism, occidentalism operates in the same manner insofar as it reverses the same binarisms; what was considered to be the strength of the West (Reason, Science, Progress) is now degraded. Therefore, this discursive appropriation of the Occident(al) is as reducing and dehumanizing as the construction of the Orient(al). Indeed, the goal of such a discourse is to use dichotomies in order to valorize one culture, one identity, one country, one people, at the expense of another. More ambiguous than the novels of the second chapter, the ones studied in the third chapter nonetheless offer an occidentalist representation of Europe. While Cung Giu Nguyen's *Le domaine maudit* introduces a character named Minh who exposes the "poisoning" of Western culture, Tran Van Tung's narrator in *Bach-Yên* denounces the superficial materialism and the thirst for power and blood that, in his view, defines Europe.

Many scholars and novelists have proposed writings that go beyond stereotyped and univocal representations, by giving greater importance to discursive and cultural interaction. The last chapter thus insists on the ambivalence of hybrid discourses that go beyond the colonial imaginary and the scathing accusation of the Other. Pham Van Ky's *Frères de sang* and Linda Lê's *Les trois Parques* are representative of these discourses, *between* orientalism and occidentalism.

Keywords: Vietnamese Literature in French • Orientalism • Occidentalism • Hybridity • Novel • 20th Century • Discourses Analysis • Postcolonial Studies.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de recherche, Christiane Ndiaye, pour sa lecture attentive de cette thèse, ainsi que des textes à l'étude, et pour ses commentaires judicieux. Mes sincères remerciements vont également à Martine Delvaux, professeure au département d'Études littéraires de l'UQAM, pour ses encouragements et son soutien intellectuel depuis le début de mes études universitaires.

Mes recherches ont été rendues possibles grâce à l'appui financier du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH) et du Fonds Québécois de Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC). Je désire aussi remercier la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal et ses donateurs pour l'octroi de bourses d'excellence, de même que le département de Littératures de langue française pour ses bourses de rédaction.

Enfin, un merci particulier à mes sœurs, N. et P., et à Y., *for everything*.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	iii
Abstract	v
Remerciements	vii
Table des matières	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
La francophonie littéraire vietnamienne	
1.1 Le corpus vietnamien au sein des littératures <i>en français</i>	29
1.2 Les enjeux de la réception critique.....	43
1.3 Le discours féministe : approche privilégiée ou colonisation discursive ?.....	64
CHAPITRE II	
L'Extrême-Orientalisme	
2.1 <i>L'Orientalisme</i> de Said.....	74
2.2 L'Extrême-Orient créé par l'Occident.....	87
2.3 Culture vs Nature : <i>Sourires et larmes d'une jeunesse</i> de Nguyen Manh Tuong.....	94
2.4 Le chaos oriental : <i>Pierres de France. Construction de l'Orient</i> de Nguyen Manh Tuong.....	115
2.5 L'Indochine romanesque : <i>Bà-Dâm</i> d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh Tri.....	129
CHAPITRE III	
Le discours occidentaliste	
3.1 L'Occident créé par l'Orient.....	160
3.2 L'occidentalisme vietnamien.....	180
3.3 De la révolte à la révolution : occidentalisme et nationalisme dans <i>Le domaine maudit</i> de Cung Giu Nguyen.....	193

3.4 Le désordre occidental : <i>Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle</i> de Tran Van Tung.....	214
--	-----

CHAPITRE IV

Désorienter les discours

4.1 <i>Entre</i> orientalisme et occidentalisme : ambivalence des discours.....	236
4.2 Chocs créateurs : discours de/ sur l'hybride.....	247
4.3 En dé/ route vers l'Orient : <i>Frères de sang</i> de Pham Van Ky.....	262
4.4 Le père/ Vietnam désorienté : <i>Les trois Parques</i> de Linda Lê.....	282

CONCLUSION.....	306
------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE.....	319
---------------------------	------------

INTRODUCTION

How does one *represent* other cultures? What is *another* culture? Is the notion of a distinct culture (or race, or religion, or civilization) a useful one, or does it always get involved either in self-congratulation (when one discusses one's own) or hostility and aggression (when one discusses the "other")?

Edward Said, *Orientalism*

Craignant de tomber dans une forme d'exotisme qu'il avait lui-même dénoncé dans *Mythologies*, Roland Barthes ouvre *L'empire des signes* en précisant que « [l]'Orient et l'Occident ne peuvent donc être pris ici comme des "réalités", que l'on essaierait d'approcher et d'opposer historiquement, philosophiquement, culturellement, politiquement¹. » De même, il ne s'agira pas dans cette thèse de considérer ces deux entités comme des « réalités », mais bien comme des discours, pour ne pas dire des « fictions », comme des (dé)formations d'une réalité le plus souvent insaisissable. Bien qu'il sera difficile, voire impossible de ne pas les opposer, puisque les romans étudiés reproduisent ces oppositions, l'analyse des différents discours sur l'Orient et sur l'Occident n'a pas pour but de perpétuer l'exotisme dont la justification est « de nier toute situation de l'Histoire » en répétant cet Ordre qui pousse à percevoir l'étranger, en l'occurrence l'Orient(al), soit comme un « guignol », soit comme un « pur reflet de l'Occident² ». Si pour Barthes, l'Orient est synonyme du Japon, l'Orient auquel renvoie cette thèse est le Vietnam, cette partie

¹ Roland Barthes, *L'empire des signes*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2005 [éd. or. 1970], p. 11.

² Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1957, p. 154.

extrême-orientale qui, à la différence de ce pays de « l'empire des signes », n'a pas échappé à la colonisation européenne. Colonisé par la France dès 1860, le Vietnam a connu, à partir de cette date, bouleversements, déchirements et guerres, autant de souffrances qui n'ont pas d'emblée disparu au lendemain des indépendances.

À l'instar d'autres pays colonisés par la France, ce dernier a vu naître une littérature écrite dans la langue du conquérant mais produite par des indigènes, publiée au Vietnam et en France, et dont les premiers textes ont paru au début des années 1910³. Si cette littérature d'un territoire délimité n'a pas l'ampleur des littératures francophones du Maghreb, de la Caraïbe ou de l'Afrique, elle n'en demeure pas moins intéressante à plusieurs égards. De nombreux éléments caractérisant celles-là se retrouvent d'ailleurs dans celle-ci, notamment la reprise du discours colonial dans les premiers textes qualifiés d'« imitation » et la révolte contre le pouvoir colonial des romans subséquents⁴. Étant donné l'importance du genre romanesque dans la littérature vietnamienne francophone, en comparaison à la production poétique et théâtrale, cette thèse est exclusivement consacrée au roman. C'est à l'analyse des différents discours qui traversent ce corpus, et non à la sémiotique des images, bien que Barthes serve ici d'ouverture, que cette présente étude s'attardera, après un premier chapitre sur la réception critique. Tandis que les deuxième et troisième chapitres examinent, respectivement, l'orientalisme, c'est-à-

³ C'est par la poésie et le conte que se manifeste d'abord cette production en français, avec la publication d'un recueil de poésie intitulé *Mes heures perdues* de Nguyễn Văn Xiêm (Saigon, Imprimerie de l'Union, 1913), et des *Contes et légendes du pays d'Annam* de Lê Văn Phât (Saigon, Schneider, 1913). Les romans suivent de près puisque, dès le début des années 1920, sont publiés les *Souvenirs d'un étudiant* de Nguyễn Văn Nho (Hanoi, Publications Revue Indochinoise, 1920) et *Le roman de Mademoiselle Lys. Journal d'une jeune fille cochinchinoise moderne* de Nguyễn Phan Long (Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1921).

⁴ À ce sujet, voir, entre autres, le récent ouvrage de Jean-Louis Joubert : *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire*, Paris, Philippe Rey, 2006.

dire le discours de création de l'Orient(al), et l'occidentalisme, à savoir la construction discursive de l'Occident(al) – tous deux fonctionnant selon une logique stéréotypale –, le dernier chapitre insiste sur les discours se situant *entre* orientalisme et occidentalisme, au-delà de l'imaginaire colonial et au-delà, également, de l'accusation et de la dénonciation cinglantes qui accompagnent les processus de décolonisation. Si ces formations discursives sont étroitement liées à un contexte de colonisation (orientalisme), de décolonisation (occidentalisme) et de « postcolonisation » (discours de « l'entre-deux »), il serait en revanche faux de penser que leur « évolution » est forcément chronologique, puisque les discours « voyagent », pour emprunter l'image à Edward Saïd⁵, et non seulement traversent les frontières mais font de constants va-et-vient entre hier et aujourd'hui, entre adhésion et contestation.

Un peu comme Albert Memmi qui, dans son *Portrait du colonisé*, prédisait que « *la littérature colonisée de langue européenne semble condamnée à mourir jeune*⁶ », Jack Yeager s'interrogeait, dans *The Vietnamese Novel in French*, sur le futur de la littérature vietnamienne francophone :

Perhaps because the colonial period officially ended in 1954, literary production in French has declined. Indeed, except for Pham Van Ky, Ly Thu Ho, Cung Giu Nguyen, Tran Van Tung, and Nguyen Huu Chau, the now mature second generation of Vietnamese Francophone writers, it is difficult to say whether any creative prose writing directly in French is being done at all today. The future of the Vietnamese francophone novel, therefore, remains to be seen⁷.

⁵ Edward Saïd, « Traveling Theory Reconsidered », dans Edward Saïd, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 436-452.

⁶ Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 [éd. or. 1957], p. 130 ; les italiques sont de l'auteur.

⁷ Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French: A Literary Response to Colonialism*, Londres/Hanovre, University Press of New England, 1987, p. 161. [Peut-être parce que la période coloniale a officiellement pris fin en 1954, la production littéraire en français a décliné. En effet, à l'exception de Pham Van Ky, Ly Thu Ho, Cung Giu Nguyen, Tran Van Tung, et Nguyen Huu Chau, la seconde

Précisant que les Vietnamiens vivant à Paris seront, tôt ou tard, absorbés par la culture dominante, Yeager indiquait que les gens portant des noms vietnamiens continueront d'écrire en français mais n'apporteront plus le même héritage culturel dans leurs textes⁸. Ce pionnier de la recherche vietnamienne francophone reviendra lui-même sur son affirmation, afin de souligner la continuité de cette littérature qui, après le « silence » des années 1960 jusqu'aux années 1980, a pris un nouvel élan avec la parution de romans de Ly Thu Ho, Bach Mai, Nguyen Huu Khoa, Kim Lefèvre et Linda Lê⁹. Lefèvre et Lê écrivent toujours et la publication récente des livres d'Anna Moï et de Kim Doan semble donner raison à Yeager, quant à ce nouveau souffle « féminin ».

Si la production dite vietnamienne s'est poursuivie, les auteurs sont désormais plus hésitants à accepter l'épithète « francophone ». Linda Lê est reconnue pour ses résistances face à toute étiquette, en particulier face à celle-ci, et Anna Moï avoue, dans un court texte pourtant publié dans le cadre du Festival francophone en France 2006, qu'« [ê]tre écrivaine [lui] suffirait ; mais [qu'elle est] aussi écrivaine

génération désormais mûre d'écrivains vietnamiens francophones, il est difficile de dire s'il se produit aujourd'hui d'autres œuvres de fiction directement écrites en français. Par conséquent, le futur du roman vietnamien francophone reste à voir.] C'est moi qui traduis.

⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁹ Yeager note que ce nouveau souffle est porté par des voix féminines puisqu'à l'exception de Nguyen Huu Khoa, auteur de trois romans (*La montagne endormie*, Paris, La Différence, 1987; *Le temple de la félicité éternelle*, Paris, La Différence, 1991; *La métamorphose de la tortue*, Paris, La Différence, 1995) et d'un essai (*Petite histoire de Tchan*, Paris, Seuil, coll. « Sagesses », 1998), les autres sont toutes des femmes (Jack Yeager, « Blurring the Lines in Vietnamese Fiction in French : Kim Lefèvre's *Métisse blanche* », dans Mary Jean Green et al. (dir.), *Postcolonial Subjects. Francophone Women Writers*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 210 ; voir aussi son article « La politique "intimiste" : la production romanesque des écrivaines vietnamiennes d'expression française », *Présence francophone*, 1993, no 43, p. 131-147). Mentionnons que Ly Thu Ho, première femme vietnamienne à avoir écrit et publié à Paris, avait néanmoins fait paraître, dans les années 60, *Printemps inachevé* et *Au milieu du carrefour* (Ly Thu Ho, *Printemps inachevé*, Paris, Peyronnet, 1962; *Au milieu du carrefour*, Paris, Peyronnet, 1969), mais le dernier volet de cette trilogie consacrée aux guerres ayant mené à l'indépendance du Vietnam, *Le mirage de la paix*, ne paraît qu'en 1986 (Ly Thu Ho, *Le mirage de la paix*, Paris, Promédart, 1986). Pour la liste complète des titres des autres auteurs, voir la bibliographie.

francophone », la conjonction étant ici des plus révélatrices¹⁰. Or, à la différence de Lê qui a longtemps laissé planer le spectre d'un Pays innommé hantant les exilés de ses romans, expression de son refus d'écrire explicitement sur le Vietnam afin d'éviter tout type de catégorisation, tous les textes de Moï, sauf son dernier roman *Violon*, ont pour cadre le Vietnam et contiennent des références culturelles et historiques, en particulier *Riz noir* et *Rapaces*, qui ne sont pas sans rappeler la production des générations précédentes¹¹. Il n'est par conséquent pas étonnant qu'elle soit en quelque sorte devenue « l'écrivaine vietnamienne francophone ». L'écriture classique de Moï et son refus du « babélisme¹² » la rapprochent également davantage des premiers écrivains que de Lê, une des rares « francographes » originaires du Vietnam à bousculer les normes langagières du français, à « fabriquer la langue », selon le titre du bel ouvrage de Lise Gauvin¹³. Malgré les résistances qu'elle confie

¹⁰ Anna Moï, *Espéranto, désespéranto. La francophonie sans les Français*, Paris, Gallimard, 2006, p. 53. Le paragraphe d'Anna Moï mérite d'être cité en entier : « Être écrivaine me suffirait; mais je suis aussi écrivaine francophone. Comme Marcel Proust et Boualem Sansal. La francophonie est un concept exclusif dans le monde. Voyez : l'anglophonie n'existe pas. Les Anglo-Saxons se gardent de brandir la promesse d'une adhésion à une communauté linguistique et culturelle. Nul ne propose aux écrivains d'embrasser l'anglophonie » (*Idem.*). L'agacement de l'auteure d'être qualifiée d'« écrivaine francophone », dès lors qu'elle déclare qu'« il est politiquement correct de parler aujourd'hui de littérature francophone; elle a remplacé la littérature française » (*Ibid.*, p. 54), semble lui faire oublier que si l'anglophonie n'existe pas, le Commonwealth existe bel et bien et soulève les mêmes questions que la Francophonie. Salman Rushdie, que Moï mentionne au passage, compte parmi ceux à qui on a justement proposé d'« embrasser » le « *Commonwealth literature* », ce que l'intéressé dénonce comme un « ghetto », une communauté linguistique et culturelle qui exclut d'emblée la littérature anglaise, « the great sacred thing itself », comme si l'Angleterre ne faisait pas partie du Commonwealth (Salman Rushdie, « "Commonwealth Literature" Does Not Exist », dans Salman Rushdie, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, New York, Penguin Books, 1991, p. 62). Le titre de Rushdie relève ici plus d'un désir que d'une réalité, puisqu'au terme de son texte, il précise : « "Commonwealth literature" should not exist » (*Ibid.*, p. 70).

¹¹ Anna Moï réside, selon la quatrième de couverture de ses livres, une partie de l'année au Vietnam et l'autre partie en France. Elle est l'auteure de deux recueils de nouvelles (*L'écho des rizières*, La Tour d'Aigues, De l'Aube, 2001 ; *Parfum de pagode*, La Tour d'Aigues, De l'Aube, 2003), de trois romans (*Riz noir*, Paris, Gallimard, 2004 ; *Rapaces*, Paris, Gallimard, 2005 ; *Violon*, Paris, Flammarion, 2006) et d'un recueil de courts textes (*Espéranto, désespéranto, op. cit.*).

¹² *Ibid.*, p. 13.

¹³ Lise Gauvin, *La fabrique de la langue. De François Rabelais à Réjean Ducharme*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2004. Gauvin écrit, à ce sujet : « Les écrivains francophones, qu'il est plus juste de désigner sous le nom de francographes, par leur situation à la croisée des langues, ont perçu l'autre de la langue,

dans *Espéranto, désespéranto*, Anna Moï aura été le « visage » vietnamien, en 2006, du Festival francophone en France¹⁴.

Comme le faisait remarquer le numéro de mars 2006 du *Magazine littéraire*, la francophonie, largement associée aux anciennes colonies et aux départements d'outre-mer, suscite un grand malaise en France, et ce, orthographiée avec une majuscule ou non, à un tel point que le festival qui le met en honneur a trouvé le moyen de l'éviter en lui préférant « l'ébouriffant "francofffonies!"¹⁵ ». Quoiqu'il en soit et en dépit des questions que soulève ce type d'événements, celui-ci a permis de mettre un nom à la francophonie vietnamienne, une production qui demeure somme toute peu connue. En effet, d'aucuns seraient tentés de demander s'il existe une francophonie littéraire vietnamienne, si l'on peut effectivement parler de francophonie littéraire vietnamienne. En 1976, Bui Xuân Bào, alors doyen de la Faculté des Lettres de Saigon, répondait non seulement par l'affirmative, mais était plein d'espoir quant à sa renommée : « Les œuvres écrites en français par des

cet antre/entre de tension et de fiction, voire de friction, qui l'informe et la transforme » (*Ibid.*, p. 291-292). Contrairement aux autres littératures francophones d'Afrique, des Antilles ou du Maghreb qui comptent de nombreux écrivains ayant bousculé la syntaxe ou subtilement et insidieusement fait pénétrer une langue étrangère dans leur texte, la littérature vietnamienne de langue française ne témoigne que rarement d'intrusion de la sorte. Plutôt, comme c'est le cas dans les textes d'Anna Moï, les mots en vietnamien sont, dans la majorité des romans, expliqués en notes infrapaginales et les traces d'oralité signalées par l'emploi de dialogues ou d'italiques. Il ne s'agit pas ici de mettre en relief un « manque » ou un « défaut » de ce corpus, mais simplement une différence par rapport à d'autres productions francophones qui, d'après Jean-Louis Joubert, ont fait la transition du classicisme au vol subversif de la langue (Jean-Louis Joubert, *Les voleurs de langue, op. cit.*).

¹⁴ De fait, parmi les photos des quelques artistes qui défilent sur la page d'accueil du site officiel du festival francophone (« Francofffonies! ») en France se trouve celle de Moï (voir : <http://www.francofffonies.fr/home/accueil.php>). Rappelons que ce grand festival, inauguré lors du Salon du livre de Paris, avait lieu en France du 16 mars au 9 octobre 2006.

¹⁵ *Le Magazine littéraire*, « Défense et illustration des langues françaises », no 451, mars 2006, p. 36. Dans la section « Asie » de ce numéro se trouvent deux noms, ceux d'Anna Moï et de Kim Doan (*Ibid.*, p. 63). Si l'absence du nom de Linda Lê ne surprend pas, puisqu'elle a sûrement refusé de collaborer à cet événement, il est cependant étonnant que Kim Lefèvre ne soit pas mentionnée, d'autant plus qu'elle faisait paraître, en 2006, *Les eaux mortes du Mékong* (Kim Lefèvre, *Les eaux mortes du Mékong*, Paris, Flammarion, 2006). Quant à l'absence des auteurs de générations précédentes, elle ne fait que confirmer, une fois de plus, la méconnaissance de ce corpus.

Vietnamiens, notait-il, constituent par leur nombre et leur qualité une littérature qui a sa raison d'être au sein de la communauté nationale et ses titres de noblesse au sein de la littérature universelle¹⁶ ». Bien que le corpus soit considérable et la valeur esthétique de plusieurs romans non négligeable, il n'en reste pas moins que ces écrits sont encore aujourd'hui assez peu explorés, voire méconnus de la critique. Outre Lefèvre et Lê dont l'œuvre a suscité un certain intérêt chez la critique journalistique autant qu'universitaire, et Moï qui, grâce au Festival francophone, a bénéficié d'une visibilité médiatique importante, peu nombreux sont les lecteurs, voire les chercheurs qui connaissent Pham Van Ky, Tran Van Tung ou Pham Duy Khiem¹⁷, pour ne nommer que ceux-là. Lorsqu'ils ne sont pas ignorés, ces auteurs sont parfois victimes d'erreurs quelque peu saugrenues. Par exemple, l'édition de 1975 du *Petit Robert 2* confond Pham Duy Khiem et Pham Van Ky, le premier, d'après cet ouvrage de référence considéré comme fiable, écrivant parfois sous le nom du second. Dans l'édition revue et corrigée de 1984, le dictionnaire tente d'effacer la méprise en faisant disparaître Pham Van Ky, mais en attribuant un de ses romans, *Frères de sang* (1947), à Pham Duy Khiem¹⁸. Finalement, les récentes éditions du *Petit Robert des noms propres* ont mis un terme à ce quiproquo avec une solution fort efficace : exclure Pham Duy Khiem du dictionnaire... Cet exemple souligne non seulement la méconnaissance des œuvres vietnamiennes, mais pose aussi le problème de la reconnaissance de ses auteurs : quelle place occupent-ils dans le concert des

¹⁶ Bui Xuân Báo, « Vietnam. Introduction historique », dans *Littératures de langue française hors de France. Anthologie didactique*, Sèvres, Fédération Internationale des Professeurs de Français, 1976, p. 633.

¹⁷ Il faut ici noter que le statut de « premier vietnamien normalien » de celui-ci et son amitié avec Léopold Sédar Senghor et Georges Pompidou semblent retenir autant, sinon plus, d'attention que ses écrits.

¹⁸ Voir Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, op. cit., p. 2.

littératures francophones ? Puisqu'il existe bel et bien des textes appartenant à la francophonie littéraire vietnamienne et qu'il est certes nécessaire de les sortir de l'ombre, il n'est par ailleurs pas inintéressant de s'interroger sur le regain d'intérêt dont ils sont l'objet.

Ce sont ces questions qu'explore le premier chapitre en examinant les ouvrages, les articles, les thèses de doctorat publiés sur ce corpus, de même que les anthologies sur l'Indochine ou l'Asie littéraire francophone. L'attention grandissante portée à la littérature vietnamienne francophone des dernières années ne s'est sans doute pas manifestée indépendamment d'une certaine nostalgie de l'Indochine, « la perle de l'Orient » ou « la perle de l'Empire ». D'après Panivong Norindr, le succès phénoménal d'*Indochine* de Régis Wargnier (1992), de *L'amant* de Jean-Jacques Annaud (1992) et de *Dien Bien Phu* de Pierre Schoendoerffer (1992) – tous tournés au Vietnam – trahissent non seulement le « *colonial blues* » des réalisateurs mais aussi des spectateurs¹⁹. Est-ce donc la nostalgie des colonies et de l'exotisme qui, petit à petit, fait sortir de l'ombre la production romanesque vietnamienne dont les premiers écrits datent pourtant des années 1920 ? L'exotisme serait-il, comme le propose Jean-Marc Moura, « l'un des noms modernes de la nostalgie²⁰ » ? Il semble que l'intérêt pour cette littérature de langue française coïncide effectivement avec le succès de ces grosses productions sur l'Indochine. Si la parution du livre incontournable de Jack Yeager précède cette date, les articles et les anthologies consacrés à ce corpus se sont surtout multipliés à partir du milieu des années 1990.

¹⁹ Panivong Norindr, *Phantasmatic Indochina: French Colonial Ideology in Architecture, Film, and Literature*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 131-154.

²⁰ Jean-Marc Moura, *Exotisme et lettres francophones*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 2003, p. 18.

Ainsi, un survol critique de la réception s'impose, car si le désir de présenter ou d'analyser des textes peu connus est légitime, il est tout aussi légitime de se demander si un tel projet doit s'entreprendre sans condition. Marginale à l'intérieur des littératures francophones souvent marginalisées, la production vietnamienne n'est pas toujours bien représentée ou bien analysée, comme l'attestent l'absence d'auteurs importants dans quelques anthologies et les propositions hasardeuses sur certaines œuvres.

Il faut de plus noter que depuis la parution de la courte « Introduction historique » de Bùì Xuân Bào²¹, les chapitres de collectifs réservés à cette littérature reprennent sans cesse sa classification chronologique qui présente les romans comme des témoignages suivant l'évolution des événements politiques et historiques. Cette répétition est sûrement le propre d'un livre, qu'il soit critique ou littéraire, « pris dans un système de renvois à d'autres livres, d'autres textes, d'autres phrases : nœud dans un réseau²² »; néanmoins, elle suscite parfois des doutes quant à la connaissance des romans présentés, comme si la lecture d'articles « critiques » pouvait remplacer la lecture des textes littéraires. Pendant plus de 15 ans, l'ouvrage de Yeager a été le seul portant entièrement sur le roman vietnamien francophone et bien qu'il soulève également quelques interrogations sur lesquelles il faudra revenir, cette étude fait montre d'une rigueur que n'ont pas tous les travaux parus depuis. L'aperçu détaillé de la réception critique présenté dans le premier chapitre de cette thèse montre que *The Vietnamese Novel in French*, qui date pourtant de 1987, demeure un ouvrage essentiel, de par son influence et ses recherches bibliographiques, et ce, malgré la

²¹ Bùì Xuân Bào, *loc. cit.*, p. 633-640.

²² Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 34.

publication récente de deux autres livres consacrés à ce corpus : *Vietnamese Voices: Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel* de Nathalie Huynh Chau Nguyen et *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality* de Karl Ashoka Britto²³.

Tout en étant consciente que l'approche privilégiée dans cette thèse ne rompt absolument pas avec le travail amorcé par Jack Yeager, elle insiste toutefois davantage sur les romans que sur le contexte sociohistorique, l'analyse discursive permettant de s'attarder aux représentations orientalistes et occidentalistes, de même qu'aux discours de « l'entre-deux », sans cependant nier le contexte (post-)colonial mis en scène. Tous les chapitres suivant le premier débutent par une synthèse théorique mettant en relief les enjeux discursifs de chacun et les problèmes reliés à la théorisation de l'orientalisme, de l'occidentalisme et de l'hybridité. Suscitant par endroits des questions, ces concepts n'en restent pas moins fort utiles pour l'analyse textuelle. Le second chapitre s'ouvre ainsi sur ce qu'Edward Said a appelé « l'invention de l'Orient » dans son fameux *Orientalism*²⁴, livre devenu, comme l'a noté à juste titre Thierry Hentsch, un « passage obligé de toute réflexion sur l'orientalisme²⁵ ». Passage obligé, certes, mais la critique saidienne n'étant pas dénuée de contradictions, il convient de revenir sur les nombreuses critiques, souvent

²³ Nathalie Huynh Chau Nguyen, *Vietnamese Voices: Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel*, Dekalb (Northern Illinois University), Southeast Asia Publications, Center for Southeast Asian Studies, 2003; Karl Ashoka Britto, *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2004. Ces ouvrages seront abordés dans le premier chapitre. Notons également la parution encore plus récente d'un essai ne portant toutefois que sur l'œuvre de Linda Lê, le premier à ma connaissance : Michèle Bacholle-Bošković, *Linda Lê. L'écriture du manque*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2006. J'aurai l'occasion de revenir sur cet essai dans le dernier chapitre.

²⁴ Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994 [éd. or. 1978].

²⁵ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1988, p. 12.

pertinentes, quelquefois moins, dont elle a été l'objet. Se réclamant ouvertement des écrits de Michel Foucault, Said réitère le postulat « pouvoir/ savoir » en déplaçant le débat vers les représentations sur l'Orient(al), tout en indiquant ses divergences par rapport à la pensée foucauldienne²⁶. Rappelant que « [...] le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer²⁷ », Said insiste sur le pouvoir que l'Europe a imposé à l'Orient par l'accumulation de « connaissances » ayant permis la conquête territoriale. Le savoir de l'Occident s'étant formé à partir de représentations stéréotypées qui relèvent de fantasmes davantage que de la réalité, il a néanmoins été transmis de siècle en siècle comme étant un discours « scientifique ». Les implications du champ de savoir qu'a constitué l'orientalisme, de même que celles liées à la publication d'*Orientalism* qui a ouvert la voie à des essais portant sur l'Extrême-Orient, sont multiples et importantes, d'où la nécessité de s'y arrêter.

²⁶ Sur l'influence des auteurs français chez les universitaires américains parmi lesquels on retrouve Said, on pourra lire l'ouvrage de François Cusset : *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (Paris, La Découverte/ Poche, 2005 [éd. or. 2003]). Cusset met notamment en lumière la notoriété de ces penseurs qui, à partir des années 1970, se sont imposés dans les départements américains de littératures, soulignant de ce fait le « chiasme culturel franco-américain » : « Car, au moment où Foucault, Lyotard et Derrida devenaient incontournables dans l'université américaine [autour des années 1980], leurs noms connaissent en France une éclipse systématique. Cette mise à l'écart idéologiquement motivée, pour barrer la route au "folklore" communautaire et à "l'émission" du sujet, n'est pas étrangère au fait que, vingt ans plus tard, notre bel "universalisme" ne soit souvent que le cache-misère d'un certain provincialisme intellectuel » (*Ibid.*, p. 22). Dans la « Postface à l'édition de 2005 », Cusset fait cependant remarquer que « la France semble enfin à même de rattraper ce retard-là » par une « accélération soudaine », accompagnée d'une certaine vigilance, du phénomène des *Cultural Studies* (*Ibid.*, p. 353). Pour sa part, Pascal Bruckner voit d'un mauvais œil cette récupération française : « [...] on se souvient que dans les années 60-70 les campus des universités des États-Unis furent envahis par la "French Theory" et les départements de philosophie, littérature, sociologie inondés, pour le meilleur et pour le pire de discours déconstructionnistes fustigeant le "phallo-logo-centrisme". Voici que depuis une quinzaine d'années, se produit l'inverse : par un mouvement de balancier dont elle est coutumière, l'Amérique nous renvoie des doctrines jadis nées en Europe et que nous embrassons aveuglément parce qu'elles nous arrivent estampillées Made in USA. [...] Les plus farouches adversaires de la République impériale ont une remarquable aptitude à copier les défauts de cette dernière tout en éludant ses qualités » (Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006, p. 204-205).

²⁷ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 12.

Mon étude porte ensuite sur des romans écrits par des Vietnamiens qui reproduisent les préjugés sur les Asiatiques, faisant de ceux-ci des êtres essentiellement inférieurs, plongés dans un sommeil léthargique. *Sourires et larmes d'une jeunesse* et *Pierres de France. Construction de l'Orient* de Nguyen Manh Tuong et *Bà-Dâm*, le premier roman conjointement écrit par un Français, Albert de Teneuille, et un Vietnamien, Truong Dinh-Tri, sont à cet égard éloquentes. Tandis que *Sourires et larmes* et *Pierres de France* dévoilent le désespoir d'un narrateur à l'idée de rentrer au pays natal, appréhension accompagnée de la peur de retourner à un état « naturel », *Bà-Dâm* met en scène un personnage vietnamien qui, en France, apparaît tout à fait « civilisé », mais retrouve son « masque » oriental et ses « défauts » asiatiques une fois de retour en Indochine. Si Aimé Césaire dénonçait, autour des mêmes années, le corps malade de sa Martinique natale, de même que la « barbarie » de l'Europe et de sa raison²⁸, Nguyen Manh Tuong présentait un narrateur en admiration totale devant l'Occident raisonnable et rationnel qui fait paraître son Orient natal insensé et chaotique. Dans ses deux textes où l'Europe est synonyme de civilisation et jamais de colonisation, Nguyen Manh Tuong reproduit l'orientalisme traditionnel qui associe l'Occident au génie et à la liberté et l'Orient à un continent où circulent des morts-vivants ayant besoin du réveil de l'Occident.

Cette perception d'un pays peuplé d'êtres somnolents caractérisant le « race des vaincus » que sont les Vietnamiens se retrouve également dans *Bà-Dâm*, roman dans lequel une jeune Française quitte son pays pour suivre son mari vietnamien en

²⁸ Dans son célèbre *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire écrivait, en 1939 : « Parce que nous vous haïssons vous et votre raison, / nous nous réclamons de la démence précoce de la / folie flambante du cannibalisme tenace » (Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983 [éd. or. 1947], p. 27). Rappelons que le poème de Césaire avait d'abord paru dans la revue *Volontés* en 1939.

croyant s'embarquer dans une aventure exotique extraordinaire. Malheureusement, elle découvre que la terre natale de son mari, étrangement morne et sans vie, ne ressemble en rien à l'Indochine dont elle avait rêvé. Le désenchantement progressif de Janine, qui n'est pas la narratrice de ce roman pourtant raconté de son point de vue, devient dès lors prétexte à des représentations clichées soulignant l'atavisme de Sao, « prisonnier » de son essence. *Bà-Dâm* est un parfait exemple de l'orientalisme tel qu'analysé par Said, dans la mesure où l'Extrême-Orient y est présenté comme une construction d'un narrateur occidental qui se prétend « objectif », alors qu'il répète les préjugés coloniaux les plus courants sur les Vietnamiens. En outre, il offre un portrait de l'Orient statique et servile qui s'inscrit tout à fait dans l'argument orientaliste, perception réductrice de tout un continent ne datant pas d'hier puisque Aristote écrivait déjà dans sa *Politique* : « Les barbares étant par leur caractère naturellement plus serviles que les Hellènes et les peuples d'Asie plus serviles que ceux d'Europe, ils supportent le pouvoir despotique sans aucune gêne²⁹. » Dans *Bà-Dâm*, ce que Montesquieu a appelé, à la suite d'Aristote, « l'héroïsme de servitude³⁰ » sert évidemment à justifier la colonisation, car le servile a besoin d'un maître comme l'enfant a besoin d'un adulte. Les romans analysés dans le second chapitre s'avèrent particulièrement intéressants puisque les narrateurs ou personnages vietnamiens acquiescent, au même titre que les Français, à l'orientalisme, comme si cette adhésion

²⁹ Aristote, *Politique*, cité dans Jack Goody, *L'Orient en Occident*, traduit de l'anglais par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Seuil, 1999 [éd. or. 1996], p. 337. Précisons que le titre de cet ouvrage, *L'Orient en Occident* (titre original : *The East in the West*), n'a pas le sens d'une création de l'Orient par l'Occident, comme c'est le cas chez Edward Said; plutôt, Goody souligne la nécessité de repenser l'Orient en l'Occident, c'est-à-dire de tout ce que l'Orient a apporté à l'Occident et des similarités, qui possèdent en elles des différences, que partagent l'Orient et l'Occident.

³⁰ La phrase de Montesquieu citée par Jack Goody est la suivante : « Il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée [...] on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude. » (*Ibid.*, p. 7).

tentait de rendre plus valable, d'« authentifier » un discours essentialiste préjudiciable. Il est en ce sens aisé de constater que le regard oriental sur l'Orient peut être tout aussi réducteur que le regard occidental, car il reproduit les oppositions binaires (culture/ nature, rationalité/ irrationalité, matérialisme/ spiritualité, autorité/ asservissement, vitalité/ passivité, etc.) qui confirment la prétendue supériorité de l'Occident.

Ces oppositions nourrissent ce que Panivong Norindr a nommé l'« Indochine fantasmée³¹ », mais elles ont également été récupérées afin d'attaquer l'Occident. De fait, autant les textes étudiés dans le second chapitre adhèrent au discours orientaliste, autant ceux analysés dans le troisième reprennent ces antagonismes pour dénoncer les travers de l'Europe. S'opère ainsi un renversement des mêmes énoncés, puisque ce qui faisait la force de l'Occident se trouve désormais dénigré : la grande Culture, aveuglée par un matérialisme superficiel, perd de son prestige et la Raison, perdue dans des guerres de puissance, semble sombrer dans la déraison. Cette représentation de l'Occident s'inscrit dans ce qu'il convient d'appeler l'occidentalisme, un discours qui, à l'instar de l'orientalisme, fonctionne selon des schémas manichéens visant à mettre en valeur une culture, une identité, un pays, un peuple, au détriment d'un(e) autre. Si Said notait pertinemment que l'orientalisme a plus à voir avec l'Occident qu'avec l'Orient³², il en est de même pour son corollaire inversé : l'occidentalisme a plus à voir avec les idées préconçues que se font les Orientaux des Occidentaux qu'avec la réalité occidentale. Bien que Said ait précisé, en conclusion à son ouvrage,

³¹ Panivong Norindr, *Phantasmatic Indochina*, op. cit.

³² Edward Said, *Orientalism*, op. cit., p. 12.

que la réponse à l'orientalisme ne saurait être l'occidentalisme³³, ce discours, sans être explicitement nommé, se révélait déjà dans des textes francophones de tous genres, et ce, autant d'auteurs du Vietnam que d'ailleurs. De plus, tous les pays occidentaux et occidentalisés n'ont pu que prendre conscience de l'existence de l'occidentalisme, de la violence à laquelle peut mener ce type de discours, lors de l'écroulement des tours jumelles du World Trade Center le 11 septembre 2001.

La représentation déshumanisée des Occidentaux constitue un des aspects de base de l'occidentalisme, d'après Ian Buruma et Avishai Margalit, auteurs d'*Occidentalism*, ouvrage écrit un an après les attentats à New York et qui est une réponse tardive à *Orientalism* de Said³⁴. Comme le soulignent Buruma et Margalit et comme le prouvent ces attentats terroristes, l'occidentalisme peut être aussi violent et destructeur que l'orientalisme. En revanche, il faut noter que l'appropriation discursive de l'Occident par l'Orient n'a pas les mêmes visées économiques et politiques que la tradition orientaliste européenne – et plus récemment américaine. Dans les pays colonisés, la formation de ce discours est l'expression d'une défense contre l'invasion étrangère et/ ou d'un besoin de rétablir l'autonomie et la culture des natifs bafouées par le colonisateur, de sorte qu'elle se distingue de la formation de l'orientalisme, née d'un désir de conquête. Alors que l'orientalisme instaure une relation de pouvoir sur l'Autre par le biais de comparaisons où l'Orient est négativement perçu, et ce, à partir du postulat de la supériorité des Occidentaux, l'occidentalisme trahit souvent une ambivalence où l'Occident est à la fois objet

³³ *Ibid.*, p. 328.

³⁴ Ian Buruma et Avishai Margalit, *Occidentalism : The West in the Eyes of its Enemies*, New York, Penguin Books, 2005 [éd. or. 2004]. Les auteurs confient avoir rédigé leur essai à Jérusalem, à l'automne 2002, donc un an à peine après les attentats du 11 septembre (*Ibid.*, p. 138). Notons toutefois que l'occidentalisme en tant que discours suscitait déjà, à partir des années 1990, l'attention de plusieurs chercheurs.

d'attaques et sujet d'admiration. Autant les romans retenus pour le deuxième chapitre sont univoques et non nuancés quant aux valeurs supérieures de l'Europe, autant *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen et *Bach-Yên* de Tran Van Tung sont ambigus dans leur dénonciation de sa culture. Cela dit, les représentations de l'Occident(al) dans ces romans sont empreintes de lieux communs qui figent ce dernier à l'intérieur d'images réductrices. Malgré une certaine ambiguïté, il en ressort tout de même que le Progrès, le Matérialisme et la Raison de l'Europe, autrefois élevés au-dessus de tout, sont à présent attaqués, pour ne pas dire ridiculisés par quelques personnages.

Dans *Le domaine maudit*, Minh – dont le prénom n'est pas sans faire écho au plus connu des « occidentalistes » vietnamiens, Hô Chi Minh – est le porte-parole de ce discours qui interprète les idées provenant de l'Occident, de même que la religion catholique, comme une forme d'« intoxication » mentale ou, selon l'expression de Deng Xiaoping, pourtant « père » de la Chine moderne, de « pollution spirituelle³⁵ ». Quant à *Bach-Yên*, c'est surtout sur la perte de l'âme et la perte de l'humanité de l'Occident que s'en prennent le père et l'oncle du narrateur. D'abord révolté par les propos de ceux-ci, Van, le narrateur, devient peu à peu aussi sévère à l'égard des Européens que ses aînés. Ce regard sévère sur l'Europe n'est pas rare, car si des écrivains francophones ont entériné le discours colonial dans leurs fictions, d'autres ont dénoncé les mensonges de la « mission civilisatrice ». Davantage que Van, déchiré entre sa fascination pour les arts de l'Occident et son rejet des valeurs dites « superficielles », c'est Minh du *Domaine maudit* qui incarne au mieux le Rebelle césairien de *Et les chiens se taisaient* : « Mon nom : offensé ; mon prénom : humilié ;

³⁵ Deng Xiaoping cité dans Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 39.

mon état : révolté ; mon âge : l'âge de la pierre³⁶ », proclame celui-ci avant de mourir au terme de cette tragédie. La dénonciation de l'esclavagisme et de la colonisation devient, dans les paroles du Rebelle, un appel à la solidarité pour tous les peuples opprimés, puisqu'« [i]l n'y a pas dans le monde un pauvre type lynché, un pauvre homme torturé, en qui je ne sois assassiné et humilié³⁷ », affirmation qui s'inscrit tout à fait dans le propos du *Procès de la colonisation française* de Hô Chi Minh, paru pour la première fois en 1925 à Paris³⁸. Sans que le père du communisme vietnamien soit explicitement mentionné, il est clair que le roman de Cung Giu Nguyen reproduit en partie le discours de libération et de liberté de ce dernier.

Si Hô Chi Minh n'est pas un écrivain, bien qu'il ait écrit quelques poèmes, il est une figure dont l'influence chez les auteurs francophones a dépassé les frontières du Vietnam. Pour l'écrivain algérien Kateb Yacine, par exemple, celui qui a déclaré « Je l'ai dit et redit dans la presse française : j'écris en français pour dire aux Français que je ne suis pas français³⁹ », Hô représentait « un poète autant qu'[u]n militant » sans qui les « pays coloniaux n'auraient jamais trouvé la force de se soulever⁴⁰ ». L'auteur de *Nedjma* a d'ailleurs rendu hommage à l'Oncle Hô dans sa pièce *L'homme aux sandales de caoutchouc*, titre qui renvoie aux fameuses sandales taillées dans un pneu usagé que portait le révolutionnaire vietnamien⁴¹. Pour Hô Chi Minh, Kateb

³⁶ Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, Paris, Présence africaine, 1958, p. 68.

³⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸ Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation française*, Pantin, Les temps des CeRISES, 1998 [1925].

³⁹ Kateb Yacine, *Le poète comme un boxeur. Entretiens 1958-1989*, Paris, Seuil, 1994, p. 132.

⁴⁰ Kateb Yacine, cité par Alain Ruscio, « Introduction », dans Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ Kateb Yacine, *L'homme aux sandales de caoutchouc*, Paris, Seuil, collection « Points », 1970. Ces sandales de caoutchouc sont devenues légendaires selon le narrateur d'un autre texte de Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié*, qui y fait référence au moins trois fois dans son récit (Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié. Hanoi 1954-1991 : Procès d'un intellectuel*, Paris, Éditions Quê Me, 1992, p. 66-122-288).

Yacine, Aimé Césaire et Frantz Fanon, ces deux derniers ayant également souligné l'importance de l'exemple du Vietnam pour les peuples colonisés, en particulier de la victoire de Diên Biên Phu en 1954⁴², l'attaque de l'Occident passe d'abord et avant tout par une violente critique de deux éléments ayant longtemps fait la fierté de l'Europe, à savoir sa Science et sa Raison qui, selon eux, ont principalement été utilisées à des fins de destructions et de guerres. Même les écrivains dont les propos sont considérés comme moins « radicaux » que ceux de Césaire ou de Kateb ont dénoncé cette « raison scientifique » de l'Occident. En témoigne la célèbre phrase de Léopold Sédar Senghor, « *L'émotion est nègre, comme la raison hellène*⁴³ », trop souvent lue comme la répétition d'une idée reçue coloniale, dès lors qu'elle est une réplique voulant mettre en valeur l'émotion, en l'occurrence « nègre », au profit de la raison⁴⁴.

Car la «raison hellène» n'a pas été à la hauteur : génitrice des sciences pures et des technologies, elle a engendré également des bombes, chars d'assaut, vaisseaux et avions de guerre et autres engins plus ou moins sophistiqués servant à la destruction de l'être humain. C'est ainsi que sous prétexte d'apporter ses «lumières» au «continent noir» et aux

⁴² Sur cette victoire du Viet-Minh contre les troupes françaises, Fanon y voyait la victoire de tous les peuples colonisés : « La grande victoire du peuple vietnamien à Dien-Bien-Phu n'est pas à strictement parler, une victoire vietnamienne. À partir de juillet 1954, le problème que se sont posés les peuples coloniaux a été le suivant : "Que faut-il faire pour réaliser un Dien-Bien-Phu?" "Comment s'y prendre?". De la possibilité de ce Dien-Bien-Phu aucun colonisé ne pouvait plus douter » (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/actuel», 1991 [éd. or. 1961], p. 101). Césaire, de son côté, parlait, en 1955, de « l'admirable résistance des peuples coloniaux, que symbolisent actuellement le Viet-nam de façon éclatante » (Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 59).

⁴³ Léopold Sédar Senghor, « Ce que l'homme noir apporte », dans Léopold Sédar Senghor, *Négritude et humanisme. Liberté I*, Paris, Seuil, 1964, p. 24; les italiques sont de l'auteur. « Ce que l'homme noir apporte » a d'abord paru dans *L'homme de couleur* (Paris, Librairie Plon), en 1939.

⁴⁴ À la même année que Senghor, Hoang Xuan Nhi écrivait, en « Prélude » à ses *Cahiers intimes de Heou-Tâm, étudiant d'Extrême-Orient* : « Il me semble – et Dieu sait comme j'espère me tromper ici – que l'Europe est allée trop loin dans le sens de l'intelligence. L'Europe a oublié que l'homme a autre chose que l'intelligence : l'homme a le cœur » (Hoang Xuan Nhi, *Les cahiers intimes de Heou-Tâm, étudiant d'Extrême-Orient*, Paris, Mercure de France, 1939, p. 9).

peuples dits “primitifs”, l’Europe s’est permis d’agir de manière parfaitement barbare⁴⁵.

Pour Senghor, « ce que l’homme noir apporte » est l’émotion, tandis que pour Van dans *Bach-Yên* et Minh dans *Le domaine maudit*, ce que l’homme vietnamien devrait rétablir est la spiritualité et la sagesse orientales; dans les deux cas, il s’agit de se réapproprier ce qui était perçu comme des « défauts » et de tendre vers un retour aux « sources » plus sain.

Aux dérives de la technologie moderne se substituent par conséquent les traditions ancestrales, parfois contraignantes, mais rien de comparable à la science occidentale dévastatrice. Remarquable est la reprise des mêmes oppositions qui ne sont pas contestées, simplement renversées, dans la mesure où les valeurs autrefois méprisées par les colons, et par les colonisés eux-mêmes, sont à présent idéalisées. Pour éviter ce type de répétition continue où une identité ou une culture est forcément inférieure à une autre, plusieurs écrivains et critiques ont signalé la nécessité de penser l’Orient et l’Occident, ainsi que soi-même et autrui, non pas comme des oppositions, mais comme des éléments complémentaires. L’anthropologue Jack Goody suggère de relativiser les notions de « progrès », de « capitalisme », de « liberté », de « rationalité », de « spiritualité » et de « traditions », qui existent en Orient comme en Occident, pour échapper aux binarismes qui hantent « toutes les visions du monde⁴⁶ ». Dans la même veine, des critiques littéraires comme Édouard Glissant, Homi Bhabha et Françoise Lionnet ont proposé, respectivement, les concepts de créolisation et de poétique de la relation,

⁴⁵ Christiane Ndiaye, « Senghor au chevet de la culture hellène », *Tribune juive*, décembre 2006, vol. 21, no 6, p. 22-23.

⁴⁶ Jack Goody, *op. cit.*, p. 16.

d'hybridité et de traduction culturelle et de métissage qui interrogent les discours dominants, afin de mettre en valeur ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari ont appelé une pensée rhizomatique, c'est-à-dire une pensée nomade et ouverte, à l'image du rhizome qui multiplie les possibilités au lieu de se refermer sur la racine⁴⁷.

Alors que les écrits de Glissant, en partie inspirée de la métaphore de Deleuze et de Guattari, insistent sur l'importance de réfléchir au-delà de la Négritude de Césaire et de la révolte de Fanon, ceux de Homi Bhabha mettent l'accent sur l'ambivalence du discours orientaliste et colonial ; autrement dit, le premier souligne la nécessité de surpasser l'essentialisme de la Négritude et le second celui de l'orientalisme saïdien. Pour ne pas reproduire les polarités de l'orientalisme ou de l'occidentalisme, il importe de considérer les identités et les cultures, certes différentes, sous un rapport d'égalité pouvant donner lieu à un choc positif d'éléments hétérogènes. Pour Glissant autant que pour Bhabha, les rencontres entre l'Occident et l'Orient et entre les pays du Nord et ceux du Sud ne sont pas harmonieuses, car ce sont les tensions antinomiques, les frictions qui deviennent des lieux de négociations, de création d'une imprévisibilité textuelle ou culturelle. Leurs écrits théoriques invitent donc à une analyse des romans selon une approche qui déroute les représentations stéréotypées et univoques, tout en prônant l'interaction discursive et identitaire.

Ce sont ces négociations ou, pour le dire avec un terme privilégié par Bhabha, ces translations – au sens de déplacements mais aussi au sens étymologique du mot,

⁴⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Introduction : rhizome », dans Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 9-37.

c'est-à-dire de traductions⁴⁸ – des discours et des cultures déployées dans les romans qui sont examinées dans le dernier chapitre. Car au-delà des textes qui réduisent l'Extrême-Orient à un continent au bord d'un désastre chaotique, qui n'a rien à voir avec le chaos glissantien, et la culture européenne à un « poison » spirituel préconisant des valeurs aussi superficielles que le matérialisme et l'hédonisme, se trouvent des romans dont l'intérêt réside justement dans la mise en place de stratégies discursives défiant les schémas manichéens peu féconds à la réflexion. À cet égard, *Frères de sang* de Pham Van Ky et *Les trois Parques* de Linda Lê sont particulièrement intéressants. Pham Van Ky est l'auteur d'une œuvre romanesque importante dont le fil conducteur est la rencontre, voire la confrontation entre l'Orient et l'Occident, et le contenu oscille entre orientalisme et occidentalisme. Si dans *Frères de sang*, le discours orientaliste n'est pas complètement absent, il ne domine toutefois pas, comme c'est le cas des textes analysés dans le second chapitre. De même, le discours de révolte du nationalisme vietnamien est aussi évoqué, sans que l'Occident soit systématiquement associé à une machine de conquête sans âme, comme le font les romans du troisième chapitre. Plutôt, *Frères de sang* fait entrechoquer les discours de l'Orient et de l'Occident, à une époque où une rencontre réelle n'était pas encore possible. Lorsque paraît ce roman, en 1947, ceux qui, à l'instar du narrateur de *Pierres de France* de Nguyen Manh Tuong, avaient déclaré, en réaction contre la célèbre phrase de Kipling, que l'Orient et l'Occident s'étaient rencontrés, pouvaient difficilement, en ces années troubles, être totalement en

⁴⁸ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres/ New York, Routledge, 1994, p. 38.

désaccord avec l'écrivain britannique⁴⁹. Car est-il encore légitime de parler de « rencontre » lorsque l'Orient tente par tous les moyens de se débarrasser des conquérants étrangers et que l'Occident s'accroche obstinément, voire désespérément aux vestiges d'un empire colonial ?

En dépit de ce contexte, Pham Van Ky offre un premier roman dans lequel les échanges dialogiques et interdiscursifs sont nombreux et les voix/ voies présentées au narrateur multiples. L'écrivain couronné par le Grand Prix du Roman de l'Académie française pour *Perdre la demeure* (1961) met en relief l'hybridité des cultures et, surtout, des identités, par l'entremise d'une fiction, d'un genre que Mikhaïl Bakhtine a d'ailleurs qualifié d'hybride. Dans *Esthétique et théorie du roman*, Bakhtine précise que l'hybride romanesque

renferme non seulement (et même pas tellement) deux consciences individuelles, deux voix, deux accents, mais deux consciences socio-linguistiques, deux époques qui, à vrai dire, ne se sont pas mêlées ici inconsciemment (comme dans un hybride organique) mais se sont rencontrées consciemment, et se combattent sur le territoire de l'énoncé⁵⁰.

Dans *Frères de sang*, ce sont les consciences orientale et occidentale, de même que les époques moderne et ancestrale, qui se combattent, sans que l'une ou l'autre ne l'emporte, puisqu'il ne s'agit pas d'enfermer le discours dans une condamnation ou dans une adhésion, mais de souligner le « choc [...] des points de vue sur le monde⁵¹ ».

⁴⁹ La phrase de Kipling, sur laquelle je reviendrai dans le second chapitre, est bien sûr celle-ci : « Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet ».

⁵⁰ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978 [1975], p. 177.

⁵¹ *Idem.*

Un chapitre insistant sur le refus des discours achevés et monolithiques ne saurait se passer de Linda Lê, dont l'œuvre prolifique est emblématique d'une contestation de tous les types de pouvoir, surtout social et familial. Certes, Lê a depuis longtemps refusé l'étiquette d'« écrivaine vietnamienne francophone » et la place que lui accorde Nancy Huston dans son dernier essai, auprès d'auteurs européens nobélisés comme Samuel Beckett et Elfriede Jelinek et majeurs comme Thomas Bernhard et Milan Kundera, témoigne d'un talent qui déborde des épithètes « ethniques ». Et pourtant, Huston ramène Lê à ses origines, par cette affirmation :

Enracinée dans la tradition littéraire vietnamienne peuplée de fantômes et de vampires, frôlant toujours le surnaturel, [l']imagination [de Lê] est riche et sombre. L'univers de ses livres est celui du déracinement, de l'errance, de la déchéance, de la laideur, de la mendicité, des mauvaises odeurs, des non-rencontres, des meurtres et des suicides⁵².

S'il est vrai que l'univers romanesque de Lê est effectivement très sombre, en particulier ses premiers textes, l'« enracinement » de son imagination dans la tradition littéraire vietnamienne est un aspect que Lê elle-même n'a jamais admis, ayant plutôt confié, plus d'une fois, qu'elle connaissait très mal la culture vietnamienne⁵³. D'ailleurs, les références littéraires européennes abondent dans son œuvre, alors que celles du Vietnam, sans être complètement absentes, se font beaucoup plus discrètes. Son œuvre n'est pas tant enracinée dans la tradition littéraire vietnamienne que dans l'obsession d'un pays, d'un père, tous deux devenus, de par la

⁵² Nancy Huston, *Professeurs de désespoir*, Arles, Actes Sud, 2004, p. 325. De tous les « professeurs de désespoir » de Huston, Lê est la préférée de l'auteure : « De tous les néantistes vivants, écrit Huston, Linda Lê est celle que je préfère. Je la vois presque comme une petite sœur, une “fillette aux tartines” que j'aurais envie de protéger : tenez bon, prenez soin de vous, vous vous en sortirez j'en suis certaine » (*Ibid.*, p. 324). À cette phrase maternante de Huston, il est difficile de ne pas penser à l'aveu de Lê, devant les critiques lui reprochant la noirceur de ses textes : « J'ai toujours l'impression, dit-elle, d'être non pas devant des critiques, mais des médecins qui me demandent : “Et alors, ça ne s'arrange pas ?” » (Ook Chung, « Linda Lê, “tueuse en dentelles” », *Liberté*, no 212, avril 1994, p. 160).

⁵³ Entre autres dans un entretien avec Ook Chung (*Ibid.*, p. 157).

distance géographique et temporelle, des fantasmes, des fantômes qui hantent son écriture.

Davantage que dans ses autres romans, c'est dans *Les trois Parques* que Lê propose une représentation du Vietnam qui mérite attention, d'autant plus que la terre natale y est nommée pour la première fois dans son oeuvre. Associé au personnage paternel qui incarne en quelque sorte les peuples opprimés et abandonnés, tandis que le personnage maternel est le plus souvent complice des discours dominants, le pays natal de l'auteure se présente dans ce roman comme une victime non consentante du colonialisme, du communisme et du néo-impérialisme. Déroutant à plusieurs égards, le flot de paroles exprimé dans *Les trois Parques* invite à une lecture des représentations déplacées, dans les deux sens du qualificatif : « qui ne trouve[nt] pas sa place⁵⁴ » et « malvenue[s], voire inconvenante[s]⁵⁵ ». C'est par ce genre de représentations que Lê échappe au discours paternaliste ou complaisant face à son pays natal, objet de rejet et, à la fois, de quête dans son écriture, à l'image du père abandonné et ignoré, et pourtant présent dans presque toute son oeuvre. L'exil, la folie, la mort et l'écriture sont autant de thèmes, voire autant de lieux de résistances contre le conformisme de la famille, de la société et des discours ambiants, qui marquent l'imaginaire de Lê. Dans *Les trois Parques*, c'est la narratrice, La Manchote, qui s'avère être la Parque la plus proche du père, même si elle n'est que sa nièce et qu'elle est partie en France pendant que lui est resté au pays. Il sera intéressant de voir comment ce personnage marginal tente de répandre « une parole

⁵⁴ Linda Lê, « Littérature déplacée », dans Linda Lê, *Tu écriras sur le bonheur*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1999, p. 330.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 331.

qui dessille les yeux⁵⁶ » ou, pour reprendre les mots de Daniel Castillo Durante, qui « dépétrifie le regard⁵⁷ ». Hantée par la perte, l'écriture de Lê est en effet caractéristique de ce que Castillo Durante appelle les dépouilles de l'altérité, c'est-à-dire les expressions artistiques contemporaines qui « affichent la volonté de comprendre le monde qu'avec ses restes⁵⁸ ».

Ce désir de comprendre le monde, en l'occurrence celui de l'Autre, avec ses restes, est aussi volontaire qu'imposé, précise cependant Castillo Durante, pour qui le terme « dépouille » est équivoque, à la fois possibilité de dépétrification et résultat d'une pétrification :

En Occident, toute approche de l'autre passe par un appareil métaphysique qui, depuis Platon, enferme cette problématique dans un cercle vicieux : impossible de parler de l'autre sans, en même temps, l'enfermer dans les limites d'une représentation qui le chosifie. Les mécanismes à l'origine de cette pétrification sont multiples. On peut néanmoins en étudier les plus importants en fonction des différentes approches de l'altérité. Leur dénominateur commun est que l'autre doit se transformer en *dépouille* afin de pouvoir avoir accès à la représentation de sa différence⁵⁹.

Ce propos s'inscrit dans l'argument d'Edward Said⁶⁰, mais selon Ian Buruma et Avishai Margalit, cette chosification transformant l'autre en dépouille n'est pas propre aux sociétés occidentales, puisque le discours de déshumanisation de l'Occident(al) est grandissant, bien que l'occidentalisme qu'ils étudient ne relève ni d'une tradition, ni d'une discipline qui date d'aussi loin que l'orientalisme. Quoiqu'il

⁵⁶ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁷ Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 2004, p. 16.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19-20; les italiques sont de l'auteur.

⁶⁰ Sur le discours orientaliste tel qu'analysé par Said, Castillo Durante note d'ailleurs : « L'orientalisme comme parole de la langue ethnocentrique découvre alors les stratégies qui cherchent à emprisonner l'autre dans des images qui permettront la mise en place d'un échange truqué d'avance. "Encapsulé" dans une grille topique qui le met en marge d'un rapport de sujet à sujet, l'autre n'accède à la représentation que comme copie dégradée de lui-même » (*Ibid.*, p. 31).

en soit, il semble essentiel d'examiner de près, de regarder en face ces deux types de discours pétrifiants qui parcourent plusieurs textes littéraires pour dégager et, surtout, interroger leurs implications culturelles, sociales et idéologiques. Il apparaît tout aussi important de s'attarder aux représentations rompant avec la logique stéréotypale régie par la répétition et caractéristique de ces discours, qui perpétue une forme de « carcéralité discursive⁶¹ », en refusant à l'altérité ou à la différence non altérées par le stéréotype de se manifester.

Il n'est pas dit que les discours de « l'entre-deux » ou « hybrides » soient dénués de contradictions ou de paradoxes, loin de là, mais ils sont, en tout cas, ouverts, inachevés, et en cela ils désorientent déjà les visions monolithiques d'un Orient mort-vivant, à la fois infantile et sénile, et d'un Occident énergique, mais aveuglé par ses machines de guerre. Les discours dérogeant des schémas manichéens devront néanmoins être questionnés à leur tour, afin que l'hybridité ne soit pas nivelée, absorbée par les discours ambiants ou qu'elle ne devienne pas elle-même *le* discours dominant. Comme le note Castillo Durante, entre assimilation et ghettoïsation – et on pourrait ajouter entre orientalisme et occidentalisme – l'entre-deux est sans doute l'espace interstitiel permettant au mieux de déjouer les représentations discursives stéréotypées, s'il est pensé selon les notions d'ouverture et de déplacement.

Mais l'entre-deux comme stratégie de survie peut s'avérer problématique. Comment construire un espace d'altérité alternative (c'est de cela dont il s'agit justement) sur une sorte de terrain vague où tout signe dépourvu de résonance identitaire risque d'être récupéré par

⁶¹ *Ibid.*, p. 185.

les systèmes de représentation en place? Toute assomption d'identité, quelle qu'elle soit, présuppose une certaine perte de souplesse ludique⁶².

Paradoxe sans doute de l'entre-deux, dans la mesure où sa fragilité, sa précarité, son « terrain vague » est ce qui maintient par ailleurs sa souplesse ludique et ses possibilités d'interprétations.

En proposant d'étudier les discours orientaliste, occidentaliste et de « l'entre-deux », cette thèse ne peut évidemment prétendre offrir une analyse de *tous* les romans de la littérature vietnamienne francophone ; seuls les plus pertinents pour la problématique ont par conséquent été retenus. De plus, une place importante a été réservée à des romans moins exploités par la critique, comme *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen qui n'a suscité aucune analyse depuis les interprétations proposées par Yeager dans son livre, ainsi que les textes de Nguyen Manh Tuong, objet d'un seul article et d'une thèse très discutée – sur laquelle je reviendrai dans le premier chapitre. Les livres de cet auteur vietnamien non négligeable, dont le contenu est explicitement orientaliste, sont intéressants en ce qu'ils contredisent la critique qui tient parfois pour acquis la portée anti-coloniale ou, du moins, subversive, de ce corpus francophone.

Cette thèse se veut en quelque sorte une entreprise archéologique des formations discursives dans les romans vietnamiens francophones, archéologie au sens où l'entend Foucault, c'est-à-dire non pas une quête d'un discours originaire mieux caché, mais d'une interrogation du déjà-dit et du déjà-écrit⁶³. Les discours

⁶² Daniel Castillo Durante, *op. cit.*, p. 72.

⁶³ Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault précise : « Ce terme [d'archéologie] n'incite à la quête d'aucun commencement; il n'apparente l'analyse à aucune fouille ou sondage géologique. Il désigne le thème général d'une description qui interroge le déjà-dit au niveau de son existence : de la fonction énonciative qui s'exerce en lui, de la formation discursive à laquelle il appartient, du système général

littéraires n'échappent pas à ce déjà-dit, comme le mentionne pertinemment Bakhtine, de sorte qu'ils tendent inévitablement vers une dynamique dialogique :

[...] aucun discours de la prose littéraire – qu'il soit quotidien, rhétorique, scientifique – ne peut manquer de s'orienter dans le "déjà dit", le "connu", l'"opinion publique", etc. L'orientation dialogique du discours est, naturellement, un phénomène propre à tout discours. C'est la fixation naturelle de toute parole vivante⁶⁴.

Plutôt qu'une recherche de nouveaux discours, il s'agit ici d'interpréter, d'interroger les discours existants, et de voir comment et pourquoi les représentations culturelles et identitaires sont le plus souvent flatteuses envers soi-même et hostiles envers autrui. Aux questions que soulève Said dans la citation mise en exergue, cette thèse voudrait répondre qu'il n'est pas toujours facile de sortir de la complaisance envers sa propre culture et de l'agression ou de la fermeture envers celle de l'Autre, mais que bien que difficile, cette entreprise n'est certainement pas impossible.

d'archive dont il relève. L'archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l'élément de l'archive » (Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 173).

⁶⁴ Mikhaïl Bakhtine, *op. cit.*, p. 102.

CHAPITRE I
LA FRANCOPHONIE LITTÉRAIRE
VIETNAMIENNE¹

De manière générale, il paraît clair que, dans toutes les terminologies actuelles, les textes francophones sont incessamment renvoyés aux conditions (ou du moins à *certaines* conditions, *toujours les mêmes*) qui les ont vu naître, ce qui contribue à leur minoration. Ainsi le terrain de la Littérature peut-il être partagé entre la littérature française (au mieux occidentale), préoccupée de graves problèmes philosophiques et de l'avenir de la Littérature, tandis qu'aux littératures francophones serait réservé le terrain de l'ethnicité, du particularisme régional ou ethno-tribal, certes exotique mais jugé de haut quand il n'est pas purement et simplement ignoré.

Michel Beniamino, *La francophonie littéraire*

1. 1 Le corpus vietnamien au sein des littératures *en français*

Dans *La francophonie littéraire*, Michel Beniamino ouvre cet imposant essai en relevant quelques problèmes auxquels font face les littératures francophones lorsque sont abordées les questions d'analyse et d'enseignement. Tout en précisant la difficulté de définir la notion même de francophonie, qui oscille toujours entre le culturel, l'économique et le politique, l'auteur met en relief l'insuffisance des

¹ Une version préliminaire et plus brève de ce chapitre a été publiée dans *Présence francophone* (Ching Selao, « Y a-t-il une réception *critique* de la littérature vietnamienne francophone ? », *Présence francophone*, 2003, no 61, p. 165-189).

réflexions théoriques dans l'étude des littératures francophones². À ces difficultés d'ordre théorique et institutionnel s'ajoute l'ambiguïté entourant l'origine même du mot « francophonie » dont l'invention par un géographe français, Onésime Reclus, est intimement associée « à des considérations liées au “pouvoir colonisateur” de la langue³ ». Lié aux visées coloniales du XIXe siècle, le mot « francophonie » a néanmoins été repris en 1962 dans la revue *Esprit*, afin de mettre en valeur la richesse et la vitalité du français⁴. La notion n'en est pas moins restée floue, puisqu'elle « recouvre aussi bien les communautés dont la langue française est maternelle (Québec, Belgique, Suisse) que celles où elle est langue d'usage ou officielle (les anciennes colonies françaises et les aires créolophones) ou encore langue privilégiée (Europe centrale ou orientale)⁵ ». Dans sa phraséologie officielle, la francophonie englobe effectivement tous ceux qui ont « le français en partage » sans tenir compte des réalités linguistiques, culturelles et sociales différentes des régions concernées⁶.

² Michel Beniamino, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris/ Montréal, L'Harmattan, coll. « Espaces francophones », 1999, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 15. Alors que Jean-Louis Joubert, comme plusieurs autres, situe l'invention du mot « francophonie » vers 1880 (Jean-Louis Joubert, *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire*, op. cit. p. 38), Lise Gauvin est plus précise et la situe en 1878 (Lise Gauvin, *La fabrique de la langue*, op. cit., p. 255).

⁴ Dans le numéro spécial « Le français, langue vivante », Camille Bourniquel et Jean-Marie Domenach présentaient comme suit leur projet : « Notre intention était seulement de prendre la mesure de la francophonie, sans l'enfermer dans une visée nationale, sans en faire quelque habile revanche d'un impérialisme frustré, mais au contraire en la situant d'emblée dans son contexte mondial, aux frontières des religions, des cultures et des politiques » (Camille Bourniquel et Jean-Marie Domenach, « Le français, langue vivante », *Esprit*, novembre 1962, p. 562-563). C'est dans ce numéro que Léopold Senghor écrivait de la langue française qu'elle était un « merveilleux outil, trouvé dans les décombres du Régime colonial », une de ses citations devenues célèbres. Senghor y confiait également que, pour lui, « [l]a Francophonie, c'est cet Humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des “énergies dormantes” de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire. [...] le français, Soleil qui brille hors de l'Hexagone » (Léopold Sédar Senghor, « Le français, langue de culture », *Esprit*, loc. cit., p. 844). Cet article a été repris dans *Négritude et humanisme. Liberté I* où les mots « Francophonie », « Humanisme intégral » et « français » de l'extrait cité ont été mis en italique (Léopold Sédar Senghor, *Négritude et humanisme. Liberté I*, op. cit., p. 363).

⁵ Lise Gauvin, *La fabrique de la langue*, op. cit., p. 255.

⁶ Marc Gontard, « L'espace culturel francophone à l'épreuve du regard », dans Marc Gontard et Maryse Bray (dir.), *Regards sur la francophonie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996, p.

Autre aspect problématique : bien que l'Algérie soit un pays où le français demeure important dans les sphères sociales et publiques, elle ne fait toujours pas partie de l'Organisation internationale de la Francophonie, tandis que le Vietnam, entre autres, où l'anglais acquiert de plus en plus de « rayonnement », en fait partie⁷.

Au même titre que la notion de francophonie, les littératures francophones ont également leur lot de problèmes ; un des principaux, selon Beniamino, se trouve dans le manque de travail théorique et le peu de qualité des études leur étant consacrées. Le commentaire de Beniamino est particulièrement pertinent en qui a trait au corpus vietnamien. En effet, bien que de plus en plus de chercheurs attestent de sa qualité littéraire, encore peu de critiques en analysent substantiellement les oeuvres, limitant souvent leurs études à une présentation, voire à une promotion de celui-ci. Les lectures discutables et réductrices présentées dans certains articles et, surtout, dans quelques thèses de doctorat ne sont pas sans susciter de nombreuses questions, dont celle-ci : l'attention croissante pour cette littérature ne sert-elle pas à combler un vide du paysage postcolonial francophone ? Si tel est le cas, doit-on excuser, sous prétexte

14-15. Dominique Wolton, en tant que membre du Haut-Conseil de la francophonie et selon une approche « universellement » française de la question – bien qu'en revanche il envie le prestige du Commonwealth (Dominique Wolton, *Demain la francophonie*, Paris, Flammarion, 2006, p. 19) – soutient qu'en plus du français, « [l']OIF [Organisation internationale de la Francophonie] est une institution fondée sur le partage d'une langue et de valeurs communes » (*Ibid.*, p. 66; c'est moi qui souligne).

⁷ Valérie Daniel, dans son étude sur la place ambivalente du français au Vietnam – que certains disent être « résiduelle », voire « en voie de disparition » et d'autres enclin « à un nouvel essor » (Valérie Daniel, *La francophonie au Viet Nam*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 15-16) – faisait déjà ce constat en 1992 : « L'importance de plus en plus accrue de l'anglais en comparaison aux autres langues, remonte aux années 1985/1986, époque à laquelle Hanoi entreprend une politique d'ouverture. L'engouement pour cette langue peut se justifier par des raisons dans le choix des autorités à considérer l'anglais comme une langue prioritaire (au même titre que le russe) » (*Ibid.*, p. 20). Au sujet de l'Algérie, Dominique Wolton croit que son absence au sein de l'Organisation internationale de la Francophonie est une preuve que le travail sur la mémoire coloniale et la place des immigrés dans la République n'est toujours pas, en 2006, achevé et doit se poursuivre, malgré la violence des débats (Dominique Wolton, *op. cit.*, p. 11). Tout l'ouvrage de Wolton est un cri d'alerte à la France et aux Français qui se soucient peu de la Francophonie alors que l'anglais est, si l'on exclut le chinois mandarin et l'hindi, la langue la plus parlée dans le monde, sans compter l'espagnol qui suit de près l'anglais.

d'une entreprise tout à fait légitime les lacunes et les interprétations fort peu convaincantes ? Comme l'affirme l'auteur de *La francophonie littéraire*,

[...] il ne sert vraisemblablement à rien de s'obstiner à entendre "promouvoir" les littératures francophones en se plaignant de l'indifférence de la critique [...]. Il est plus productif de se demander grâce à quel travail théorique les études francophones ont quelque chance de parvenir à ce qui semble être leur objectif consensuel : assurer une place plus "juste" aux littératures francophones dans la recherche et l'enseignement⁸.

Mais si le propos de Michel Beniamino sur le manque de théorie et de rigueur peut s'appliquer aux analyses de la littérature vietnamienne francophone, il faut par ailleurs en déduire que les écrivains vietnamiens ne participent pas à ce qu'il a nommé, à la suite de Gérard Tougas, « la francophonie littéraire⁹ » dans son ouvrage désormais incontournable. De fait, Beniamino ne mentionne aucunement l'existence de ce corpus et écarte dès lors une des composantes, aussi petite soit-elle en comparaison à d'autres littératures, de ce qui « constitue l'unité et la diversité des littératures *en français*¹⁰ ». Le seul endroit où Beniamino fait très rapidement référence non pas à une littérature vietnamienne francophone, mais à l'« exemple vietnamien » d'une résistance des intellectuels indigènes face à l'émergence de la littérature coloniale, est dans une note où il renvoie à un très bref article de Bernard Hue sur les discours critiques – et non littéraires – de Pham Quynh, ancien ministre de l'Éducation, et du poète Pierre Do Dinh (Do Dinh Thach) sur leur rapport à la langue française¹¹. Sans être aussi enthousiaste que Bui Xuân Bào qui revendiquait la

⁸ Michel Beniamino, *op. cit.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 380.

place de celle-ci « au sein de la littérature universelle¹² », on s'attendrait au moins à quelques pages d'un ouvrage d'une telle envergure qui propose, précisément, une approche comparatiste qui aspire à une « démarginalisation » des littératures francophones au sein de la recherche et de l'institution littéraires. D'autant plus que Beniamino souligne la pertinence de lire les littératures francophones en lien et non en rupture avec les littératures coloniales qui ouvrent la voie à celles-ci, et qu'il reconnaît la place de la littérature indochinoise¹³. Dans la mesure où les littératures francophones demeurent périphériques dans les institutions et qu'elles sont toujours considérées comme dépendantes non seulement de la littérature française mais aussi du lieu d'édition « central » que représente Paris, il convient ici de préciser que le corpus vietnamien vit une double marginalisation : il est marginal à l'intérieur même d'une francophonie littéraire marginalisée¹⁴.

¹² Bui Xuân Bào, *loc. cit.*, p. 633.

¹³ Beniamino examine à quelques reprises la situation de la littérature indochinoise, c'est-à-dire produite par des auteurs français vivant en Indochine et appartenant à la littérature dite coloniale pour aborder, notamment, les problèmes de terminologie liés aux littératures francophones : « [...] ces ambiguïtés terminologiques existaient en fait dès les premières réflexions sur la littérature coloniale : L. Malleret dans *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860* parlait indifféremment de littérature française d'Indochine, de littérature d'inspiration indochinoise (ou asiatique), de littérature indochinoise [...], d'écrivains annamites de langue française, de littérature française d'Asie, d'Extrême-Orient... Et il est à craindre que l'on n'ait sur ce point guère avancé » (Michel Beniamino, *op. cit.*, p. 187). On notera que si Malleret (Louis Malleret, *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860*, Paris, Larose, 1934) fait effectivement quelquefois référence aux « écrivains annamites de langue française », Beniamino semble ici les confondre avec les auteurs français.

¹⁴ Au sujet de la « dépendance » des littératures francophones par rapport à Paris, Lise Gauvin note le « paradoxe de la marge qui a besoin du centre pour exister comme marge », dans la mesure où les écrivains les plus lus le sont grâce aux maisons d'édition françaises, en l'occurrence parisiennes (Lise Gauvin, « Un archipel inachevé. Écrire en français dans le monde », *Le Devoir*, 4 septembre 1999, p. D1). Cette affirmation est particulièrement vraie en ce qui concerne la littérature vietnamienne francophone puisque les auteurs bénéficiant d'un certain écho sont ceux qui ont fait paraître leurs livres à Paris. Même du temps où le Vietnam publiait des textes de langue française, le plus souvent à Hanoi, les écrivains dont les romans obtenaient une réception étaient ceux qui publiaient en France, ou encore qui publiaient au Vietnam *et* en France (Pham Van Ky, Pham Duy Khiem, Cung Giu Nguyen, Tran Van Tung, entre autres).

La littérature vietnamienne de langue française partage pourtant plusieurs caractéristiques des littératures francophones qu'étudie Beniamino. Écrite dans une langue mais en situation de contact avec d'autres langues, d'autres littératures et d'autres cultures, celle-ci interroge les frontières territoriales, nationales et les présupposés ethniques qui cernent l'histoire littéraire non seulement française mais aussi vietnamienne. En ce sens, Jack Yeager propose d'appeler le corpus vietnamien francophone une « littérature sans pays¹⁵ » ou, pour le dire selon l'expression qu'il privilégie, une « réponse littéraire au colonialisme » :

This is a literature of contradiction and irresolution, one challenging French colonial authority; it is thus implicitly political. At the same time, it questions both Vietnamese and French culture and literature, ultimately denying both. It is therefore an anomaly, a distinctive cultural phenomenon: a literary response to colonialism¹⁶.

Or cette littérature de contradiction suscite parfois des postures contradictoires de la part d'un seul critique quant à leur appartenance nationale. Alors que Bui Xuân Bào souligne, d'une part, que les auteurs appartiennent à la « communauté nationale¹⁷ » – en l'occurrence vietnamienne –, on retrouve, d'autre part, une affirmation opposée de la part du même critique :

M. Maurice Durand dans l'Histoire des littératures... donne droit de cité dans notre littérature nationale aux écrivains vietnamiens de langue française. Tel n'est pas l'avis de nos historiens de la littérature et de nos critiques. Et nous croyons qu'ils ont raison. S'il est intéressant pour des étrangers de lire des Vietnamiens écrivant en français ou en anglais pour connaître la psychologie de notre peuple [...], nous pouvons dire sans faire preuve de discrimination injuste qu'il ne saurait être question de les considérer comme faisant partie intégrante de la littérature

¹⁵ Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 208; en français dans le texte.

¹⁶ *Ibid.*, p. 8. [C'est une littérature de contradiction et d'irrésolution qui, en défiant l'autorité coloniale française, devient implicitement politique. En même temps, elle interroge à la fois les cultures et les littératures vietnamiennes et françaises pour finalement rejeter les deux. Par conséquent, c'est une anomalie, un phénomène culturel distinctif : une réponse littéraire au colonialisme.] C'est moi qui traduis.

¹⁷ Bui Xuân Bào, *loc. cit.*, p. 633.

vietnamienne. *En matière littéraire, l'adoption définitive d'une langue étrangère équivaut à une naturalisation*¹⁸.

Naturalisation par la langue en matière littéraire ? Rien n'est moins sûr. Ce serait penser que toutes les littératures francophones font partie de la littérature française, ce qui est loin d'être le cas puisque, dans la plupart des situations, l'origine de l'écrivain l'emporte encore sur les autres critères de catégorisation.

Par ailleurs, la question est de savoir s'il est souhaitable que les romans francophones soient assimilés à la littérature française du simple fait qu'ils sont rédigés en français et sous prétexte qu'ils sont des « imitations » de textes canoniques. Dans ce cas, il n'est pas sûr que la perception selon laquelle ce sont des « imitateurs » des écrivains français ne dominerait pas, formant ainsi une « sous-catégorie » d'auteurs dits « français ». À cela s'ajoute la difficulté que posent les écrivains vietnamiens et les écrivains francophones de tous horizons qui publient à Paris mais écrivent et vivent dans leur pays respectif. À quelle littérature appartiennent donc ces corpus aussi variés que multiples, pas vraiment français et pourtant pas tout à fait étrangers ? Dominique Combe indique à juste titre que « [l]e problème des littératures francophones, c'est d'être écrites en français¹⁹ ». Mais ce « problème » est également une occasion de mettre en cause quelques postulats ethnocentriques. Selon Beniamino, l'intérêt des littératures *en* français en tant

¹⁸ Bui Xuân Báo, *Le roman vietnamien contemporain. 1925-1945* (Saigon, Tu Sach Nhan-Van Xa-Hoi, 1972), cité dans Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 208 ; c'est moi qui souligne. Il est intéressant de noter la frappante contradiction entre la dernière phrase de cet extrait, qui n'est pas dénuée d'un certain reproche quant au choix de la langue d'écriture, bien que plusieurs de ces auteurs aient aussi publié au Vietnam, et celle-ci : « L'adoption de la langue française est pour la plupart de nos écrivains moins un choix définitif et exclusif de la langue maternelle qu'un moyen d'expression littéraire capable d'atteindre un public international » (Bui Xuân Báo, « Vietnam. Introduction historique », *loc. cit.*, p. 640).

¹⁹ Dominique Combe, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette, coll. « Contours littéraires », 1995, p. 4.

qu'objet de recherche réside justement dans le questionnement épistémologique qu'elles suscitent, ainsi que dans une modification du corpus sur lequel repose un certain nombre de concepts, en particulier celui de la nation²⁰. La francophonie littéraire doit être pensée en termes de multiplicité, dans la mesure où ce sont *des* littératures francophones qui s'érigent contre *un* concept de nation, d'où la nécessité de parler des littératures *en* français et non de littérature française. À l'instar des littératures francophones, les littératures exotiques ou dites coloniales ne sont pas non plus très bien accueillies par l'institution française. Denys Lombard, tout comme Beniamino, rappelle leur marginalisation :

La cause de cet ostracisme bien tempéré, qui n'est pas immédiatement évidente, est peut-être à chercher dans le caractère éminemment "national" des littératures européennes, lentement constituées depuis la Renaissance en même temps que les langues correspondantes et dans le cadre contraignant des États dits "modernes". Pour être privilégié, le discours littéraire devait illustrer d'abord la "nation" en formation et focaliser sur sa "culture". L'Autre pouvait certes intervenir accessoirement, et même servir de repoussoir, comme le Turc de Molière ou le Persan de Montesquieu, mais si l'œuvre entière allait se situer "ailleurs", l'espace national risquait de ne plus s'en trouver si bien conforté²¹.

S'il est exact que la place des littératures coloniales reste incertaine, il importe toutefois de mentionner que la littérature indochinoise suscite, depuis quelques années, un intérêt qui tente d'accorder une attention, quoique très secondaire, à quelques auteurs vietnamiens de langue française. Les travaux de Bernard Hue et de Henri Copin sur la littérature écrite en Indochine ou sur la représentation de

²⁰ Michel Beniamino, *op. cit.*, p. 214.

²¹ Denys Lombard, « La littérature exotique comme miroir nécessaire », dans Denys Lombard (dir.), *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993, p. 12.

l'Indochine dans l'œuvre d'écrivains français sont de bons exemples²². On ne saurait néanmoins affirmer qu'ils aient contribué, sans équivoque, à la valorisation de la littérature vietnamienne d'expression française puisque ces livres insistent particulièrement sur le corpus français. En outre, ceux de Hue ne réservent une mention à la production vietnamienne que pour finalement indiquer qu'elle n'est pas très intéressante au niveau littéraire. De fait, dans son volumineux *Littératures de la péninsule indochinoise* qui offre une imposante histoire littéraire de la francophonie indochinoise, Hue note que l'ouvrage a été conçu, en partie, « pour mettre un terme à cet ostracisme dont les auteurs indochinois de langue française ont été trop longtemps frappés dans le pays dont ils ont adopté la langue²³ », citant à juste titre son collaborateur Pham Dan Binh qui souligne que, paradoxalement, le seul livre important sur le sujet a été réalisé aux États-Unis par Jack Yeager²⁴. L'intention est bonne, mais Hue ne tarde pas à diminuer la valeur esthétique des écrits d'auteurs vietnamiens francophones qui, selon lui, s'inscrivent « tout naturellement, dans le champ de la littérature d'idées, et d'abord d'idées politiques²⁵ ». Écartant ainsi la question de la littérarité au profit de l'« authenticité », il met en relief la position

²² Bernard Hue a été le directeur de publication de ces deux ouvrages: *Littératures de la péninsule indochinoise*, Paris, Karthala-AUF, coll. « Universités francophones », 1999; *Indochine, reflets littéraires*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 1992. Henri Copin, de son côté, est l'auteur de ces deux livres: *L'Indochine dans la littérature française des années vingt à 1954. Exotisme et altérité*, Paris, L'Harmattan, 1996; *L'Indochine des romans*, Paris, Kailash, 2000.

²³ Bernard Hue (dir.), *Littératures de la péninsule indochinoise*, *op. cit.*, p. 37. Notons ici que la dénomination « auteurs indochinois » renvoie dans cet extrait aux auteurs vietnamiens, bien qu'elle serve également, ailleurs dans l'ouvrage, à désigner les écrivains français d'Indochine ou ayant visité l'Indochine.

²⁴ En plus de collaborer à l'anthologie de Hue, Pham Dan Binh est aussi l'auteur d'un article, le premier depuis la parution du livre de Yeager, à ajouter quelques noms aux recherches bibliographiques de ce dernier: voir Pham Dan Binh, « Écrivains vietnamiens de langue française », dans Maryvonne Perrot (dir.), *Création et créativité dans les littératures francophones. Actes du colloque organisé à Dijon, du 17 au 20 novembre 1993*, Éditions Universitaires de Dijon, 1996, p. 219-236. Il faut par contre signaler que l'article réserve à l'œuvre des auteurs ajoutés une place minime et qu'il reprend les grandes idées de Yeager.

²⁵ Bernard Hue (dir.), *Littératures de la péninsule indochinoise*, *op. cit.*, p. 102.

privilegiée des auteurs vietnamiens d'offrir des témoignages dépourvus d'images coloniales, donc « authentiques », mais dépourvus aussi de « qualité spécifiquement littéraire²⁶ », ces textes, affirme-t-il, sont confinés à l'intérieur des « limites de l'actualité, de l'historicité, de l'anecdote²⁷ ».

Le chapitre d'Alain Guillemin dans *Littérature francophone* souligne pareillement l'importance historique de cette littérature qui participerait à trois périodes et trois courants chronologiques : « de 1913 à 1945, une littérature sous influence coloniale, à l'école de l'Occident ; de 1945 à 1975, une littérature à la recherche de sa vocation nationale et universelle, à l'épreuve des guerres, coloniale, étrangère et civile ; de 1975 à 1997, une littérature en quête d'une nouvelle identité²⁸. » Mis à part le dernier courant, les deux premiers empruntent au classement que proposait Bui Xuân Bào vingt ans plus tôt²⁹. Si la littérature vietnamienne francophone reflète effectivement ces tendances, elle n'est pas nécessairement chronologique dans son approche de ces thématiques, puisque celles-ci se retrouvent

²⁶ *Ibid.*, p. 181.

²⁷ *Ibid.*, p. 20. Hue met également en lumière l'aspect idéologique de la littérature vietnamienne de langue française dans le but d'établir une filiation avec les autres littératures francophones. D'après lui, les auteurs vietnamiens rejoignent la cohorte des auteurs francophones des anciennes colonies, « sans distinction d'origine » : « Et c'est probablement ces facteurs peu favorables à l'éclosion immédiate d'une grande littérature, que sont l'actualité et l'engagement idéologique (pro- ou anti-colonial) qui a conduit la littérature francophone, sans distinction d'origine des auteurs, à une impasse, celle de l'art au service des idées, du texte instrument de combat » (*Ibid.*, 354). Le critique reprend ici un argument qu'avait déjà émis Auguste Viatte sur l'engagement de cette littérature, mais celui-ci était plus explicite, donnant en exemple des noms (Nguyen Tien Lang, Pham Van Ky et Pierre Do Dinh, notamment) et spécifiant également ce qui différencie les auteurs vietnamiens de ceux du Maghreb ou d'Afrique noire : « [...] il ne s'agissait pas pour eux de préparer une révolution, mais de la faire comprendre au-dehors et après coup [...] » (Auguste Viatte, *Histoire comparée des littératures francophones*, Paris, Nathan, 1980, p. 100). La notion d'« engagement après coup » est discutable, mais l'essai de Viatte n'en demeure pas moins le premier et un des seuls à aborder le corpus vietnamien dans une perspective comparatiste qui ne l'isole pas dans sa sphère géographique. Les quelques pages qu'il accorde au corpus vietnamien ne peuvent être qu'incomplètes, mais elles ont le mérite de laisser au lecteur l'impression que Viatte a lu les auteurs cités.

²⁸ Alain Guillemin, « Asie du Sud-Est », dans Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme (dir.), *Littérature francophone 1. Le roman*, Paris, Hatier, 1997, p. 101.

²⁹ Bui Xuân Bào, « Vietnam. Introduction historique », *loc. cit.*

parfois entremêlées dans un seul roman. De plus, un récit écrit pendant la première période et influencé par la vision coloniale n'exclut pas d'emblée « la quête d'une nouvelle identité », caractéristique de la dernière période, selon Guillemin. Ailleurs, le même critique ajoute que ce corpus, par sa description du Vietnam et son traitement des thèmes, se « distingue [...] fortement de la littérature coloniale³⁰ ». « Littérature de témoignage³¹ », celle-ci est, suivant cette logique, postcoloniale dans la mesure où elle questionne, voire déconstruit les valeurs coloniales du corpus précédent. Encore une fois, cet argument semble davantage reposer sur une « rupture » historique et la date de parution des textes que sur leur contenu.

Guillemin a également participé à la réalisation d'une des rares anthologies consacrées aux *Littératures francophones d'Asie et du Pacifique*, sous la direction de Jean-Louis Joubert³². Cette anthologie inclut, à côté des auteurs vietnamiens francophones importants tels que Cung Giu Nguyen, Pham Duy Khiem, Pham Van Ky, Tran Van Tung et Linda Lê, deux écrivains vietnamiens – Nguyen Trai, lettré du XVe siècle, et Nguyen Du, auteur du début du XIXe siècle – n'ayant écrit qu'en vietnamien ou en chinois³³. Bien que les collaborateurs précisent en avant-propos qu'ils ont « choisi de faire une place à des textes écrits originellement dans la langue du pays (vietnamien, khmer, etc.), pour montrer l'important (*sic*) du français comme

³⁰ Alain Guillemin, « La littérature vietnamienne francophone : entre colonialisme et nationalisme », dans Jean-Robert Henry et Lucienne Martini (dir.), *Littératures et temps colonial. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 7-8 avril 1997*, Aix-en-Provence, Édisud, 1999, p. 275. Notons que si les quelques articles de Guillemin sont importants pour la recherche française puisqu'il est, avec Pham Dan Binh, un des seuls à s'intéresser à la littérature vietnamienne francophone, ses travaux n'offrent aucune analyse textuelle du corpus et n'apportent rien d'original à la recherche, dans la mesure où ils résument les éléments importants de l'ouvrage de Yeager, allant parfois même jusqu'à simplement et littéralement traduire ce dernier.

³¹ *Ibid.*, p. 270.

³² Jean-Louis Joubert (dir.), *Littératures francophones d'Asie et du Pacifique. Anthologie*, Paris, Nathan/ Agence de la Francophonie, 1997.

³³ *Ibid.*, p. 58-59 et p. 61.

langue de traduction et donc de médiation entre les cultures³⁴ », on pourrait certainement débattre de ce choix. Si les écrivains vietnamiens – ou tous les écrivains – dont l'œuvre est traduite en français appartenaient aux littératures francophones, quel sens prendrait alors la notion même de francophonie ? Certes, la francophonie définie par le critère linguistique – usage du français – et le critère national – auteurs non français³⁵ –, est réductrice et ne peut être qu'exclusive, mais y aurait-il lieu d'employer l'épithète « francophone » si tous les auteurs traduits en français faisaient partie des littératures francophones ? Les problèmes de définition et de terminologie sont évidemment loin d'être résolus en ce domaine, mais en quoi l'imaginaire d'un lettré vietnamien du XVe siècle ayant surtout écrit contre l'oppression chinoise est-il « francophone » ? Cette notion, déjà « trompeusement unifiance », pour reprendre l'expression de Jean-Marc Moura³⁶, deviendrait, si tel était le cas, naïvement universelle³⁷.

Il est vrai que certains documents sur les auteurs sont difficilement accessibles, sans mentionner le fait que toutes les éditions des romans – à l'exception de ceux de « jeunes » écrivains comme Linda Lê, Kim Lefèvre, Nguyen Huu Khoa, Anna Moï et Kim Doan – sont aujourd'hui épuisées. Plusieurs des romans ne sont disponibles que par prêt entre bibliothèques et quelques autres sont précieusement

³⁴ *Ibid.*, p. 3.

³⁵ Voir Charles Bonn et Xavier Garnier, « Littérature francophone ou francophonie littéraire ? », dans Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme (dir.), *Littérature francophone 1. Le roman, op. cit.*, p. 9-10.

³⁶ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écritures francophones », 1999, p. 151.

³⁷ Par ailleurs, si le français comme langue de traduction est effectivement langue de médiation entre les cultures, il faudrait expliquer pourquoi seuls Nguyen Trai et Nguyen Du sont retenus. Figures incontournables de la littérature vietnamienne – le premier du XVe siècle et le second du début du XIXe siècle –, ils ne sont toutefois pas les seuls écrivains vietnamiens importants dont l'œuvre est traduite en français.

conservés à la Bibliothèque Nationale de France, mais ceci ne saurait excuser l'absence de certains noms dans le recensement de Guillemain pour cette anthologie (par exemple, Nguyen Tien Lang, Ly Thu Ho et Nguyen Manh Tuong), d'autant plus qu'il n'ignore pas les recherches bibliographiques et biographiques de Yeager³⁸. Ces absents ne sont pas sans créer l'étrange sentiment que les écrivains de langue vietnamienne ou chinoise ont été inclus dans l'ouvrage afin de combler des espaces « vides ».

Outre l'intégration dans quelques anthologies de littératures francophones d'un chapitre sur le Vietnam ou sur les auteurs vietnamiens³⁹, la recherche menée jusqu'ici par quelques chercheurs français montre que l'attention portée à la littérature vietnamienne francophone n'est souvent justifiée que par un intérêt pour l'Indochine. Déjà, en 1944, Marguerite Triaire faisait paraître, à Hanoi, une anthologie intitulée *L'Indochine à travers les textes* qui incluait un certain nombre d'auteurs vietnamiens⁴⁰. Depuis, la nostalgie aidant, la fascination n'en est que plus grande, comme en témoignent ces titres évocateurs : *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insuline, L'Indochine dans la littérature française des années vingt à 1954. Exotisme et altérité et Indochine :*

³⁸ Voir « Appendix », dans Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French, op. cit.*, p. 165-186. Il faut cependant noter que Nguyen Manh Tuong ne fait pas partie de l'appendice bio-bibliographique des auteurs et que ses livres ne sont nulle part mentionnés par Yeager.

³⁹ À ce propos, la liste n'est pas très longue puisque l'on ne compte que ces contributions, dont trois datent d'avant les années 1980 : Thai Van Kiem, « Mes souvenirs avec quelques romanciers et poètes vietnamiens d'expression française », dans Antoine Youssef Naaman et Louis Painchaud (dir.), *Le roman contemporain d'expression française*, Sherbrooke, CELEF, 1971, p. 100-110; Bui Xuân Bào, « Vietnam. Introduction historique », *loc. cit.*, p. 633-640; Nguyen Tran Huan, « La littérature vietnamienne de langue française », *Culture française*, vol. 22, no 1, 1973, p. 6-23; Pham Dan Binh, « Écrivains vietnamiens de langue française », *loc. cit.*, p. 219-236; Alain Guillemain, « Asie du Sud-Est », *loc. cit.*, p. 97-106.

⁴⁰ Marguerite Triaire (dir.), *L'Indochine à travers les textes*, Hanoi, Direction de l'instruction publique de l'Indochine, 1944.

*reflets littéraires*⁴¹. En ce sens, si les littératures coloniales, longtemps considérées comme des documents historiques et idéologiques de la propagande coloniale et perçues aujourd'hui comme un rappel d'un passé lourd à porter, sont en quête de reconnaissance et marginalisées au même titre que les littératures francophones, on constate cependant que l'Indochine tient toujours, dans l'imaginaire de plusieurs, une place privilégiée.

Si les anthologies présentent les écrivains et résument leurs textes sans les analyser (ce qui n'excuse pas pour autant, faut-il le répéter, les propositions peu fondées), les essais sur les littératures francophones n'échappent pas non plus à ce type de « présentation générale » qui donnent parfois lieu à des affirmations hâtives. À ce sujet, l'introduction de Jean-Marc Moura dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale* est un bel exemple⁴². Contrairement à Beniamino, Moura n'ignore pas le corpus vietnamien, mais en fait brièvement mention simplement pour

⁴¹ Denys Lombard (dir.), *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulie*, op. cit.; Henri Copin, *L'Indochine dans la littérature française des années vingt à 1954. Exotisme et altérité*, op. cit.; Bernard Hue (dir.), *Indochine : reflets littéraires*, op. cit.

⁴² Dans cet ouvrage qui se veut le versant francophone d'une des références majeures des études postcoloniales, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres/ New York, Routledge, 1989), Moura établit la distinction, qu'il emprunte à Elleke Boehmer (*Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1995), entre une perspective *post-coloniale* (avec trait d'union), c'est-à-dire qui ne fait que se situer après la période coloniale, et *postcoloniale* (sans trait d'union), à savoir une approche qui tente de déconstruire la vision coloniale à partir de diverses stratégies discursives (intertextualité, ironie, parodie, jeux de mots, etc.). Sur les pièges du terme « postcolonialisme », pris dans un jeu de marketing académique dans les universités anglo-saxonnes, voir Anne McClintock, « The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-colonialism' », dans Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 299.). Pour sa part, figure immanquable de la critique postcoloniale, Gayatri Chakravorty Spivak affirme que sans être complètement inutile, la « postcolonialité » est un mot que l'on peut sans cesse critiquer (« Subaltern Talk: Interview With the Editors », dans Donna Landry et Gerald MacLean (dir.), *The Spivak Reader*, Londres/ New York, Routledge, 1996, p. 295). Dans *A Critique of Postcolonial Reason*, Spivak ouvre cet impressionnant essai en indiquant sa crainte, voire même son constat de voir les études des discours colonial/ postcolonial former un ghetto de sous-discipline (Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 1).

souligner que son « livre ne confondra pas les aspirations bien précises et durables d'un mouvement telle la Négritude avec la création isolée du Vietnamien Pham Van Ky ou de la Canaque Dewé Gorodé⁴³ ». Non seulement il est réducteur de confiner le corpus vietnamien à un seul auteur et, qui plus est, à un seul de ses titres⁴⁴, il est également étrange que Moura ait senti le besoin d'apporter cette précision, car une comparaison entre un auteur et un mouvement – que ce soit celui de la Négritude ou un autre – est en soi problématique. En outre, parler de « création isolée » n'est pas qu'une affirmation erronée, mais peu respectueuse envers les auteurs concernés et le travail de Yeager.

1.2 Les enjeux de la réception critique

Jack Yeager est en effet le critique ayant le plus contribué à la valorisation du corpus vietnamien par ses recherches indispensables et par une étude de plusieurs romans selon une perspective sociohistorique⁴⁵. La première partie de son livre, *The*

⁴³ Jean-Marc Moura, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁴ Moura ne nomme que *Celui qui régnera* (Paris, Grasset, 1954), alors que l'œuvre de Pham Van Ky compte sept romans, en plus de recueils de poèmes et de légendes. S'il mentionne ce deuxième roman de Pham Van Ky, il ne le cite cependant nulle part dans son étude. Par ailleurs, il cite Pham Duy Khiem à une seule occasion, et on serait en droit de se demander pourquoi puisque le passage tiré de *Légendes des terres sereines* (Paris, Mercure de France, 1951), à peine commenté, donne l'impression d'avoir été « plaqué » dans le but de nourrir ce livre déjà éclectique. Dans son dernier essai, Jean-Louis Joubert cite pour sa part un extrait des *Reflets de nos jours* de Nguyen Huu Chau (Nguyen Huu Chau, *Les reflets de nos jours*, Paris, Julliard, 1955), sans d'abord nommer celui-ci comme dans une « lecture aveugle », pour montrer le problème que pose la qualification d'un texte « africain », « maghrébin » ou autre à partir seulement de l'origine des auteurs (Jean-Louis Joubert, *Les voleurs de langue*, *op. cit.* p. 119-120). Si l'exemple est pertinent, il est toutefois regrettable que cette *Traversée de la francophonie* n'accorde aucun autre commentaire à ce roman, pas plus qu'à la littérature vietnamienne francophone en général, d'autant plus que Joubert a déjà dirigé une anthologie sur les littératures francophones d'Asie (Jean-Louis Joubert (dir.), *Littératures francophones d'Asie et du Pacifique*, *op. cit.*). Pour un compte rendu autrement positif des *Voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire*, paru en 2006, de même qu'une recension de l'ouvrage enthousiaste mais discutable à plusieurs égards de Dominique Wolton (*Demain la francophonie*, *op. cit.*), voir mon article dans *Spirale* (« D'une francophonie utopique aux archipels littéraires », *Spirale*, no 213, mars-avril 2007, p. 42-43).

⁴⁵ Au moment où Yeager publie son livre, version remaniée de sa thèse de doctorat, il admet que la nouveauté du sujet rend difficile la tâche du chercheur qui doit, pour cette raison, se contraindre à un

Vietnamese Novel in French : A Literary Response to Colonialism, est consacrée à la culture, à l'histoire, à l'évolution de la littérature nationale en langues chinoise (*chunom*) et vietnamienne (*quoc-ngu*), ainsi qu'à l'émergence du roman vietnamien francophone. Situait ce corpus dans un contexte précis, Yeager réserve la deuxième partie de son essai à une analyse thématique détaillée : la confrontation des cultures orientale et occidentale, l'impact de la réalité sociopolitique et l'importance du personnage féminin. Mais si l'essai de Yeager demeure incontournable, quelques-unes des hypothèses qu'il émet peuvent être discutées.

Dans son désir de mettre en valeur l'originalité du corpus étudié, celui-ci souligne son hybridité en rappelant que le roman est un genre occidental introduit par les Français, un genre que les auteurs vietnamiens manipulent par ailleurs selon des valeurs esthétiques propres à la littérature vietnamienne. Empruntant le genre romanesque à la tradition française tout en conservant un style vietnamien, « [t]hese works are neither fully Vietnamese nor fully French⁴⁶ ». Certes, Yeager n'est pas le seul à mettre en relief le métissage d'une littérature francophone. Or, la question de l'hybridité des textes n'est pas sans ambiguïté. Le critique lui-même ne tarde pas à mentionner que ce sont les auteurs – et non pas tant les romans – qui sont des « *métis culturels*⁴⁷ ». Si le contenu des romans, c'est-à-dire les mœurs, les conflits politiques, les personnages principaux et leur ambivalence par rapport aux valeurs modernes et aux traditions confucéennes sont décrits dans un contexte vietnamien, le style et la structure semblent davantage empruntés à la littérature occidentale. L'auteur précise

travail de définition et de description (Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, op. cit., p. 6). En ce sens, la tâche a été bien accomplie et le résultat réussi, même si ce type de travail ne peut qu'ultérieurement susciter des interrogations sur les limites des définitions et des généralisations.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 7. [ces oeuvres ne sont ni entièrement vietnamiennes ni entièrement françaises]. C'est moi qui traduis.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

l'héritage oral et poétique de la tradition littéraire vietnamienne des textes francophones⁴⁸, mais son essai – remarquable pour son survol historique de l'évolution des mouvements littéraires au Vietnam – n'est pas, à ce propos, aussi persuasif qu'il le voudrait. De fait, si l'on se fie à son étude, il n'est pas sûr que ce qui crée le caractère « vietnamien » de ce corpus ne soit pas simplement les thèmes et les problèmes que rencontre la société vietnamienne aux prises avec la colonisation.

L'analyse textuelle de Yeager semble d'ailleurs confirmer la filiation des romans à un héritage littéraire français, ce qu'il annonçait déjà dans son introduction : « The Vietnamese Francophone novel appears to be an imitation of its French models, especially eighteenth- and nineteenth-century social novels related by third person narrators or confessions told in the first person⁴⁹ ». Alors qu'il explique de manière assez générale l'élan poétique des auteurs francophones par l'importance de la poésie au Vietnam avant la conquête coloniale, le renvoi par Yeager aux écrivains français est beaucoup plus clair. Ainsi, Balzac, Stendhal et Zola seraient les grands modèles de ces textes qui peignent la « réalité⁵⁰ ». L'un des premiers romans vietnamiens francophones, *Le roman de Mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long, est notamment qualifié par le critique de « style véritablement stendhalien » (« true

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 7. [Le roman vietnamien francophone se présente comme une imitation de ses modèles français, en particulier des romans sociaux des dix-huitième et dix-neuvième siècles relatés par des narrateurs à la troisième personne ou des confessions racontées à la première personne.] C'est moi qui traduis. Il n'y a pas que le roman francophone qui est perçu comme une imitation de son modèle français puisque Yeager précise que les années 1930, la période la plus importante du XXe siècle de la littérature vietnamienne en *quoc-ngu* (littéralement : « langue nationale »), selon Bui Xuân Bào, se démarquent par la découverte, la traduction et l'imitation de la littérature française (*Ibid.*, p. 37).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91.

*Stendhalian fashion*⁵¹ »). En outre, la référence à ces écrivains canoniques lui permet, au terme de son étude, de légitimer son approche sociohistorique :

The novels treated in this study have then in a sense become historical landmarks, artifacts and documents of the past, of interest to social historians. But being grounded in a historical moment or a specific culture does not lessen their value. If this were the case, Stendhal's *Le Rouge et le noir*, as a *Chronique de 1830*, or Balzac's novels would not be considered as they are today⁵².

La comparaison explicite avec les écrivains français devenus des classiques met ici l'accent sur la qualité littéraire des textes qui sont pourtant empreints de valeurs esthétiques vietnamiennes. De toute évidence, Yeager tente de souligner, par l'entremise d'une logique du métissage, le côté subversif de ce corpus qui, insiste-t-il tout au long du livre, se situe *entre* les littératures vietnamienne et française, tout en s'inspirant des deux. Or, est-il vrai que « the mere fact of Vietnamese authors writing in French challenges artistic preconceptions⁵³? »

Dans sa thèse de doctorat qui porte le titre *Vietnamese Novels in French : Rewriting Self, Gender and Nation*, Sharon Julie Lim-Hing soulève un autre problème que pose l'analyse de Yeager. En notant que ce dernier mentionne pertinemment que le fait d'écrire dans une langue étrangère n'est pas un phénomène nouveau au Vietnam puisque l'élite vietnamienne a pendant plusieurs siècles écrit en chinois, elle relève toutefois l'argument qui consiste à accorder au français le pouvoir

⁵¹ *Ibid.*, p. 125.

⁵² *Ibid.*, p. 163-164. [Les romans traités dans cette étude sont en un sens devenus des points de repère historiques, des artefacts et des documents du passé d'un intérêt pour les historiens. Mais le fait qu'ils soient ancrés dans un moment historique ou une culture spécifique ne diminue pas leur valeur. Si tel était le cas, *Le rouge et le noir* de Stendhal, en tant que *Chronique de 1830*, ou les romans de Balzac ne seraient pas considérés comme ils le sont aujourd'hui.] C'est moi qui traduis.

⁵³ *Ibid.*, p. 164. [le seul fait que les auteurs vietnamiens écrivent en français défie les préconceptions artistiques]. C'est moi qui traduis.

libérateur au complexe d'infériorité des Vietnamiens dont il est lui-même l'origine⁵⁴. Yeager précise effectivement que pour les Vietnamiens éduqués, l'emploi de la langue française est une manière de rompre avec un héritage culturel inutile dans une société moderne industrialisée⁵⁵, tout en suggérant que le français est un instrument, voire une arme, qui permet aux auteurs vietnamiens – qu'il dit pourtant être intellectuellement colonisés par la culture française⁵⁶ – de s'ériger contre la suprématie et l'impérialisme français en valorisant la culture et le peuple vietnamiens. Sans adhérer au ton quelque peu déplaisant de Lim-Hing qui note que « [s]uch a mishmash of logic makes for a spoilt broth⁵⁷ », on peut néanmoins remarquer le paradoxe de cette hypothèse. De plus, elle signale à juste titre les signes apparents d'un complexe d'infériorité qui se manifeste par une complaisance des auteurs en quête d'approbation du lectorat français : « Earlier writers' work is riddled with self-conscious, often self-deprecating comparisons between Asian and European culture⁵⁸. » Ainsi, la langue française est une arme à double tranchant, davantage tournée contre soi-même que dirigée contre l'Autre.

Si Lim-Hing fait montre d'un sens critique et lucide, on ne peut cependant pas dire que les explications qu'elle-même propose soient dénuées de contradictions. En apportant des précisions sur son premier chapitre, elle écrit :

This short historical overview attempts to provide a context for understanding Vietnamese works in French. It is meant to fill in the

⁵⁴ Sharon Julie Lim-Hing, *Vietnamese Novels in French : Rewriting Self, Gender and Nation*, Thèse de doctorat, Harvard University, 1993, p. 118-119.

⁵⁵ Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ Sharon Julie Lim-Hing, *op. cit.*, p. 119. [un tel méli-mélo de logique gâche la sauce]. C'est moi qui traduis.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 120. [L'œuvre des premiers écrivains témoigne d'un manque d'assurance et est parsemée de comparaisons souvent auto-dépréciatrices entre les cultures asiatique et européenne.] C'est moi qui traduis.

blanks in our knowledge about *Vietnam*, not necessarily to provide keys to reading Vietnamese literature in French; though the two subjects are related, they are not the same⁵⁹.

D'une part, est-il essentiel de préciser que la littérature vietnamienne francophone, bien qu'étroitement liée à un contexte historique qui l'a fait naître, se distingue de l'histoire du Vietnam? Ceci est une évidence. D'autre part, si les repères historiques ne sont pas là pour ouvrir des pistes à l'interprétation des textes, pourquoi dès lors leur consacrer près de 60 pages de sa thèse (p. 11 à 69)? En outre, sa présentation de la littérature du Vietnam (en *quoc-ngu* et en français), étroitement mise en parallèle avec l'histoire du pays, occupe plus de 50 pages (p. 70 à 125).

Sans nier l'importance de l'histoire dans la formation de ce corpus qui n'existerait pas sans le contexte politique et historique qu'a été la colonisation française au Vietnam, il importe de s'arrêter sur les problèmes que posent certaines affirmations. Lim-Hing note, en réaction contre le peu d'attention accordée à la littérature vietnamienne francophone :

The few instances in which Vietnamese novelists in French have been discussed were single articles that attempted to cover *all* Vietnamese writers in French, or anthologies that survey *all* Francophone literature. This reflects one of the two Western European approaches to third world literature in general, and that is to ignore the heterogeneity of third world subjects. The other tendency is to read third world literature as mere anthropological reporting with no true literary merit⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 3 ; les italiques sont de l'auteure. [Ce bref survol historique tente de fournir un contexte afin de comprendre les œuvres vietnamiennes de langue française. Il est destiné à combler les lacunes dans nos connaissances sur le *Vietnam* et non nécessairement à fournir les clés permettant d'interpréter la littérature vietnamienne francophone, car bien que les deux sujets soient reliés, ils ne sont pas le même.] C'est encore moi qui traduis.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 2 ; les italiques sont de l'auteure. [Les rares occasions où les romanciers vietnamiens francophones ont été abordés sont le fait d'articles ayant tenté de traiter de *tous* les écrivains vietnamiens de langue française ou d'anthologies présentant *toute* la littérature francophone. Cela reflète une des deux approches européennes occidentales face à la littérature du tiers-monde en général, qui consiste à ignorer l'hétérogénéité des sujets du tiers-monde. L'autre tendance est de lire la littérature du tiers-monde comme un simple reportage anthropologique sans véritable valeur littéraire.] C'est moi qui traduis.

Il est ici difficile de ne pas être d'accord avec la première partie de l'affirmation de Lim-Hing puisque cet aspect a déjà été relevé, mais alors qu'elle accuse la critique de lire les romans vietnamiens francophones comme des documents anthropologiques n'ayant aucun mérite littéraire, elle-même souligne :

Vietnamese novels of French expression provide an *unprecedented opportunity* to explore the intersection of several factors as they traverse the production of fiction: indigenous history, colonialism, (internalized) racism, language and culture acquisition and rejection, the notion of gender, and the definition of subjectivity in a society being transformed into modern state⁶¹.

En examinant les aspects qu'elle nous invite à explorer, il semble que cette « occasion sans précédent » qu'offrent les romans vietnamiens francophones ne soit pas étrangère à l'anthropologie. À la différence de Yeager qui ne rejette pas l'idée que ce corpus puisse être considéré comme des documents historiques et/ ou sociologiques, Lim-Hing dénonce le regard anthropologique tout en l'encourageant, en le reproduisant elle-même⁶².

L'approche privilégiée par Yeager et, paradoxalement, par Lim-Hing, s'inscrit dans la continuité du chapitre de Bui Xuân Bào, qui offre dans *Littératures de langue française hors de France* une introduction historique du corpus vietnamien. Cette introduction de huit pages, qui résume brièvement quelques oeuvres et quelques

⁶¹ *Ibid.*, p. 8. [Les romans vietnamiens d'expression française offrent une *occasion sans précédent* d'explorer le croisement de plusieurs éléments traversant la production littéraire : l'histoire indigène, le colonialisme, le racisme (intériorisé), l'acquisition et le refus de la langue et de la culture, la notion d'identité sexuée et la définition de la subjectivité dans une société en voie de modernisation.] C'est moi qui souligne et traduis.

⁶² Autre contradiction frappante : Lim-Hing retient *Reproduction interdite* de Jean-Michel Truong dans son approche « ethno- raciale-féministe » et répète que « Truong introduces race and gender as irrelevant facts » (*Ibid.*, p. 245 et p. 269). Ajoutons à cela que les chapitres de sa thèse, qui portent respectivement sur *Le roman de Mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long, *Les chemins de la révolte* de Nguyen Tien Lang, *Reproduction interdite* de Jean-Michel Truong et *Les évangiles du crime* de Linda Lê, se présentent comme des études indépendantes les unes des autres tant les liens les rapprochant ne sont pas clairs. de sorte qu'on a l'impression que ce qui les relie, c'est tout simplement l'« origine » des auteurs.

aspects biographiques des auteurs importants, a depuis donné le ton aux anthologies, en plus de jouer un rôle considérable dans l'approche sociohistorique prisée par plusieurs⁶³. De fait, ce bref aperçu a ouvert la voie à une critique qui lira désormais ce corpus comme des témoignages de la « réalité vietnamienne⁶⁴ ». À l'instar de Bui Xuân Bào, mais dans le cadre d'un article plus substantiel qui est d'ailleurs le premier offrant plus qu'une simple présentation de Pham Van Ky ou un résumé de son oeuvre, Thuong Vuong-Riddick insiste sur l'importance du contexte sociohistorique vietnamien dans son analyse du « drame de l'occidentalisation » dans trois romans de cet auteur. Si le choc de la rencontre de l'Orient et de l'Occident mis en scène par Pham Van Ky est habilement étudié par la critique, il faut toutefois remarquer l'importance accordée à la dimension historique qui l'emporte sur la dimension littéraire. Au sujet de *Frères de sang*, le premier roman de Pham Van Ky, elle écrit : « Mais parler d'étude ethnographique, d'œuvre d'art, c'est laisser de côté la dimension historique et dramatique qui constitue l'essentiel de ce roman du déchirement et de la mauvaise conscience⁶⁵ ». Qualifier un roman d'« étude ethnographique », n'est-ce pas déjà diminuer sa valeur littéraire ? Dans la même veine, elle note à propos de *Perdre la demeure* que c'est un roman d'aventures qui « fournit pourtant une étude des comportements et des mentalités particulièrement remarquable⁶⁶ ». Insister ainsi sur les aspects ethnographiques et historiques de ces romans, n'est-ce pas entériner l'idée que les littératures francophones n'ont intérêt à

⁶³ L'introduction de Bui Xuân Bào compte huit pages (Bui Xuân Bào, « Vietnam. Introduction historique », *loc. cit.*, p. 633-640), mais des extraits de quelques textes d'écrivains vietnamiens suivent son introduction (*Ibid.*, p. 641-658).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 633.

⁶⁵ Thuong Vuong-Riddick, « Le drame de l'occidentalisation dans quelques romans de Pham Van Ky », *Présence francophone*, 1978, no 16, p. 144.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 149.

être lues qu'à l'intérieur de ces considérations ? Et comme le dit si bien la critique elle-même au terme de son article – ce qui paraît réfuter l'argument de son analyse : « Ce lieu imaginaire, idéal, où les contradictions peuvent coexister, c'est aussi la littérature, utopie toujours nécessaire⁶⁷ ».

Histoire, ethnographie, anthropologie; tels sont les termes souvent convoqués par la critique qui a tendance à négliger « ce lieu imaginaire où les contradictions peuvent exister », pour lire ce corpus comme une littérature de témoignage⁶⁸. Selon Pham Dan Binh, le recours aux aspects autobiographiques dans plusieurs romans atteste du désir d'*authenticité* des auteurs, désir d'*authenticité* dans leurs témoignages sur les conflits culturels et idéologiques⁶⁹. En précisant que « les écrivains

⁶⁷ *Ibid.*, p. 152. Thuong Vuong-Riddick est aussi l'auteure d'un beau recueil de poèmes bilingues (*Two Shores/ Deux rives. Poems/ Poèmes*, Vancouver, Ronsdale Press, 1995) et d'un article fort intéressant sur la symbolique du corps dans *Frères de sang* et *Perdre la demeure* de Pham Van Ky. S'inspirant de ce que Marcel Mauss a appelé « les techniques du corps », elle analyse le comportement corporel des personnages en lien avec les changements sociaux et culturels du Vietnam. Cependant, encore ici, elle réduit la lecture des romans vietnamiens francophones à l'approche sociohistorique, comme en témoigne cet extrait tiré de sa conclusion : « Quant aux autres textes du champ encore si peu étudié du reste de la littérature francophone vietnamienne, ils peuvent être regroupés suivant les grandes étapes historiques du Vietnam lui-même, avec l'avènement de la colonisation, l'accession à l'indépendance, l'intervention américaine, la réunification du pays. Ces étapes correspondent aux différentes phases de l'évolution du "corps social" lui-même » (Thuong Vuong-Riddick, « Corps et acculturation selon Pham Van Ky », *Présence francophone*, 1979, no 18, p. 176). En dépit des quelques questions que peuvent soulever ces articles, ils demeurent, avec les pages écrites par Yeager dans *The Vietnamese Novel in French*, des travaux importants sur l'œuvre de Pham Van Ky. Un article récemment publié sur deux romans de Pham Van Ky, qui ne mentionne ni Vuong-Riddick ni Yeager, témoigne à nouveau d'un manque de rigueur évident dans l'analyse du corpus vietnamien. Non seulement l'article se base sur deux romans d'un seul écrivain pour parler de la « littérature vietnamienne », mais il offre davantage un résumé qu'une analyse substantielle de *Frères de sang* et de *Celui qui régnera*, sans parler des redondances, de la syntaxe et de la ponctuation parfois boiteuses, comme le prouve d'ailleurs le titre (Souleymane Fofana, « La littérature vietnamienne entre modernité et tradition : étude des romans *Celui qui régnera* et *Frères de sang* de Pham Van Ky », *Chimères*, vol. XXVII, printemps 2003, p. 59-76).

⁶⁸ Le témoignage est évidemment à entendre au sens étroit du terme, c'est-à-dire un document qui prétend dire la « vérité » ou du moins ce que l'auteur a vu et vécu. Si Jacques Derrida a tenté de redéfinir le témoignage en soulignant que ce dernier porte toujours en lui la possibilité d'être hanté par la fiction, la dissimulation, le mensonge, bref, par la littérature, « de l'innocente ou perverse littérature qui joue innocemment à pervertir toutes ces distinctions » (Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p. 31), le témoignage entendu ici suppose non seulement une représentation fidèle de la société en question mais aussi des connaissances susceptibles d'alimenter le savoir sur l'Autre.

⁶⁹ Pham Dan Binh, « Écrivains vietnamiens de langue française », *loc. cit.*, p. 225.

vietnamiens n'ont de cesse de marquer leur spécificité⁷⁰ », il souligne par la même occasion leur « volonté de s'affirmer comme autre et d'être accepté comme tel⁷¹ ». Dans cette veine, ceux-ci revendiqueraient une altérité, une spécificité propre à dévoiler l'« âme vietnamienne », cette expression lui étant particulièrement chère. Le conte, la légende et le roman sont autant de genres explorés par les écrivains qui, d'après lui, aspirent à « révéler cette âme profonde du peuple [vietnamien]⁷² ». Pham Dan Binh ajoute également que l'utilisation du français permet de « faire connaître au lecteur occidental l'âme vietnamienne⁷³. » Ce type de raisonnement tend vers l'essentialisme puisque le principal élément sur lequel le critique semble se baser pour attribuer aux auteurs la possibilité de dire l'« âme vietnamienne » est leur origine et, qui plus est, il présuppose qu'il y a bel et bien une « âme vietnamienne ».

Alors que les propos de Pham Dan Binh indiquent que les auteurs vietnamiens peuvent « authentiquement » écrire sur le Vietnam et son peuple, certaines affirmations de la thèse de Nguyen Hong Nhiem vont encore plus loin : elles laissent entendre qu'il y a une manière « orientale » ou « occidentale » de lire l'œuvre romanesque de Pham Van Ky et que chacune dépend, en grande partie, de l'origine du critique. Il est difficile de ne pas remarquer la partialité de l'auteure de cette thèse qui commence d'abord par se demander comment elle présentera Pham Van Ky « à l'oriental » : « Comment, à *notre façon*, c'est-à-dire autrement que le font les éditeurs de Paris, comment présenter, au lecteur d'Occident, la biographie d'*un des nôtres*⁷⁴? »

⁷⁰ *Ibid.*, p. 224.

⁷¹ *Ibid.*, p. 225.

⁷² *Ibid.*, p. 224.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Nguyen Hong Nhiem, *L'échiquier et l'antinomie Je/ Moi comme signe et substance du conflit Occident/ Extrême-Orient dans les œuvres de Pham Van Ky*, Thèse de doctorat, University of Massachusetts, 1982, p. 6 ; c'est moi qui souligne. Nguyen Hong Nhiem est aussi l'auteure de

Interpellant ici un lecteur oriental, elle s'adressera plus loin à un lecteur occidental dans sa description du narrateur des deux premiers romans de Pham Van Ky :

[...] il s'agit ici, dans [*Frères de sang* et *Celui qui régnera*], d'un occidentalisé néophyte, qui commet les mêmes erreurs – mais inversées – que vos premiers extrêmes-orientalistes. Ceux-ci s'étaient trompés, en partie ou en tout, sur *nos* peuples et *nos* cultures parce que souvent intéressés par les différences, en dernier lieu inanalysables, bien plus que par les similitudes, faciles à formuler, mais qui cessent d'être justes dès qu'on les force un peu⁷⁵.

Comment ne pas réagir à l'emploi des adjectifs possessifs qui trahit un parti pris de la critique et qui établit une frontière entre le peuple extrême-oriental, auquel elle s'identifie clairement, et le lecteur ? N'y a-t-il pas un paradoxe à dénoncer les extrêmes-orientalistes qui ont trop insisté sur les différences et, en même temps, de tracer les limites du « nous » et du « vous », confirmant dès lors les différences ?

Plus loin, Nguyen Hong Nhiem « signale ce qui a échappé aux critiques d'Occident⁷⁶ », c'est-à-dire que « chacun des huit chapitres qui composent Des femmes assises çà et là, porte, comme en-tête, non les chiffres habituels, mais l'un des huit trigrammes du Pa-Koua, "l'Echiquier des échiquiers," d'après Pham Van Ky⁷⁷. » Du paragraphe qui ouvre ce roman, elle présente une interprétation différente qu'aurait donnée un « étudiant américain d'Amherst » par opposition à « l'étudiante vietnamienne qu[']elle est⁷⁸. » À mon avis, toute lecture est, dans une certaine mesure, subjective, et ce, malgré le ton objectif qu'adopte le critique, mais ce qui différencie une lecture d'une autre n'a pas forcément de rapport avec la nationalité ou

l'introduction de *Frères de sang* et de la présentation de l'écrivain dans la version anglaise du roman : voir Pham Van Ky, *Blood Brothers*, traduction de *Frères de sang* par Margaret Mauldon, Yale Center for International and Area Studies, Council on Southeast Asia Studies, n. d., p. vii-xv.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 115 ; c'est moi qui souligne.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 273.

l'origine du lecteur ou de la lectrice. Il y a ce que j'appellerai une vision « asiocentriste⁷⁹ » dans la façon dont Nguyen Hong Nhiem tente de mettre en valeur l'originalité de son analyse, comme si le fait qu'elle-même soit originaire du Vietnam lui conférait quelque habileté à mieux lire les romans de Pham Van Ky⁸⁰.

Pourtant, si sa thèse offre une étude intéressante de la structure des romans de cet écrivain selon les principes des jeux d'échecs, elle n'est pas sans reproches. De fait, tout au long de sa thèse, Nguyen Hong Nhiem mentionne que les romans de Pham Van Ky sont autobiographiques sans jamais recourir aux théories de l'autobiographie. Et, tout en répétant qu'elle ne répètera jamais assez que, par opposition au « Moi » inné oriental, le « Je » du narrateur est un « Je » acquis à l'école de l'Occident, elle n'analyse toutefois pas la construction de ce « Je » en lien avec les écrits occidentaux. D'une part, elle affirme : « Bien sûr, il s'agit du Je, tel que l'a forgé l'Occident, soit à travers son Eglise, soit au cours du développement de sa philosophie, de sa psychologie, de sa psychanalyse, etc...⁸¹ »; et d'autre part, elle précise : « Je me bornerai, dans le cadre assigné à ma thèse [...] à analyser seulement la structure des romans [...]. Aux plus qualifiés que moi je laisse la tâche de juger, dans quelque perspective globale, les éléments littéraires, historiques, philosophiques, religieux [...]⁸². » Dans la mesure où la thèse étudie la confrontation de l'Orient et de l'Occident à partir justement de la dualité du « Je » et du « Moi », comment peut-elle faire abstraction de cet héritage occidental et affirmer, par la même occasion, que « le

⁷⁹ Ce terme est évidemment utilisé en écho à « l'afrocentrisme ».

⁸⁰ Les connaissances des cultures orientales (et pas seulement vietnamienne) sont certainement utiles pour la lecture des romans de Pham Van Ky, mais l'hypothèse essentialiste de Nguyen Hong Nhiem va vers une pente dangereuse, car le même raisonnement voudrait, inversement, que seuls les Occidentaux d'origine soient aptes à « bien » lire les écrivains de l'Occident... de même, seuls les hommes pourraient lire les textes d'hommes et les femmes, les textes de femmes...

⁸¹ *Ibid.*, p. 113.

⁸² *Ibid.*, p. 118.

couple haïssable, tout occidental, du Je/Moi, [est] inconnu de nos ancêtres⁸³? » Si le Je/Moi est inconnu en Extrême-Orient et qu'elle admet ne pas tenir compte de ce que la pensée occidentale en a dit, Nguyen Hong Nhiem souligne ainsi une lacune qui met en cause le fond même de sa thèse.

Étant une des premières thèses consacrées à un auteur vietnamien francophone, avec celle de Yeager dont le livre est une version remaniée, l'étude de Nguyen Hong Nhiem soulève de nombreuses questions, tant au niveau théorique que méthodologique. A déjà été signalé le renvoi constant au « nous » qui exclut le lecteur occidental, mais ce qui apparaît tout aussi dérangeant, ce sont les commentaires personnels (par exemple : « Et je pleurerai à chaudes larmes, à [l]a mort [d'Eliane], au dernier chapitre. C'est dire qu'il ne faut pas se fier à la sécheresse de mon analyse, ni y voir le ton général du roman [*Des femmes assises çà et là*]⁸⁴. ») et, surtout, les éléments biographiques d'elle-même qu'elle insère dans une thèse de doctorat. Dans l'introduction – et non dans les pages de remerciements, ce qui aurait peut-être été plus approprié –, Nguyen Hong Nhiem confie qu'en 1975, « l'émigrée qu[']elle] étai[t]⁸⁵ » se retrouvait dans des « circonstances tragiques⁸⁶ » en débarquant aux États-Unis, de sorte qu'elle entreprit une maîtrise et ensuite une thèse doctorale « qui répond[ait] à une nécessité intérieure⁸⁷ ». Justifiant son intérêt d'étudier le conflit Occident/ Extrême-Orient, elle déclare que « ce conflit est chevillé au corps et à l'âme de *tout* Asiatique⁸⁸ » et qu'elle le porte encore en elle. Son passage au

⁸³ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁸ *Idem* ; c'est moi qui souligne.

Couvent des Oiseaux de Dalat, au Vietnam, et le fait que Pham Van Ky soit né dans la même province que son père, Binh-Dinh, sont aussi évoqués⁸⁹. Cette propension à révéler les détails de sa vie dans le cadre d'une thèse de doctorat est déplacée, car elle encourage le regard ethnologique porté sur les auteurs et les critiques, en l'occurrence, vietnamiens. Ainsi, non seulement lit-on les romans comme des témoignages, mais les thèses de doctorat peuvent également être considérées comme des écrits testimoniaux, si bien qu'une question s'impose : si l'auteur de la thèse n'était pas vietnamienne, les membres du jury auraient-ils accepté l'intrusion de ces éléments autobiographiques ?

Cette étude n'a donné lieu à aucune critique quant aux interrogations qu'elle suscite. Yeager ne renvoie à celle-ci que dans une note à la fin de son livre, où il résume très brièvement son contenu⁹⁰, et en annexe, où il remercie Nguyen Hong Nhiem pour sa bibliographie exhaustive sur Pham Van Ky⁹¹. Pham Dan Binh et Alain Guillemin, de leur côté, ne font qu'indiquer qu'elle est la seule thèse exclusivement consacrée à Pham Van Ky⁹². Ceci peut s'expliquer par les contraintes qu'imposent les limites d'un article ou d'un livre, mais la raison peut aussi, à mon sens, se trouver ailleurs : soit que cette thèse n'ait pas été jugée digne de mention outre que pour les éléments relevés ci-haut, soit que le manque de critique participe de la promotion de la littérature vietnamienne francophone. En effet, il ne serait pas étonnant qu'une sorte d'indulgence soit manifestée à l'égard de cette thèse – ou à l'égard d'autres

⁸⁹ *Ibid.*, voir p. 2-4-8.

⁹⁰ Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 206.

⁹¹ *Ibid.*, p. 166.

⁹² Pham Dan Binh, *loc. cit.*, p. 220; Alain Guillemin, « La littérature vietnamienne francophone », *loc. cit.*, p. 268. Notons ici que Karl Ashoka Britto, qui étudie *Des femmes assises çà et là* de Pham Van Ky dans un de ses chapitres, cite Nguyen Hong Nhiem qui qualifie ce roman d'« autobiographie déclarée » pour souligner que *Des femmes*, brouillant les frontières de l'autobiographie et de la fiction, de la philosophie et du récit, résiste à toute catégorisation (Karl Ashoka Britto, *op. cit.*, p. 130).

travaux –, motivée par un désir de voir ce corpus reconnu, comme si le regard critique porté sur les recherches en cours allait à l'encontre de sa légitimation. Déjà ignorée par la critique, pourquoi s'arrêter sur les interprétations problématiques auxquelles cette littérature a donné lieu?

La thèse de Bac-Sy Nguyenlehiu, portant sur la vie de Nguyen Manh Tuong et, dans une moindre mesure, sur son œuvre, compte également parmi les travaux assez peu fouillés. Une thèse sur Nguyen Manh Tuong était certes la bienvenue puisqu'il demeure un écrivain vietnamien important dont l'œuvre n'a suscité aucun intérêt, à une exception près⁹³. Il est toutefois décevant de constater le manque de rigueur de cette étude qui, plutôt que d'analyser les écrits, résume la vie et les livres de l'auteur. Cette thèse consacre toute sa première partie au contexte sociohistorique du Vietnam, sans faire de lien avec les écrits abordés dans les deux autres parties. L'analyse textuelle se réduit d'ailleurs à un résumé des œuvres qui ne s'appuie que très rarement sur un ouvrage théorique littéraire : la première référence à un ouvrage qui ne soit ni historique ni politique n'apparaît qu'à la page 188, où il est brièvement question de Jean-Paul Sartre et de l'engagement dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, qu'il mentionne en passant, et la seconde n'apparaît qu'au douzième chapitre intitulé

⁹³ L'exception est l'article de Marie-Paule Ha, « Theme of Exile in Indochinese Return Narratives », *Mots pluriels*, 2001, no 17 (<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1701mph.html>). Ha examine la thématique du retour au pays dans *Sourires et larmes d'une jeunesse* (1937), en lien avec la peur de retourner à un état primitif. Cet article met en relief le complexe d'infériorité et le mimétisme, analysés par Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952) et par Albert Memmi dans *Portrait du colonisé* (1952). Bien que mon analyse des livres de Nguyen Manh Tuong porte sur la construction discursive de l'Orient, quelques aspects de ma lecture recourent celle de Ha.

« Autobiographie », où il renvoie à Philippe Lejeune à qui il réserve tout au plus quelques paragraphes⁹⁴.

Dans son introduction, Nguyenlehiu précise que les multiples et longues citations sont justifiées par la difficulté de mettre la main sur les écrits de Nguyen Manh Tuong⁹⁵ ; or, le problème n'est pas celui des longues citations mais celui de l'absence d'analyse critique de celles-ci. Alors qu'il commente à peine les multiples citations, certains de ses arguments font preuve d'une redondance évidente et inutile⁹⁶. De plus, la constante confusion entre l'auteur et ses personnages est frappante et mène à des interprétations des moins convaincantes. De l'écrivain francophile, Nguyenlehiu écrit : « [Nguyen Manh Tuong] rejetait la conception de déracinement et embrassait ouvertement la culture française, la proposant comme modèle à suivre pour le Viêt-nam⁹⁷. » En appui à cette affirmation, ce dernier cite un extrait de *Sourires et larmes d'une jeunesse*, dans lequel un personnage vietnamien exprime son amour et son admiration pour Paris : « J'aime Paris [...]. A cause d'elle, je suis ce que je suis. Elle m'a créé⁹⁸. » Il laisse ici entendre que celui qui dit ici « je » est Nguyen Manh Tuong, mais ce même « je », du même récit, n'est plus Nguyen

⁹⁴ Bac-Sy Nguyenlehiu, *Sur un auteur francophone vietnamien : Nguyen Manh Tuong*, Thèse de doctorat, University of New Mexico, 2000, p. 210-211-216. Pour une division chronologique et historique des œuvres vietnamiennes francophones, Nguyenlehiu cite « l'étude [la] plus complète de la francophonie au Viet-nam par Nguyễn xuân Bao (sic) » (*Ibid.*, p. 96). Il s'agit ici de Bùi Xuân Bão et de son introduction dans *Littératures de langue française hors de France*. Il est étonnant que Nguyenlehiu considère ce rapport de quelques pages « de loin le plus complet ». Si le livre de Yeager est inclus dans sa bibliographie, il ne le cite nulle part dans sa thèse.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁶ Par exemple, au sujet du « chapitre » intitulé « Déracinement ? » de *Sourires et larmes d'une jeunesse* dans lequel le narrateur attaque explicitement Maurice Barrès pour ses opinions anti-humanistes dans *Les déracinés* (1897), l'auteur de la thèse répète à plusieurs reprises que Nguyen Manh Tuong conteste la position de Barrès sans jamais pousser plus loin sa réflexion (*Ibid.*, voir les pages 61-75-108-147-192). Je reviendrai, dans le prochain chapitre, sur Maurice Barrès dans mon analyse des textes de Nguyen Manh Tuong.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁸ *Idem.*

Manh Tuong aux pages 63-64 de sa thèse : le « je » appartient désormais à un quelconque « étudiant annamite ». Le critique, dans un geste tout à fait légitime, distancie l'auteur des propos désobligeants de cet étudiant annamite face à la société vietnamienne, sans toutefois rester cohérent dans son analyse. À propos du passage dans lequel le personnage exprime sa haine de la société annamite, Nguyenlehiu commente :

Tuong peut aimer la France mais il aime aussi sa famille et n'a pas encore eu raison de détester son pays. Il voulait donc s'éloigner du sujet à la première personne dans *Philosophie*. C'était un "étudiant annamite", précisa le narrateur Tuong voulant dire clairement que ce n'était pas son propre portrait⁹⁹.

Il est clair que Tuong, l'écrivain, peut aimer la France sans détester son pays. Cependant, dans la mesure où Nguyenlehiu l'a déjà associé au personnage qui dit aimer Paris et que ce personnage *est* l'« étudiant annamite » qui dit détester la société annamite, comment Nguyen Manh Tuong peut-il être le personnage qui aime Paris sans être celui qui hait son pays puisque c'est le même personnage ? Il importe peu de savoir si les propos de ce personnage correspondent à ceux de l'auteur, mais il apparaît essentiel de souligner la non-pertinence de ce type de lecture.

Sans m'attarder davantage sur les lacunes et problèmes de cette thèse¹⁰⁰, il est intéressant de voir que la conclusion à laquelle en arrive Nguyenlehiu (« les œuvres de Tuong sont d'abord des œuvres d'idées puis secondairement des œuvres

⁹⁹ *Ibid.*, p. 64. « Philosophie de septième étage » est un « chapitre » de *Sourires et larmes*, texte difficilement classable, que je présenterai en détail dans le chapitre suivant.

¹⁰⁰ Nguyenlehiu omet, par moments, de préciser quelles sont ses sources. Ainsi, concernant le « style fleuri » de Nguyen Manh Tuong entre les années 30 et 40, il cite un commentateur qui aurait noté : « "Abus des belles phrases et étalage un peu indiscret des citations" » (*Ibid.*, p. 228). Non seulement il ne mentionne pas d'où provient cette phrase, mais il ne précise même pas le nom du critique en question. De même, on retrouve une citation en anglais dont on ignore tout de sa référence, si ce n'est qu'elle appartient à un auteur russe qui n'est pas nommé (*Ibid.*, p. 218).

littéraires¹⁰¹ ») rejoint celle d'autres critiques sur d'autres auteurs. Rares sont en effet les critiques qui ne mettent pas en valeur la fonction utilitaire de la littérature vietnamienne francophone. Reflet de la réalité, « engagement » à une cause et outil de compréhension et de rapprochement culturel (ou interculturel), tels sont les motifs les plus souvent évoqués. Dans un ouvrage de qualité nettement supérieure aux thèses précédemment citées, Karl Ashoka Britto offre des lectures de quatre romans (*Le roman de Mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long, *Bà-Dâm* de Truong Dinh Tri et Albert de Teneuille, *Nam et Sylvie* de Pham Duy Khiem et *Des femmes assises çà et là* de Pham Van Ky) qui mettent en relief l'interculturalité inhérente au contact (post)colonial. Ce corpus restreint fait en sorte que les analyses de ces romans – tout en conservant la même approche – sont plus approfondies que celles de Yeager¹⁰². Fortement ancrée dans des repères sociohistoriques du Vietnam et dans quelques aspects biographiques des auteurs, cette étude accorde une place importante aux représentations identitaires qui émergent du contexte politique de chaque roman ou, plus exactement, du contexte politique vietnamien au moment de l'écriture de chaque roman.

Des femmes assises çà et là de Pham Van Ky est un choix des plus pertinents pour la problématique interculturelle, en particulier selon une dynamique de l'ambivalence de l'écriture et des représentations littéraires. Mais la longue lecture de Britto du *Roman de Mademoiselle Lys* (qui compte 48 pages tandis que le chapitre sur *Nam et Sylvie* ne compte que 14 pages), tout en étant juste et intéressante sous

¹⁰¹ Bac-Sy Nguyenlehiu, *op. cit.*, p. 184.

¹⁰² C'est d'ailleurs un des objectifs que mentionne Karl Ashoka Britto dès son introduction (Karl Ashoka Britto, *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality*, *op. cit.*, p. 6). Précisons que cet ouvrage est aussi le résultat d'une thèse de doctorat.

plusieurs angles, semble néanmoins contredire la notion d'interculturalité qui est au cœur de son argumentation. Bien que le chapitre soit intitulé « Sentimental Interculturality : Nguyen Phan Long's *Le Roman de Mademoiselle Lys*¹⁰³ », celui-ci insiste plus sur le passage de l'identification à une identité française de Hai, par l'entremise de son éducation française, à la valorisation de son identité « indigène » retrouvée, au terme du roman. Autrement dit, les deux identités, les deux cultures, en l'occurrence française et vietnamienne, sont séparées, mises en opposition plutôt qu'en contact ou en relation les unes avec les autres, puisque Hai ignore sa culture d'origine dans son apprentissage de la culture française et rejette celle-ci lorsqu'elle « réintègre » la culture du pays. Dès lors, le terme même d'*interculturalité*, qui implique des échanges culturels et identitaires, perd en partie de son sens. Britto lui-même précise que la quête identitaire de Hai ne peut aboutir qu'à la condition qu'elle renonce à l'interculturalité : « In a sense, *Le Roman de Mademoiselle Lys* can be read as a quest for personal and cultural identity, a quest whose fulfillment is contingent upon a renunciation of interculturality¹⁰⁴. »

Si l'analyse du *Roman de Mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long soulève par moments des questions, elle demeure, en revanche, plus nuancée et plus convaincante que celle de *Bà-Dâm* de Truong Dinh Tri et Albert de Teneuille. Britto note à juste titre que *Bà-Dâm* est un roman à thèse, suivant la définition de Susan

¹⁰³ Le titre du chapitre de Britto fait référence aux sentiments amoureux de Hai pour un administrateur colonial du nom de Lucien Raynal, qui la séduit seulement pour l'argent de sa famille alors qu'il est amoureux de Mademoiselle Mellin, la professeure de piano de Hai. Au terme du roman, l'héroïne vietnamienne se conforme, avec joie, au rôle traditionnel de la femme selon les principes confucéens et son journal se ferme sur son mariage prochain avec un Vietnamien prénommé Minh.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 39. [*Le roman de Mademoiselle Lys* peut, dans une certaine mesure, être lu comme une quête d'une identité personnelle et culturelle, une quête dont l'accomplissement dépend de la renonciation à l'interculturalité.] C'est moi qui traduis.

Rubin Suleiman¹⁰⁵, qui met en garde contre les dangers du mariage mixte. Tout en reconnaissant dès l'introduction de son livre que le roman réitère les stéréotypes coloniaux racistes sur les Vietnamiens – autant de l'esprit que du corps –, Britto ajoute que la mise en scène de cette stratégie discursive participe d'une interrogation de ces mêmes stéréotypes par les tensions et les contradictions dans le roman. Plutôt que de confirmer le discours colonial, sa lecture tente de montrer que le recours au stéréotype dénonce, en filigrane, les représentations stéréotypées¹⁰⁶. Sans nier les quelques contradictions que contient ce roman, elles ne m'apparaissent pas aussi nombreuses et aussi transgressives que l'affirme le critique dont l'un des principaux arguments repose sur l'intention des auteurs de reproduire ces stéréotypes afin d'éviter la censure et les représailles d'une contestation ouverte du pouvoir colonial¹⁰⁷. La mise en scène du stéréotype peut certainement subvertir le discours colonial (par l'ironie, l'humour, la parodie, etc.), mais aucun de ces procédés n'est à l'œuvre dans *Bà-Dâm*.

Britto voit dans la collaboration du Vietnamien Truong Dinh Tri et du Français Albert de Teneuille davantage qu'un projet littéraire ; il y voit une entreprise de rapprochement de deux cultures, de deux races, comme l'annonce le sous-titre *Roman franco-annamite*¹⁰⁸. Lisant le trait d'union entre « franco » et « annamite » comme le signe d'un rapprochement interculturel¹⁰⁹, il précise toutefois que le roman échoue à mettre en valeur la coopération harmonieuse franco-vietnamienne, promise

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 85-86. Britto emprunte la définition qu'offre Susan Rubin Suleiman dans *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre* (New York, Columbia University Press, 1983, p. 10).

¹⁰⁶ Karl Ashoka Britto, *op. cit.*, p. 9 et p. 85.

¹⁰⁷ *Idem.*, p. 9.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 81-82.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 82.

dans le sous-titre et par les auteurs eux-mêmes¹¹⁰. Britto note que Sao, le personnage masculin vietnamien dans *Bà-Dâm*, à l'instar de Hai dans *Le roman de Mademoiselle Lys*, renonce lui aussi graduellement à l'interculturalité au cours de la narration, pour finalement être « fixé » dans une identité exclusivement vietnamienne¹¹¹. Alors qu'une bonne partie de son analyse met en lumière les stéréotypes et les préjugés coloniaux sur les Asiatiques, les quelques lignes réservées à la « subversion » implicite du roman semblent être principalement inspirées de facteurs extérieurs au texte.

À cet égard, l'auteur de *Disorientation* admet qu'il n'a pas réussi à trouver des documents expliquant les circonstances dans lesquelles Truong Dinh Tri et Albert de Teneuille en sont venus à écrire un roman ensemble et quel a été le rôle de chacun dans la création de *Bà-Dâm*¹¹², ce qui ne l'empêche pas d'émettre l'hypothèse suivante : « [...] one might speculate that Truong Dinh Tri's role in the project was one of subversion or resistance to Teneuille's dominant colonial discourse [...] »¹¹³. » Ne serait-ce pas les éléments biographiques, voire l'origine des auteurs qui l'auraient amené à cette supposition ? Car il est étonnant que Britto soit aussi indulgent par rapport à *Bà-Dâm*, alors qu'il qualifie le roman de la Française Christiane Fournier, *Homme jaune et femme blanche*, de mélodramatique et de raciste¹¹⁴. Le roman de Fournier est effectivement raciste puisqu'il reproduit des représentations stéréotypées et essentialistes qui fondent le discours colonial, mais ces représentations sont à peu près les mêmes que celles que l'on retrouve dans *Bà-Dâm* et que j'examinerai dans le

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 105.

¹¹² *Ibid.*, p. 178.

¹¹³ *Ibid.*, p. 107. [on pourrait supposer que le rôle de Truong Dinh Tri dans le projet en était un de subversion ou de résistance au discours colonial dominant de Teneuille]. C'est moi qui traduis.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 183.

chapitre suivant : l'impassibilité et l'indifférence des Vietnamiens, leur attachement à des traditions aussi étranges que contraignantes, leur vie passive, voire végétative, puisque ce sont des « vivants mais plus morts que des morts¹¹⁵ » dont il faut pourtant se méfier, l'amour d'un homme blanc pour une femme blanche qui ne supporte pas l'idée qu'une Française puisse s'unir ou appartenir à un indigène, la charité de la belle femme française pure, aux yeux bleus et aux cheveux blonds, qui se donne dans cette « mission civilisatrice », etc. *Bà-Dâm*, si on ne tient compte que de son contenu, n'est pas plus nuancé que *Homme jaune et femme blanche* qui, en dépit de son titre ethnographique et de son discours colonial contestable, n'est pas dénué de qualité littéraire¹¹⁶.

1.3 Le discours féministe : approche privilégiée ou colonisation discursive ?

S'il insiste sur la richesse de la notion d'interculturalité qui échappe aux oppositions binaires dans l'analyse des textes, Karl Ashoka Britto introduit cependant le sujet de son livre en présentant un roman dans lequel le mélange des races et des identités n'est pas synonyme de rencontres culturelles, mais de souffrances et

¹¹⁵ Christiane Fournier, *Homme jaune et femme blanche*, Paris, Flammarion, 1933, p. 46.

¹¹⁶ Ce roman a fait l'objet d'une critique sévère de la part du narrateur de *Nam et Sylvie* de Pham Duy Khiem, qui dit, par exemple : « *Elle blanche et Lui jaune*, l'ouvrage d'Éliane Tournier, était tendancieux et injuste pour les hommes jaunes. En réalité, si une union de ce genre devait forcément échouer, c'était surtout parce qu'elle se heurtait aux préjugés et à la politique des Français de là-bas; les coutumes de nos ancêtres et les défauts réels ou supposés de notre race ne pouvaient jouer qu'un rôle secondaire [...] » (Pham Duy Khiem, *Nam et Sylvie*, Paris, Plon, 1957, p. 27; publié sous le pseudonyme de Nam Kim). Le roman ne se termine pas moins sur le départ de Nam, résigné à retrouver « une société qui allait se refermer sur [lui] » (*Ibid.*, 239), admettant avoir rêvé de ramener Sylvie en Indochine et de voir sa mère « plus heureuse que si sa bru était de sa race » (*Ibid.*, p. 240). Pham Duy Khiem fustige également le livre de Christiane Fournier dans un article critique dans lequel il dénonce le portrait « odieux » non seulement du personnage vietnamien Xuân, mais aussi de sa famille et de sa race (Pham Duy Khiem, « *Homme jaune et femme blanche* par Christiane Fournier », dans Pham Duy Khiem, *Mélanges*, Hanoi, Imprimerie G. Taupin & Cie, 1942, p. 7-16). Que l'échec des unions interraciales soit le résultat à la fois de l'idéologie coloniale et du poids des traditions semble être une explication assez juste; or, ce qui est remarquable, autant dans *Homme jaune et femme blanche*, dans *Bà-Dâm* que dans *Nam et Sylvie*, est la tendance à n'accuser qu'un seul parti.

d'humiliations. En évoquant *Métisse blanche* (1989) de Kim Lefèvre, il souligne le piège de l'engouement des théories de l'hybridité et du métissage – sans par ailleurs nier l'importance de leur apport – qui pourrait avoir pour effet d'oublier ou de négliger certaines conditions traumatiques dans lesquelles naissent ces identités interculturelles¹¹⁷. Les commentaires de Britto sur *Métisse blanche* insistent sur la confusion et l'humiliation d'une jeune narratrice métisse dans un contexte de refus de l'interculturalité, où colons français autant que nationalistes vietnamiens ont intérêt à reproduire les oppositions binaires, mais ce premier roman de Lefèvre a le plus souvent suscité des lectures féministes. Depuis un certain nombre d'années, la critique universitaire privilégie effectivement cette approche et manifeste une attention marquée pour la production féminine, bien que celle-ci soit restreinte, que l'on peut résumer en trois ou quatre noms : Trinh Thuc Oanh, qui n'a écrit qu'en collaboration avec Marguerite Triaire, Ly Thu Ho, Kim Lefèvre et Linda Lê¹¹⁸. Les articles sur ces quelques auteures se sont multipliés ces dernières années, sans compter les nombreuses communications présentées dans divers colloques ou congrès, bien qu'en comparaison à l'intérêt porté aux romans d'écrivaines francophones comme Assia Djebar ou Maryse Condé, ces publications éparées

¹¹⁷ Dans un article analysant la question de l'« impureté » associée au métissage dans *Métisse blanche* de Kim Lefèvre, qui correspond à une conception mixophobique du XIXe siècle, j'ai également émis un commentaire sur le « piège » des discours « euphorisants » liés au métissage et à l'hybridité qui rejoint ici le propos de Britto (Ching Selao, « Tainted Blood : On Being Impure in Kim Lefèvre's *Métisse blanche* and *Retour à la saison des pluies* », dans Susan Ireland et Patrice Proulx (dir.), *Immigrant Narratives in Contemporary France*, Westport, Greenwood Press, 2001, p. 213-214).

¹¹⁸ À ces noms s'ajoutent aujourd'hui ceux d'Anna Moï et de Kim Doan, mais celles-ci n'ont commencé à publier qu'après les années 2000. c'est-à-dire après la parution des articles dont il est ici question.

indiquent que la réception de cette littérature en est encore à un état « embryonnaire¹¹⁹ ».

Alors que l'oeuvre complexe et captivante de Linda Lê a donné lieu à des analyses d'approches diverses les plus intéressantes (voir la bibliographie), l'oeuvre de Ly Thu Ho et *Métisse blanche* de Kim Lefèvre ont par ailleurs suscité des lectures féministes discutables. En témoignent certains articles de Nathalie Nguyen qui ont notamment été repris dans son ouvrage *Vietnamese Voices : Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel*. Si sa lecture de l'intertextualité de *Printemps inachevé* de Ly Thu Ho, qu'elle examine comme une réécriture du célèbre *Kim Vân Kiêu* de Nguyen Du¹²⁰, est pertinente et intéressante, tel n'est peut-être pas le cas pour son analyse féministe des autres romans. En tentant de mettre en lumière une certaine « spécificité » de l'écriture de Ly Thu Ho, Nguyen souligne que l'oeuvre de celle-ci est d'un style simple et clair qui, contrairement à celle de ses compatriotes mâles, ne travaille pas l'écriture comme une expérience où il est permis d'innover ou, du moins, de tenter d'innover¹²¹. Nguyen répète également que la représentation de la

¹¹⁹ Pour la liste complète des articles sur les auteures femmes vietnamiennes, ainsi que les références d'articles, beaucoup moins nombreuses, sur les écrivains hommes, voir la bibliographie. L'article de Susan Dixon, sur l'auteur masculin Nguyen Duc Giang, est digne de mention pour sa rigueur et son analyse fine et nuancée : « 'Faudrait-il le dire à vous, Étranger?' : enjeux intertextuels dans *Vingt Ans* de Nguyễn Duc Giang », *International Journal of Francophone Studies*, 2004, vol. 7, no 3, p. 169-185. L'auteure a d'ailleurs obtenu le Prix Étudiant du CIEF (Congrès International d'Études Francophones), en 2004, pour ce texte. *Vingt ans* est un bel exemple d'un roman, parsemé de fragments épistolaires, écrit avant l'indépendance et qui dénonce par endroits les discours exotique et colonial d'un ton ironique.

¹²⁰ Nathalie Nguyen, « A Classical Heroine and Her Modern Manifestation: *The Tale of Kieu* and its Modern Parallels in *Printemps inachevé* », *The French Review*, 2000, vol. 73, no 3, p. 454-462. Une version plus longue de cet article, qui déborde de l'intertextualité pour tendre vers une approche sociologique et historique et qui intègre d'autres romans faisant référence au *Kim Vân Kiêu*, se trouve dans *Vietnamese Voices : Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel* (Nathalie Huynh Chau Nguyen, *Vietnamese Voices*, op. cit., p. 12-46).

¹²¹ Nathalie Nguyen, « Across Colonial Borders: Patriarchal Constraints and Vietnamese Women in the Novels of Ly Thu Ho », dans Jane Bradley Winston et Leakthina Chau-Pech Ollier (dir.), *Of Vietnam: Identities in Dialogue*, New York, Palgrave, 2001, p. 207. Cet article est également repris, quoique allongé, dans son livre (Nathalie Huynh Chau Nguyen, *Vietnamese Voices*, op. cit., p. 47-73).

femme – vulnérable et s’opposant à l’homme fort – est des plus conventionnelles dans cette oeuvre, pour ne pas dire stéréotypée, tout en s’empressant d’ajouter que celle-ci n’en est pas moins subversive puisque cette apparente superficialité permet d’exprimer des points de vue rares¹²². Elle ajoute aussi que les effets d’ironie se lisent dans le destin triste et tragique des personnages qui se conforment aux principes confucéens; en d’autres mots, que la vertu et l’obéissance les mènent à leur ruine.

Ce que révèlent pourtant les arguments de Nguyen, c’est que la trame narrative, la mise en scène de personnages féminins et l’importance du cadre sociopolitique chez cette auteure ne se distinguent pas aussi aisément de celles de ses contemporains vietnamiens, ce qu’avait notamment relevé Yeager¹²³. D’ailleurs inspiré du travail de ce dernier, le livre de Nathalie Nguyen souligne l’importance du personnage féminin dans la littérature vietnamienne francophone en proposant des analyses sociologiques et historiques à travers lesquelles les romans deviennent des représentations de la condition de la femme au Vietnam. Or, à la différence de Yeager, elle affirme que l’oeuvre de Ly Thu Hu dénonce « mieux » les inégalités entre hommes et femmes que ses contemporains mâles¹²⁴. Par exemple, dans un chapitre intitulé « Through Male Eyes » consacré à *Frères de sang* et à *Des femmes assises çà et là* de Pham Van Ky, l’auteure écrit :

¹²² Nathalie Nguyen, « Across Colonial Borders », dans Jane Bradley Winston et Leakthina Chau-Pech Ollier (dir.), *op. cit.*, p. 208.

¹²³ Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 122.

¹²⁴ Dans *The Vietnamese Novel in French*, Yeager offre une lecture des symboles liés au féminin, de sorte que son essai a le mérite de ne pas réduire les questions et les problèmes dits féminins ou féministes aux auteures femmes, tout en reconnaissant la contribution de celles-ci. Car l’importance de la figure féminine est loin d’être exclusive au corpus féminin, ce que répètent presque tous les critiques à la suite de Yeager, qui voit dans le personnage féminin un symbole ou une métaphore du peuple et du pays (voir en particulier son chapitre « Women as Character and Symbol », dans Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 125-160).

Pham's exploration of the female condition in his novels *Frères de sang* (1947) and *Des femmes assises çà et là* (1964) differs vastly from that of Ly Thu Ho. While Ly's treatment is subdued and characterized by an underlying irony, Pham's two novels are direct and violent criticisms of the social constraints imposed on women¹²⁵.

Il n'est pas sûr que les effets soi-disant ironiques de l'action chez Ly Thu Ho soient plus subversifs et plus efficaces que l'ironie au niveau textuel et discursif des romans de Pham Van Ky.

S'appuyant sur l'argument que les romans écrits par des hommes – et ils sont nombreux dans le corpus vietnamien à avoir mis l'accent sur les personnages féminins – ne sont pas représentatifs de la réalité féminine ou, du moins, pas autant que ceux des femmes, Pamela Ann Pears, dans sa thèse de doctorat, limite ses analyses à un roman de Ly Thu Ho, *Le mirage de la paix* (qu'elle étudie en parallèle avec *La Grotte éclatée* de Yamina Mechakra), et à un autre de Kim Lefèvre, *Retour à la saison des pluies* (qu'elle lit en parallèle avec *L'interdite* de Malika Mokeddem)¹²⁶. Selon elle, ces auteures sont à la fois sujet et objet de ce sur quoi elles écrivent, c'est-à-dire la condition des femmes au Vietnam et en Algérie¹²⁷. L'auteure précise que son approche ne se veut ni sociologique ni historique puisqu'elle étudie la représentation littéraire des femmes¹²⁸, mais sa thèse est parsemée de références historiques et

¹²⁵ Nathalie Huynh Chau Nguyen, *Vietnamese Voices : Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel*, op. cit., p. 74. [L'exploration de la condition féminine de Pham Van Ky dans ses romans *Frères de sang* (1947) et *Des femmes assises çà et là* (1964) se distingue grandement de celle de Ly Thu Ho. Tandis que la façon dont Ly traite ce sujet est atténuée et caractérisée par une ironie sous-jacente, les deux romans de Pham sont des critiques directes et violentes des contraintes sociales imposées aux femmes.] C'est moi qui traduis.

¹²⁶ Pamela Ann Pears, *Women's Words: Postcolonial Francophone Literature in Algeria and Vietnam*, Thèse de doctorat, University of Pittsburgh, 2001. Il faut noter que Pears répète, à tort, que Kim Lefèvre est l'auteure de deux romans écrits en français (*Ibid.*, p. 167 et p. 208), alors que celle-ci en a écrit trois au moment où cette thèse a été rédigée : *Métisse blanche* (Paris, Bernard Barrault, 1989), *Retour à la saison des pluies* (La Tour d'Aigues, De l'Aube, 1995 [éd. or. 1990]) et, le roman omis par Pears, *Moi, Marina la Malinche* (Paris, Stock, 1994).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 35-36.

sociologiques sur le rôle des femmes en temps de guerre. Qui plus est, elle se demande pourquoi Ly Thu Ho met en scène des femmes vietnamiennes traditionnelles dans un roman qui se passe pourtant en temps de guerre, c'est-à-dire en temps de révolution politique et de changements sociaux¹²⁹. Pears propose elle-même une réponse qui, à l'instar de Nathalie Nguyen, attribue à l'œuvre de Ly Thu Ho des préoccupations féministes et un caractère subversif qu'elle admet ne pas être évidents à la première lecture. Si elle prend la peine de préciser que Ly Thu Ho ne parle que très brièvement des femmes guerrières et qu'elle évite d'aborder en profondeur les questions qui touchent aux femmes¹³⁰, elle ne reste pas moins convaincue de son « féminisme » :

Our first inclination is to read [*Le mirage de la paix*'s] two main female characters, Ngoc-Suong and Thu-Thuy as traditional, therefore *non-liberated* women. What we realize, however, is that these two women are actually revolutionary in their resistance to modern socialist reform. [...] Obviously, political allegiance plays a large role in this text, and it is undoubtedly very clear that Ly Thu Ho's perspective is influenced by her status as a Southern bourgeois woman. However, her point of view is significant because it aids in destroying the myth that all Vietnamese women were soldiers, therefore *liberated* thanks to the war¹³¹.

À en croire Pears, la tradition est, d'une part, contraire à l'émancipation, mais elle est, d'autre part, synonyme de résistance révolutionnaire chez les personnages de Ly Thu Ho. D'où vient donc cette détermination de faire de Ly Thu Hu le porte-parole de la

¹²⁹ *Ibid.*, p. 128.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹³¹ *Ibid.* ; les italiques sont de l'auteure. [Notre première inclination est de lire les deux personnages féminins principaux, Ngoc-Suong et Thu-Thuy, comme étant des femmes traditionnelles et par conséquent *non libérées*. Toutefois, ce que l'on réalise, c'est que ces deux femmes sont en fait révolutionnaires dans leur résistance à la réforme socialiste moderne. [...] Évidemment, l'allégeance politique joue un grand rôle dans ce texte, et il est indubitablement clair que la perspective de Ly Thu Ho est influencée par son statut de femme bourgeoise du Sud. Cependant, son point de vue est significatif car il contribue à détruire le mythe selon lequel toutes les femmes vietnamiennes étaient soldates et donc *libérées* grâce à la guerre.] C'est moi qui traduis.

libération des femmes vietnamiennes au risque d'avancer des arguments assez paradoxaux?

Mon propos n'est certainement pas de questionner l'intérêt suscité par les romans de femmes, mais plutôt d'interroger la perspective féministe occidentale qui confère à l'œuvre de Ly Thu Ho des préoccupations féministes qui, sans être absentes, n'ont pas l'importance que lui accorde la critique. Il semble que dans ce cas-ci, l'identité sexuelle de l'auteure ait peut-être parlé plus fort que ses romans. On peut certes déceler dans l'approche féministe un désir de former une communauté où il s'agit pour les femmes de dénoncer des inégalités qui les concernent toutes, mais ce désir de communauté trahit parfois une position européocentriste qui ne fait qu'entériner la « supériorité » de la culture ou de l'identité occidentales. Inspirées, entre autres, des travaux de Michel Foucault et de Jacques Derrida, plusieurs féministes postcoloniales telles que Gayatri Spivak, Chandra Mohanty et Trinh Minh-Ha ont à juste titre relevé le piège d'un déplacement des pratiques de pouvoir dans l'interprétation des textes ou des personnages féminins provenant de sociétés non occidentales. À cet égard, l'exemple le plus éloquent demeure la réception du premier livre de Kim Lefèvre, *Métisse blanche*, qui s'ouvre sur une « Préface » de la critique féministe Michèle Sarde. Précisant que ce livre offre « un Viêt-nam authentique¹³² », « neuf au regard occidental¹³³ », celle-ci insiste de façon dérangeante sur l'« aliénation » de la femme vietnamienne¹³⁴. Ainsi, à partir d'un roman qui raconte

¹³² Kim Lefèvre, *Métisse blanche*, op. cit., p. 8.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Elle écrit, par exemple : « Dans une société hiérarchisée et dure aux femmes qui ne tolère ni l'écart sexuel ni le métissage [...] » (*Ibid.*, 7) ; à peine une page plus loin, elle ajoute : « Dans cette communauté endogame, intolérante à la différence, [...] la femme est un être réduit quotidiennement à la passivité et à la soumission [...] » (*Ibid.*, 8), et encore : « [...] dans une société où les femmes se doivent d'être douces et passivement aimantes [...] » (*Ibid.*, 10).

l'exclusion et l'humiliation d'une métisse rejetée par les communautés vietnamienne et française d'un Vietnam colonisé et en guerre, celle-ci fait le procès non seulement de la société vietnamienne (« Vietnam de la xénophobie et de la peur avec ses règles sociales rigides, [...], son hypocrisie de société traditionnelle¹³⁵ »), mais de toutes les sociétés non occidentales : « témoignage sur la xénophobie et la discrimination dans les sociétés non occidentales¹³⁶ ». En contrepoint aux injustices de ces sociétés, elle termine sa préface sur « l'ouverture de la France¹³⁷ », sur l'éloge d'une France accueillante qui a permis à la narratrice de connaître la « liberté individuelle que l'occident a inventée¹³⁸ ».

Il ne s'agit pas ici de nier l'exclusion de la narratrice par les Vietnamiens, mais comme l'indique Emily Roberts, les Français lui font très évidemment sentir qu'elle ne doit absolument pas avoir la prétention d'être l'égale des Blancs¹³⁹. En outre, Roberts note pertinemment que cette préface, bien que rédigée par une critique littéraire, sert à légitimer le récit de Lefèvre en insistant sur son caractère sociologique¹⁴⁰. Pour sa part, Yeager, tout en offrant une analyse plus nuancée, qualifiera cette préface d'« excellente¹⁴¹ ». Mettant en valeur le côté subversif de *Métisse blanche* qui « brouille les lignes » entre les identités raciales et sexuelles, ce dernier suggère que la présence de la protagoniste métisse bouleverse les catégories

¹³⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹³⁹ Emily Roberts, « Place and Identity in Two Autobiographical Novels Set in Vietnam: *Métisse blanche* by Kim Lefèvre and *L'amant* by Marguerite Duras », dans Anne Frémiot (dir.), *Fin de Siècle?*, Nottingham, University of Nottingham, 1998, p. 55.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴¹ Jack Yeager, « Blurring the Lines in Vietnamese Fiction in French: Kim Lefèvre's *Métisse blanche* », *loc. cit.*, p. 224.

de la société vietnamienne traditionnelle et du colonialisme¹⁴², sans par ailleurs insister sur la récupération du discours colonial dominant qui justifie l'exclusion de la *métisse jaune*. Nathalie Nguyen porte également, à partir du même livre, un regard sévère sur la société vietnamienne, précisant que Lefèvre n'était pas seulement fille et illégitime, ce qui représente assez d'*handicaps* (« handicaps » étant le mot qu'elle emploie) dans cette société, mais qu'elle portait de plus le fardeau de son métissage¹⁴³.

Le discours implicite à ces dénonciations ne participe-t-il pas de ce que Chandra Mohanty a nommé une « colonisation discursive », c'est-à-dire une appropriation d'un savoir sur les femmes non occidentales, formant un groupe monolithique hors de leur contexte social et historique, qui prend comme point de référence les normes et les intérêts d'un féminisme articulé en Europe et aux États-Unis¹⁴⁴ ? Isabelle Thuy Pelaud abonde dans ce sens, lorsqu'elle affirme :

[...] Sarde's writing in the preface of *Metisse Blanche* and, to a lesser degree, Yeager's readings of Lefevre's autobiography illustrate Chandra Mohanty's concern that the autobiographies of women of color can be easily co-opted, even by those who want to celebrate their subversive qualities¹⁴⁵.

¹⁴² *Ibid.*, p. 219.

¹⁴³ Nathalie Nguyen, « Writing and Memory in Kim Lefèvre's Autobiographical Narratives », *Intersections*, 2001, no 5 (<http://www.she.murdoch.edu.au/intersections/issue5/nathalie.html>).

¹⁴⁴ Chandra Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, 1988, no 30, p. 61. Mohanty prend bien soin de mentionner qu'il ne s'agit pas de parler que des féministes qui viennent ou sont de l'Occident, mais bien des féministes de partout qui adoptent les stratégies analytiques d'un féminisme occidental et qui publient en Occident (*Ibid.*, p. 64). Précisons à cet effet que Nathalie Nguyen se réclame ouvertement d'un « féminisme occidental » (Nathalie Nguyen, « Across Colonial Borders: Patriarchal Constraints and Vietnamese Women in the Novels of Ly Thu Ho », *loc. cit.*, p. 195).

¹⁴⁵ Isabelle Thuy Pelaud, « 'Mettise (sic) Blanche': Kim Lefevre and Transnational Space », dans Jonathan Brennan (dir.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 130-131. [La préface de *Métisse blanche* écrite par Sarde et, dans une moindre mesure, les interprétations de l'autobiographie de Lefèvre par Yeager illustrent le souci de Chandra Mohanty, qui souligne que les autobiographies de femmes de couleur peuvent facilement être appropriées, même par ceux qui veulent célébrer leurs qualités subversives.] C'est moi qui traduis.

Une interrogation s'impose en regard à cette célébration des qualités dites « subversives » : de qui parle-t-on dans ces analyses ? De l'oppression des femmes asiatiques ou, par contraste et en comparaison, de la libération des femmes occidentales ou occidentalises ? Dans quelle mesure l'intérêt pour le corpus féminin ne trahit-il pas une forme d'emprise sur la femme vietnamienne (ou asiatique), celle-ci demeurant un *objet* d'étude plutôt que devenant *sujet* prenant la parole ? D'après Pelaud, il n'est pas sûr que la critique universitaire soit complètement étrangère à la nostalgie des colonies qu'éveillent les notions de différences et d'altérité très prisées par les institutions depuis un certain nombre d'années. Cet intérêt pour l'Autre prend parfois l'allure d'une insistance sur les différences qui traduit un parti pris à peine dissimulé.

Dans la mesure où l'attention réservée aux littératures francophones s'inscrit de plus en plus dans le champ des études « postcoloniales », il m'a paru utile de mettre l'accent sur les « pièges » et les paradoxes qui sous-tendent ces analyses. Si la critique est toujours en quelque sorte dans une position de pouvoir, reste à croire, à espérer que son rôle premier n'est pas de répéter les discours d'inégalités ou de reproduire les rapports de force. Ce long survol de la réception de la littérature vietnamienne francophone peut ici servir de « mise en garde » pour les chapitres qui suivent, bien que ceux-ci ne peuvent, ne sauraient prétendre être irréprochables. En sachant qu'ils susciteront à leur tour des questions, peut-être même des objections, les chapitres subséquents se veulent néanmoins plus analytiques et plus théoriques que la plupart des travaux effectués jusqu'à ce jour, tout en restant le plus près possible des romans retenus.

CHAPITRE II

L'EXTRÊME-ORIENTALISME

L'Orient est insaisissable. Il est partout et nulle part. Dans les livres, sur les toiles, sur les écrans, dans la rue, tout proche et, bien sûr, ailleurs, là-bas.

Lieu de tous les clichés, synonyme de tous les exotismes, catalyseur de toutes les contradictions et de tous les excès. [...] Immémorial. originelle aurore et nuit de l'histoire... Immense fourre-tout de notre imaginaire.

Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire*

2.1 *L'Orientalisme* de Said

La parution d'*Orientalism* d'Edward Said marque un tournant important dans l'analyse des discours et des représentations de l'Autre. Consacré « pionnier » des études postcoloniales par la critique grâce à cet ouvrage, Said, à la différence des livres qui mettent exclusivement l'accent sur la construction sociale et/ ou historique de l'Oriental ou du colonisé, insiste sur la construction textuelle de l'Autre, proposant ainsi que c'est l'orientalisme qui a justifié la colonisation et non la colonisation qui a donné lieu à l'orientalisme. Car selon lui, la conquête des pays du Moyen-Orient, de l'Afrique et de l'Asie ne s'est pas faite soudainement, mais s'est effectuée à travers un long processus d'appropriation, d'abord textuel, ensuite administratif : « To say simply that Orientalism was a rationalization of colonial rule is to ignore the extent to which colonial rule was justified in advance by Orientalism, rather than after the

fact¹. » De plus, les œuvres littéraires ont eu autant d'importance que les textes dits scientifiques pour la recherche orientaliste; d'une part, parce que les premières étaient de connivence avec le projet colonial et, d'autre part, parce que les seconds étaient tout aussi empreints d'imagination. Said souligne dès lors que le « savoir » sur l'Orient, bien que davantage fondé sur les livres que sur la réalité, fonctionne par un effet de miroir où l'Autre, par contraste et en opposition, renvoie à l'Occident une belle image de lui-même : l'Oriental irrationnel, pervers, infantile, autrement dit « différent », confirme l'identité de l'Européen rationnel, vertueux, mûr, bref, « normal² ».

S'inspirant des pratiques discursives analysées par Foucault dans *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*, et de la logique du Panoptisme que ce dernier décrit dans *Surveiller et punir*, Said montre comment l'orientalisme fonctionne métaphoriquement comme le Panopticon de Jeremy Bentham : l'Occident symbolise la tour centrale où il est possible de tout voir sans être vu et de recueillir des informations, alors que l'Orient devient le bâtiment périphérique sous le contrôle permanent du regard occidental.

The Orient is *watched*, since its almost (but never quite) offensive behavior issues out of a reservoir of infinite peculiarity; the European, whose sensibility tours the Orient, is a watcher, never involved, always detached, always ready for new examples of what the *Description de l'Égypte* called "bizarre jouissance". The Orient becomes a living tableau of queerness³.

¹ Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 39. [Dire simplement que l'orientalisme était une rationalisation de la règle coloniale, c'est ignorer à quel point celle-ci était justifiée par l'orientalisme par avance, et non après coup.] Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1980, p. 54.

² Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 103; les italiques sont de l'auteur. [L'Orient est observé, puisque son comportement presque (mais jamais tout à fait) agressif provient d'un réservoir d'excentricité infinie; l'Européen, dont la sensibilité visite l'Orient en touriste, est un observateur, jamais impliqué, toujours détaché, toujours prêt pour de nouveaux exemples de ce que la *Description de l'Égypte* appelait de "bizarres

À travers ce jeu très sérieux de voyeurisme où l'un projette ses fantasmes sur l'Autre et jouit de son pouvoir, il est clair que l'Orient féminisé propose et l'Occident viril dispose. La métaphore de la sexualité employée ici n'est pas fortuite, puisque la féminisation de l'Orient dans l'imaginaire occidental constitue un des éléments importants du discours colonial que ne dément pas un vocabulaire suggestif : conquête d'un pays, possession d'un territoire, pénétration coloniale... Comme le note Robert Young : « Colonialism, in short, was not only a machine of war and administration, it was also a desiring machine⁴. »

À partir de sa position privilégiée qui lui permet de tout voir de loin sans s'impliquer, d'étudier l'Orient voilé ou l'Extrême-Orient passif avant de passer à l'acte, l'orientaliste accumule une quantité d'informations qui, le plus souvent, proviennent de représentations clichées et stéréotypées transmises d'un siècle à un autre à travers les textes, mais que les institutions ont érigé en un « savoir » sur l'Orient. Pouvoir/ savoir, tel est le postulat foucauldien dont s'inspire également Said pour analyser l'orientalisme, ce discours qui invente un savoir sur l'Orient et qui, par conséquent, crée l'Orient dans un rapport de domination.

[L]e pouvoir produit du savoir, écrit Foucault, [...] pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; [...] il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir⁵.

jouissances". L'Orient devient un tableau vivant du bizarre.] Edward Said, *L'Orientalisme*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, *op. cit.*, p. 123.

⁴ Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres/ New York, Routledge, 1995, p. 98. [Bref, le colonialisme n'était pas seulement un appareil de guerre et d'administration, c'était aussi une machine de désirs.] C'est moi qui traduis.

⁵ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 36. Par rapport au « pouvoir/ savoir » de Foucault, Gayatri Chakravorty Spivak déplore, dans un article intitulé « More on Power/ Knowledge », la traduction en anglais de « pouvoir » par « power », à défaut d'un autre terme, qui fait disparaître l'équivoque du mot « pouvoir » comme nom *et* comme verbe. Selon elle, un des aspects fondamentaux du travail de Foucault repose justement sur l'ambivalence du « pouvoir/

Dans la mesure où le savoir est intimement lié au pouvoir et que plus de pouvoir exige plus de savoir, il n'est pas étonnant que la production florissante d'informations se situe à partir du milieu du XIXe siècle, ère où la colonisation européenne atteint son apogée.

Foucault a bien montré comment le savoir est constitué de discours et comment ces derniers obéissent à des règles qui déterminent le pouvoir de parler, de nommer l'Autre, c'est-à-dire de le former en tant qu'objet d'étude⁶. Le discours n'est donc pas un simple phénomène d'expression d'idée ou d'opinion, mais une pratique complexe où les relations discursives régularisent et conditionnent la formation d'objet. Quoique différemment, l'œuvre littéraire s'inscrit aussi dans cette pratique discursive que représente

un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative⁷.

Dans cette veine, plus qu'un droit à la parole véhiculant une parole du pouvoir, le discours est un pouvoir de la parole. Mais si la définition du discours et les réflexions foucaaldiennes sur le pouvoir sont ce qui a initialement le plus influencé Said pour son essai, il ne tardera toutefois pas à mettre en évidence l'eurocentrisme du philosophe

savoir », c'est-à-dire qui souligne, d'une part, la corrélation entre le pouvoir et le savoir et, d'autre part, la posture permettant à un sujet d'accéder au savoir (Gayatri Chakravorty Spivak, « More on Power/ Knowledge », dans Donna Landry et Gerald MacLean (dir.), *The Spivak Reader, op. cit.*, p. 151).

⁶ Pour Foucault, l'Autre est, comme le révèlent son œuvre et en particulier son imposante *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard, 1972 [éd. or. 1961]), le « fou » ou celui considéré comme tel, mais son analyse des pratiques discursives n'en est pas moins pertinente pour les autres formes d'altérité. D'ailleurs, dans *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Foucault note que le savoir qui renforce la « technologie du pouvoir sur le corps » concerne tous les corps punissables, que ce « pouvoir-savoir » agit « d'une façon plus générale sur ceux qu'on surveille, qu'on dresse et corrige, sur les fous, les enfants, les écoliers, les colonisés, sur ceux qu'on fixe à un appareil de production et qu'on contrôle tout au long de leur existence » (Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 38).

⁷ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir, op. cit.*, p. 153-154.

pour qui l'« histoire » ne concerne que les penseurs français et allemands⁸. Tout en reconnaissant l'importance de l'œuvre de Foucault dans la sienne, Said précise que ce dernier ne semble pas être intéressé par d'autres histoires que celle du territoire français de classe moyenne, autrement dit, de celle du « pouvoir⁹ ». Valentin-Yves Mudimbe, dans *The Invention of Africa*, ouvrage qui est en quelque sorte la version « africaine » d'*Orientalism*, bien qu'il s'en distingue à plusieurs égards, abonde en ce sens et ne limite pas sa critique à Foucault :

[...] despite their violence against the rule of the Same and the history of its conquests over regionalisms, specificities, and differences, Lévi-Strauss and Foucault, as well as a number of African thinkers, belong to the signs of the same power. What they represent could be considered an expression of the “intelligence” of the Same¹⁰.

Si l'œuvre de Foucault peut effectivement paraître paradoxale pour cette raison, elle montre par ailleurs la difficulté de sortir du pouvoir, d'échapper justement au discours du Même, ce qui constitue un argument primordial de sa pensée. De fait, les résistances ne peuvent exister qu'à l'intérieur des pratiques de pouvoir et le pouvoir produit des points de résistance dans une relation perpétuelle d'enchaînement de rapports discursifs¹¹. À cet égard, Homi Bhabha a souligné le problème lié à la

⁸ Edward Said, « Michel Foucault, 1927-1984 », dans Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, op. cit., p. 196. Cet article a d'abord paru en 1984, dans *Raritan: A Quarterly Review*, vol. 4, no. 2.

⁹ Edward Said, « Criticism Between Culture and System », dans Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 222.

¹⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 43. [Malgré leur violence contre la règle du Même et l'histoire de ses conquêtes sur les régionalismes, les spécificités et les différences, Lévi-Strauss et Foucault, de même qu'un certain nombre de penseurs africains, appartiennent aux signes du même pouvoir. Ce qu'ils représentent peut être considéré comme une expression de l'« intelligence » du Même.] C'est moi qui traduis.

¹¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 126-127. Il faut cependant noter que Foucault avait suggéré, dans *Histoire de la folie à l'âge classique* d'abord paru en 1961, la possibilité de sortir du discours du Même, la possibilité pour l'Autre, en l'occurrence le fou, de prendre la parole dans un langage hors de la raison, c'est-à-dire dans un langage qui serait propre à la folie. En réaction à cette proposition, Jacques Derrida a répondu à

récupération du « pouvoir/ savoir » foucauldien dans la théorie de Said, car ce concept place les sujets dans une relation de pouvoir qui ne s'inscrit cependant pas dans une dialectique hégélienne (soi/ autre, maître/ esclave) susceptible d'être subverti une fois les sujets inversés¹².

De fait, contrairement à Foucault qui signale une fissure dans le pouvoir, Said interprète le pouvoir comme un sujet cohérent et total sans possibilité de résistance¹³. Selon lui, la résistance ne se situerait pas à l'intérieur mais à l'extérieur du pouvoir, qu'il examine, à la différence de Foucault, *également* comme « le Pouvoir » (avec un grand « P »), c'est-à-dire institutionnel et étatique. Si, pour Foucault, le pouvoir (avec un petit « p ») est partout et vient de partout en ce qu'il n'est pas « une institution, [...] une structure, [...] une certaine puissance dont certains seraient dotés[,] [mais] le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée¹⁴ », pour Said, un tel postulat nivelle les situations de pouvoir politique et économique et d'inégalités entre les sexes, les classes et les races¹⁵. C'est sans doute une telle divergence d'opinion qui a encouragé Said à dire de Foucault, pour qui il n'y a pas

Foucault en soulignant l'impossibilité de tout discours *intelligible* d'échapper à la « normalité » qui régit le sens puisque les phrases et la syntaxe, même la plus pauvre des syntaxes, sont œuvres de la raison. Qui plus est, en supposant un langage de la folie, Foucault reproduit le partage (Raison/ Déraison) qu'il dénonce (Jacques Derrida, « Cogito et Histoire de la folie », dans Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51-97). Foucault lui-même est revenu sur sa position dans *L'ordre du discours* en soulignant l'impossible parole du fou : « Il est curieux de constater que pendant des siècles en Europe la parole du fou ou bien n'était pas entendue, ou bien, si elle l'était, était écoutée comme une parole de vérité. [...] De toute façon, *exclue ou secrètement investie par la raison, au sens strict, elle n'existait pas* » (Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 13; c'est moi qui souligne).

¹² Homi Bhabha, *The Location of Culture*, *op. cit.*, p. 72.

¹³ C'est ce que soutient, entre autres, Uta Liebmann Schaub dans son article, « Foucault's Oriental Subtext », *PMLA : Publications of the Modern Language Association of America*, Mai 1989, vol. 104, no 3, p. 308.

¹⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁵ Edward Said, « Traveling Theory », dans *The World, the Text, and the Critic*, *op. cit.*, p. 244-246.

« un lieu du grand Refus¹⁶ » mais plusieurs formes de résistances, que ses analyses sont faites *avec* plutôt que *contre* le pouvoir et que ses réflexions sont strictement, sinon une rationalisation, du moins une théorisation du pouvoir¹⁷. Il est clair que les critiques de son ouvrage ont amené Said à relire les écrits du philosophe français avec plus de recul, de même qu'à réexaminer son propos sur l'orientalisme¹⁸.

Un des premiers articles à mettre en lumière les problèmes d'*Orientalism* est celui de Dennis Porter qui a soulevé sa contradiction majeure : d'une part, Said affirme qu'il n'existe pas de savoir « pur » puisque celui-ci sert toujours le politique et, d'autre part, il suggère qu'une vérité sur l'Orient, dénuée de parti pris idéologique, est possible¹⁹. À la différence de Foucault qui met l'accent sur les moments de ruptures dans son analyse des discours dominants, Said souligne en particulier la continuité du discours occidental sur l'Orient qui, d'après lui, forme une unité restée presque intacte depuis plus de deux millénaires. En tant que construction discursive susceptible de changer, d'évoluer ou d'être interprétée différemment, l'orientalisme est pourtant présenté par Said comme une vision ayant à peine changé au cours des siècles. En outre, il n'est pas inintéressant d'ajouter que pour Said, il existe un Orient linguistique, un Orient freudien, un Orient spenglérien, un Orient darwinien, un Orient raciste, etc.²⁰; donc, une multitude d'« Orientes » prenant diverses orientations,

¹⁶ Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 126; les italiques sont de l'auteur.

¹⁷ Voir Edward Said, « Foucault and the Imagination of Power », dans Edward Said, *Reflections of Exile and Other Essays*, *op. cit.*, p. 242. Cet article a initialement paru en 1986, dans David Couzens Hoy (dir.), *Foucault: A Critical Reader*, New York, Basil Blackwell.

¹⁸ Voir son article « Orientalism Reconsidered », dans *Race and Class*, vol. XXVII, no 2, Automne, 1985, p. 1-15; et son ouvrage *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.

¹⁹ Dennis Porter, « Orientalism and its Problems », dans Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, *op. cit.*, p. 151. La première version de cet article est parue en 1983, dans Francis Barker *et al.* (dir.), *The Politics of Theory*, Colchester, University of Essex.

²⁰ Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 22.

mais proposant toutefois les mêmes représentations. À ce sujet, Robert Young, Lisa Lowe et Ali Behdad²¹, entre autres, n'ont pas manqué de noter que Said reproduit la vision essentialiste qu'il dénonce en niant toute possibilité de sortir des images figées, malgré la diversité des approches.

Mais si ces critiques sont justes, les nombreuses objections de Dennis Porter suscitent néanmoins une interrogation : son insistance sur les éléments subversifs à l'intérieur même de l'orientalisme n'entérine-t-elle pas le discours orientaliste ? En critiquant l'orientalisme tel qu'examiné par Said, c'est-à-dire comme une « simple expression de l'hégémonie occidentale, sans la moindre autonomie ou capacité créatrice²² », Farhad Khosrokhavar fait remarquer le piège d'une telle critique : « Cette critique de la critique saïdienne de l'orientalisme soulève cependant à son tour un problème épineux : n'est-elle pas elle-même une critique "orientaliste" de l'anti-orientalisme à la manière de Saïd ?²³ ». Porter n'hésite d'ailleurs pas à rapidement accuser Said de promouvoir un occidentalisme :

In fact because he does not reflect on the significance of hegemony as process, he ignores in both Western scholarly and creative writing all manifestations of counter-hegemonic thought. [...] The consequence is serious. The failure to take account of such efforts and contributions not only opens Said to the charge of promoting Occidentalism, it also contributes to the perpetuation of that Orientalist thought he set out to demystify in the first place²⁴.

²¹ Voir le chapitre « Disorienting Orientalism » de Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing, History and the West*, Londres/ New York, Routledge, 1990, p. 119-140 ; le premier chapitre « Discourse and Heterogeneity : Situating Orientalism » de Lisa Lowe, *Critical Terrains : French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 1-29 ; et l'introduction « The Predicament of Belatedness » d'Ali Behdad, *Belated Travelers : Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, Durham, Duke University Press, 1994, p. 1-17. Behdad a aussi écrit un article qui revient sur les problèmes soulevés par l'essai de Said : Ali Behdad, « Orientalism after Orientalism », *L'esprit créateur*, été 1994, vol. XXXIV, no 2, p. 3-11.

²² Farhad Khosrokhavar, « Présentation : L'Orientalisme. Interrogations », *Peuples méditerranéens*, janv.-mars 1990, no 50, p. 4.

²³ *Ibid.*

²⁴ Dennis Porter, *loc. cit.*, p. 152. [En fait, parce qu'il ne pense pas à la signification de l'hégémonie en tant que processus, il ignore toutes les manifestations d'une pensée contre-hégémonique, et ce autant

Certes, il convient de mentionner que Said insiste davantage sur l'orientalisme en tant que discipline et discours hégémoniques que sur sa portée transgressive, mais puisque le but de son ouvrage est justement de dénoncer cette hégémonie, cette démarche n'est-elle pas, en ce sens, justifiée? De plus, en répétant à plusieurs reprises que Said ignore les contre-discours des textes occidentaux sur l'Orient, Porter semble à son tour nier que ce dernier puisse les reconnaître. En effet, les propos de Said sur l'œuvre de Gérard de Nerval et de Gustave Flaubert sont beaucoup plus nuancés que le suggère l'argument de Porter qui ne dit mot sur ces passages. Un extrait comme celui-ci a de quoi modérer sa critique :

The paramount importance of Nerval and Flaubert to a study such as this of the Orientalist mind in the nineteenth century is that they produced work that is connected to and depends upon the kind of Orientalism we have so far discussed, yet remains independent from it. [...] What mattered to them was the structure of their work as an independent, aesthetic, and personal fact, and not the ways by which, if one wanted to, one could effectively dominate or set down the Orient graphically. Their egos never absorbed the Orient, nor totally identified the Orient with documentary and textual knowledge of it (with official Orientalism, in short)²⁵.

Les remarques de Porter et son silence sur les extraits sur Nerval et Flaubert confirment paradoxalement un des arguments majeurs de Said, à savoir qu'il existe

dans le travail savant que dans les écrits de création de l'Occident. [...] La conséquence est sérieuse. Ce manquement à tenir compte de tels efforts et de telles contributions non seulement expose Said à l'accusation de promouvoir l'occidentalisme, mais participe également à la perpétuation de cette pensée orientaliste qu'il s'est proposé en premier lieu de démystifier.] C'est moi qui traduis.

²⁵ Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 180-181. [L'importance exceptionnelle de Nerval et de Flaubert, pour une étude de l'esprit orientaliste du dix-neuvième siècle comme la nôtre, vient de ce qu'ils ont produit une œuvre qui est fonction de la forme d'orientalisme dont nous avons parlé jusqu'ici, sans en faire partie. [...] Ce qui comptait pour eux, c'était la structure de leur œuvre, en tant que fait indépendant, esthétique et personnel, et non la façon dont on pourrait, si on le voulait, dominer effectivement l'Orient ou le consigner graphiquement. Leur moi n'a jamais absorbé l'Orient, ni identifié l'Orient avec la connaissance documentaire et textuelle de celui-ci (bref, avec l'orientalisme officiel).] Edward Said, *L'Orientalisme*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, *op. cit.*, p. 208-209.

un consensus général sur la naïveté, et par conséquent l'inutilité, des textes littéraires et des écrivains.

Le problème lié à la notion de « représentation » que mentionne Porter reste cependant un aspect important sur lequel d'autres critiques sont revenus. En affirmant que les représentations sur l'Orient sont de l'ordre du fantasme, Said souligne l'élément qui fait à la fois la force et la faiblesse de son livre : force en ce qu'elle insiste sur le caractère imaginaire et fictif dans la construction d'un « savoir » sur l'ailleurs et sur l'Autre, et faiblesse dans la mesure où elle va à l'encontre de son projet de dénonciation. L'auteur d'*Orientalism* ne pousse effectivement pas plus loin la question du fantasme – ce que fera par ailleurs Homi Bhabha suivant une perspective psychanalytique et insistant sur l'ambivalence du discours colonial –, et ne relève pas la contradiction qu'il met en place, c'est-à-dire que si l'appropriation de l'Orient est de l'ordre du fantasme et qu'elle n'a rien à voir avec la réalité orientale, comment expliquer qu'elle ait pu si efficacement servir la colonisation, une domination somme toute réelle ? Alors qu'il indique dès son introduction qu'on aurait tort de conclure que l'Orient « was *essentially* an idea, or a creation with no corresponding reality²⁶ », sa théorie se veut pourtant une démonstration de la construction textuelle de l'Orient qui ne tient pas compte de sa réalité. Said lui-même est très ambivalent par rapport à la possibilité d'un « Orient réel » ou d'un « Orient véritable²⁷ ». Cette ambivalence semble étroitement liée à sa manière de concevoir la représentation, car après avoir mis en relief l'importance du discours qui crée l'objet

²⁶ Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 5; les italiques sont de l'auteur. [était *essentiellement* une idée, ou une construction de l'esprit ne correspondant à aucune réalité.] Edward Said, *L'Orientalisme*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, *op. cit.*, p. 17.

²⁷ Edward Said, *op. cit.*, p. 322.

de savoir par les représentations qu'il produit et construit, et souligné que la corrélation entre le pouvoir et le savoir est particulièrement frappante dans une discipline telle que l'Orientalisme, il se demande, au dernier chapitre, s'il peut y avoir une représentation vraie ou fidèle de quoi que ce soit²⁸.

Cette question cruciale devient problématique pour sa thèse, puisque en admettant que le vrai problème se trouve peut-être dans le fait que toutes les représentations, justement parce que ce sont des représentations, c'est-à-dire des formations et des déformations dont parle Roland Barthes à propos des opérations langagières²⁹, ne peuvent être que des mauvaises représentations (« *misrepresentations* »), Said avance ainsi l'impossibilité de *bien* représenter. Son argument s'inspire ici de la conception de Nietzsche quant à l'interprétation de la « vérité³⁰ » et met en évidence la phrase foucauldienne qui précise que les discours ne sont pas « un pur et simple entrecroisement de choses et de mots³¹ ». Mais si cet héritage « nihiliste », par rapport auquel Said prendra quelque distance dans ses écrits plus récents, montre pertinemment le caractère subjectif des vérités qui s'érigent en savoir, ce doute, pour ne pas dire ce constat, soulève à son tour une autre question, que pose Robert Young : « If true representation is an impossibility, on what grounds

²⁸ *Ibid.*, p. 272.

²⁹ *Ibid.*, p. 273.

³⁰ Said cite un extrait d'« Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral » de Nietzsche dans lequel ce dernier rappelle que les vérités sont des métaphores, des métonymies, en somme, des « illusions dont on a oublié qu'elles le sont » (Friedrich Nietzsche, « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral (1873) », dans *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, 1991, p. 123, cité par Said, *Orientalism, op. cit.*, p. 203). Sur l'influence de Nietzsche chez Said, voir Aijaz Ahmad, « *Orientalism and After* », dans Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *op. cit.*, p. 164-165.

³¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir, op. cit.*, p. 66.

is he criticizing the Orientalists?³² ». La posture contradictoire de Said semble trahir son hésitation entre une conception classique et moderne de la représentation. Comme l'a montré Foucault, la fin du XVIIIe siècle est un tournant pour l'épistémè occidental puisqu'elle marque la fin de l'époque classique et du pouvoir de représentation associé au langage. Au pouvoir de représenter les choses par les mots, la pensée moderne confère désormais au langage le pouvoir de « manifeste[r] et [de] tradui[re] le vouloir fondamental de ceux qui parlent³³ ». Plus que les choses représentées, ce sont ceux qui parlent qui retiennent maintenant l'attention. Alors que la critique de l'orientalisme par Said emprunte à la conception classique de la représentation, ses questions sont inspirées d'une pensée moderne – dans laquelle nous sommes toujours, selon Foucault – dominée par l'idée d'une impossibilité de faire voir les choses par la transparence des mots.

Il est certes légitime et important de souligner les paradoxes de l'ouvrage de Said, mais sa critique du discours orientaliste n'en demeure pas moins pertinente, tant il est vrai que le savoir et les connaissances sur l'Autre ne cessent de se construire autour d'intérêts spécifiques qui tentent de justifier une quelconque forme de domination. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, l'orientalisme moderne, que Said situe à partir du moment de l'invasion de l'Égypte par Napoléon à la fin du XVIIIe siècle, a acquis une force remarquable dans les discours médiatiques et soi-disant scientifiques, en particulier aux États-Unis, ce qui a notamment permis de

³² Robert J. C. Young, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 138. [Si une vraie représentation est une impossibilité, à quel titre peut-il critiquer les orientalistes?] C'est moi qui traduis.

³³ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 333.

légitimer la guerre contre l'Irak³⁴. Au-delà du débat concernant la possibilité ou non d'une vraie représentation, l'orientalisme ou le néo-orientalisme enferme l'Autre dans une image réductrice et, surtout, négative. De fait, ce qui semble primer et ce que Said met bien en relief, c'est la répétition des représentations *négatives* sur l'Autre qui justifient la domination; répétition qui, selon Foucault, caractérise la pensée moderne « [...] vouée, de fond en comble, à la grande préoccupation du retour, au souci de recommencer, à cette étrange inquiétude sur place qui la met en devoir de répéter la répétition³⁵ ».

Il est vrai que le désir de Said d'interrompre la « répétition de la répétition » se fait sous forme de questionnements et de dénonciations et ne propose pas toujours de solutions, mais, comme le suggère Tzvetan Todorov, cette absence traduit peut-être une volonté de manifester sa résistance à tout enfermement, à tout discours figé :

L'Orientalisme ne résout pas toutes les questions qu'il pose. Il refuse l'entité "Orient" mais ne nous dit pas si la civilisation islamique (ou égyptienne, ou indienne, etc.) ne possède pas certains traits différents de la civilisation occidentale (et si oui, lesquels). Il condamne la compréhension assimilatrice et impérialiste pratiquée par la science officielle, mais ne nous apprend pas s'il existe une compréhension différente, où l'*autre* n'est pas réduit et soumis au *même*. [...] Mais c'est

³⁴ Voir l'article d'Edward Said, « L'humanisme, dernier rempart contre la barbarie. Vingt-cinq ans après la publication de "L'Orientalisme" », *Le Monde diplomatique*, septembre 2003, p. 20-21. La « barbarie », dans cet article, renvoie à la domination des puissances occidentales contre les pays orientaux, qui se perpétue aux noms des valeurs démocratiques et humanistes, mais qui ne servent au fond que les intérêts politiques des envahisseurs. Les mois suivant les attentats du 11 septembre, si les chaînes d'informations américaines n'ont pu résister à la reprise des images les plus stéréotypées sur l'Orient, les réseaux d'informations canadiens et québécois n'ont pas non plus évité le piège du discours orientaliste. De plus, un nombre incalculable de spécialistes de tous les domaines ont pris la parole pour essayer d'expliquer comment une telle chose a pu se produire, comment *la* puissance mondiale a pu être ainsi attaquée; autrement dit : quel *savoir* a pu lui échapper ?

³⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 345.

peut-être le propre du savoir tel que le voudrait Saïd : plutôt que de nous enfermer dans les réponses, il maintient salutairement les questions³⁶.

2. 2 L'Extrême-Orient créé par l'Occident

Si l'analyse proposée dans *Orientalism* porte principalement sur les discours de l'Occident sur le Proche-Orient, l'auteur termine par ailleurs son essai sur l'ouverture plutôt que sur la clôture d'un débat à peine entamé, souhaitant de ce fait que son ouvrage ne reste pas lettre morte. Non seulement *Orientalism* a eu de nombreux échos – autant positifs que négatifs –, mais il a également ouvert la voie à plusieurs études qui ont poursuivi la discussion ou, mieux encore, élargi le propos à des discours concernant des continents ou des pays sur lesquels Saïd ne s'était pas penché. Plusieurs ouvrages importants sur la représentation de l'Extrême-Orient ou de ses populations dans les écrits d'auteurs français ou britanniques s'inscrivent dans la foulée de son travail, tout en maintenant un regard critique sur *Orientalism*. Lisa Lowe, dans *Critical Terrains*, insiste sur les tensions et les contradictions présentes dans le discours orientaliste. S'inspirant elle aussi des théoriciens tels que Michel Foucault et Antonio Gramsci, elle souligne que le discours au sens foucauldien implique également une part d'inégalité, d'hétérogénéité : le discours est un réseau de textes et de pratiques culturelles et institutionnelles d'une complexité qui dépasse la rigidité d'un concept, en l'occurrence l'orientalisme, fixe et inchangé au cours de l'histoire. Lowe rappelle également que pour Gramsci, la notion d'hégémonie n'exclut pas, tout comme la notion de pouvoir chez Foucault, un processus de

³⁶ Tzvetan Todorov, « Préface », dans Edward Saïd, *L'Orientalisme*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, *op. cit.*, p. 9-10.

négociation, voire de résistance. Ces précisions invitent donc à repenser et à nuancer l'idée d'une domination (de race, de classe ou de genre) exclusive ou absolue³⁷.

Le livre de Lowe est particulièrement intéressant pour son long chapitre sur le discours orientaliste qui parcourt *Des Chinoises* de Julia Kristeva et *L'empire des signes* et *Alors la Chine* de Roland Barthes, deux critiques ayant pourtant sévèrement dénoncé l'impérialisme et l'hégémonie de l'Occident. La critique montre comment Kristeva et Barthes présentent l'Extrême-Orient comme des antithèses de l'Occident, proposant chacun à sa façon une Chine et un Japon fantasmés qui réitèrent les principaux éléments du discours orientaliste, c'est-à-dire la féminisation (Kristeva et Barthes), l'inaccessibilité (Kristeva et Barthes) et l'inertie ou la passivité de l'Orient (Barthes). Après les déceptions de Mai 1968 ayant mené à l'idéalisation de la révolution culturelle chinoise par les membres du groupe *Tel Quel*, ces deux auteurs n'ont pu échapper à une représentation utopiste, fantasmée et littéraire de la Chine : la Chine est par conséquent devenue l'Autre de la France, féminine et maternelle, elle s'est opposée à l'Occident phallogentrique. La projection de la Chine de Kristeva et de la Chine et du Japon de Barthes, soutient Lowe, n'est pas moins empreinte de l'orientalisme que l'œuvre, par exemple, de Flaubert, malgré leurs écrits critiques sur l'exotisme et la colonisation française³⁸.

Pour sa part, Panivong Norindr a analysé la construction de l'Indochine par les Occidentaux. Dans un ouvrage au titre évocateur, *Phantasmatic Indochina*, Norindr décrit et étudie les multiples manières par lesquelles l'Indochine a été créée,

³⁷ Lisa Lowe, *Critical Terrains*, *op. cit.*, voir le sous-chapitre « Discourse, Heterotopia, Hegemony, Subalternity », p. 10-21.

³⁸ *Ibid.*, p. 186. Voir également tout le chapitre cinq, « The Desires of Postcolonial Orientalism : Chinese Utopias of Kristeva, Barthes, and *Tel Quel* », p. 136-189.

que ce soit par l'interprétation des faits historiques ou culturels qui reposent sur les fantasmes des auteurs, la prolifération des textes littéraires oscillant entre « vérité » et fiction ou les récents films qui démontrent clairement une nostalgie de l'Indochine³⁹. Or, davantage que la Chine ou le Japon, l'Indochine est littéralement une création européenne, puisqu'elle a été nommée, c'est-à-dire identifiée par les Français pour regrouper des régions, des cultures, des peuples différents sous une seule appellation : l'Indochine française. Ainsi, le Vietnam (Cochinchine, Annam, Tonkin), le Cambodge et le Laos, sous l'appropriation coloniale, sont devenus une région homogène où les diverses ethnies, cultures et langues ont été absorbées par les fantasmes réducteurs des conquérants⁴⁰. Bien que s'inspirant des travaux de Said, Norindr insiste néanmoins sur un aspect qui, selon lui, a été négligé par l'auteur d'*Orientalism* et de *Culture and Imperialism*, à savoir le pouvoir de l'inconscient dans la transformation du savoir « scientifique⁴¹ ». Il emprunte dès lors la définition psychanalytique de la notion de fantasme, notamment celle proposée par J.-B. Pontalis et Jean Laplanche, en l'étudiant du point de vue d'une colonisation de l'imaginaire.

By colonial phantasmatic – a term I borrow from psychoanalysis – I mean the ideological reality through which colonial fantasies as the support of desire emerged, operated, and manifested themselves. It also

³⁹ Voir Panivong Norindr, *Phantasmatic Indochina: French Colonial Ideology in Architecture, Film, and Literature*, *op. cit.*

⁴⁰ Jean-Pierre Gomane, précise, à ce sujet : « Le terme unique d'Indochine forgé par l'administration coloniale à la fin du XIXe siècle, à partir d'une expression de nature purement géographique – Indo-Chine – a caché durablement, jusqu'à nos jours parfois, la multiplicité ethnique et culturelle d'une région d'Asie du Sud-Est dont le seul dénominateur commun fut, pendant un demi-siècle seulement, la sujétion à une autorité coloniale unique : la France » (Jean-Pierre Gomane, « La jeunesse indochinoise française et "indigène" sous l'administration Decoux », dans Nicolas Bancel, Daniel Denis et Youssef Fates (dir.), *De l'Indochine à l'Algérie. La jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial (1940-1962)*, Paris, La Découverte, 2003, p. 57).

⁴¹ Panivong Norindr, *op. cit.*, p. 14.

refers to the psychic process, the structuring action, which shapes and orders the subject's life as a whole⁴².

Dans la mesure où c'est le fantasme qui est le soutien du désir et non l'objet (Lacan), Norindr met par conséquent en relief l'importance de la scène imaginaire que représentent les journaux, les cartes postales et, surtout, les reconstructions architecturales des colonies lors de l'Exposition Coloniale Internationale de Paris en 1931. Cette exposition, qui coïncidait avec la dépression économique des années 30, était une mise en scène qui faisait la promotion de l'idée coloniale en *montrant* les colonies, images d'autant plus persuasives qu'elles n'avaient recours à aucun discours alambiqué. Mais plutôt qu'être le reflet des colonies, ce à quoi elle prétendait, l'exposition avait pour but d'éveiller les désirs coloniaux des Français par les fantasmes qu'elle évoquait, fantasmes qui impliquaient l'interdit invouable : le métissage.

L'Indochine a longtemps été le lieu privilégié de fantasmes exotiques et érotiques où son nom seul inspirait des images d'opium et de congais, au point où Norindr affirme que ce qui a jadis été la « Perle de l'Orient » ou la « Perle de l'Empire » exerce encore de nos jours un pouvoir dans l'imaginaire occidental, même si l'Indochine n'existe plus⁴³. Non seulement l'industrie du tourisme et de la mode

⁴² *Ibid.*, p. 16. [Par fantasme colonial – un terme que j'emprunte à la psychanalyse –, je veux dire la réalité idéologique à travers laquelle les fantaisies coloniales, en tant qu'appui au désir, surgissent, opèrent et se manifestent. Cela renvoie également au processus psychique, au caractère structurant, qui forme et commande la vie du sujet comme un tout.] C'est moi qui traduis. Pour les textes en français de Pontalis et de Laplanche, voir leur définition du fantasme dans *Vocabulaire de la psychanalyse* (sous la direction de Daniel Lagache, Presses Universitaires de France, 1967, p. 152-157) et leur petit ouvrage intitulé *Fantasme originare: fantasmes des origines, origines du fantasme* (Paris, Hachette, 1985).

⁴³ Panivong Norindr, *op. cit.*, p. 13 et p. 155.

exploite-t-elle grandement la force de ce mot, ajoute Norindr⁴⁴, mais l'engouement du cinéma français des années 90 pour cette période de l'histoire témoigne d'une nostalgie de l'imaginaire colonial, voire des colonies elles-mêmes⁴⁵. En ce sens, on remarque que les éditions de l'Aube, qui publient les livres de Kim Lefèvre et d'Anna Moï et les traductions d'auteurs incontournables de la littérature vietnamienne du XXe siècle, dont Nguyen Huy Thiep et quelques titres de Duong Thu Huong, utilisent le plus souvent des images de femmes asiatiques sensuelles – habillées ou dénudées – ou de paysages exotiques pour la couverture de leurs livres⁴⁶. Dans un des chapitres de *France and « Indochina » : Cultural Representations*, Lily Chiu propose à cet égard une interprétation intéressante des seins nus du personnage de Camille dans le film de Régis Wargnier, *Indochine*, comme symbole du désir érotique et exotique du réalisateur/ spectateur envers la femme indigène, tout en mettant l'accent sur la récupération des représentations réductrices et nostalgiques de la congai dans la culture contemporaine française et particulièrement sur la couverture de plusieurs livres des éditions de l'Aube. Ironiquement, le livre même dans lequel est insérée

⁴⁴ Plus que la mode, c'est l'industrie touristique qui profite de la récupération de ce mot, les noms « Vietnam », « Laos » ou « Cambodge » n'ayant pas le pouvoir évocateur d'« Indochine » (*Ibid.*, p. 155).

⁴⁵ À ce sujet, voir son chapitre six, « Filmic Memorials and Colonial Blues : Indochina in Contemporary French Cinema » (*Ibid.*, p. 131-154).

⁴⁶ Il faut noter que dans le cas de Kim Lefèvre, ses livres montraient déjà une photographie de femmes orientales dans l'édition originale, c'est-à-dire bien avant la réimpression par les éditions de l'Aube. *Métisse blanche* offrait un portrait de sa mère et *Retour à la saison des pluies* une photographie de l'auteure elle-même adolescente. Son dernier roman, *Les eaux mortes du Mékong*, publié chez Flammarion en 2006, présente un beau coucher de soleil derrière ce que l'on suppose être le Mékong, au-dessus duquel se trouve la moitié du visage d'une belle femme asiatique (Kim Lefèvre, *Les eaux mortes du Mékong*, *op. cit.*). Quant aux éditions de l'Aube, qui devrait cette année lancer sa collection « Classiques francophones », elle est tiraillée entre le désir de faire connaître les littératures extrême-orientales et l'attrait qu'exercent ces images exotiques auprès du lectorat.

cette analyse a comme page couverture la photographie d'une jeune femme asiatique, habillée certes, mais qui ne dégage pas moins de charmes exotiques⁴⁷...

Le pouvoir des images exotiques et érotiques renvoyant à un imaginaire fantasmé nourrit certainement les mythes associés à un ailleurs dont l'altérité, contrairement à ce que Victor Segalen a pu proposer dans son *Essai sur l'exotisme*, se trouve nivelée, aplatie par une conception qui ne fait que conforter le Soi. Alors que Segalen a insisté sur la nécessité de redonner au terme « exotisme » le sens étymologique de son préfixe « exo », c'est-à-dire « tout ce qui est “en dehors” de l'ensemble de nos faits de conscience actuels, quotidiens, tout ce qui n'est pas notre “Tonalité mentale” coutumière⁴⁸ », l'emploi courant de ce mot renvoie le plus souvent à des sensations ou à des images qui sont familières, qui correspondent à du déjà-vu ou à du déjà-lu. Mais Segalen lui-même, qui a écrit qu'à « sentir vivement la Chine, je n'ai jamais éprouvé le désir d'être chinois⁴⁹ », respectant ainsi l'altérité de son Autre et savourant par la même occasion l'expérience de la sensation du Divers, n'était pas complètement étranger à certains mythes, malgré sa critique acerbe d'un

⁴⁷ Les ouvrages universitaires, bien que très critiques face aux discours exotiques et érotiques sur l'Orient, ont très souvent comme page couverture des photographies ou des dessins de femmes orientales. Il est clair que les auteurs n'ont pas toujours leur mot à dire sur le choix de la couverture, mais ces exemples montrent à quel point l'exotisme et (l'évocation de) l'érotisme favorisent la vente des livres – même critiques et « sérieux » – et que l'Orient demeure « féminin ». Au sujet du corpus vietnamien, on peut mentionner, outre *France and « Indochina »* (Kathryn Robson et Jennifer Yee (dir.), *France and « Indochina » : Cultural Representations*, Lanham, Lexington Books, 2005), le livre de Karl Ashoka Britto (*Disorientation*, op. cit.), celui de Nathalie Huynh Chau Nguyen (*Vietnamese Voices*, op. cit.) et le collectif *Of Vietnam: Identities in Dialogue* (Jane Bradley Winston et Leakthina Chau-Pech Ollier (dir.), *Of Vietnam: Identities in Dialogue*, op. cit.). La page couverture de l'ouvrage de Michèle Bacholle-Bošković sur Linda Lê (*Linda Lê. L'écriture du manque*, op. cit.) présente la photographie de l'écrivaine. Dans une communication personnelle, Michèle Bacholle-Bošković m'a toutefois précisé que cette photographie de Lê répondait à une demande de l'éditeur.

⁴⁸ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du Divers*, Paris, Fata Morgana [Le Livre de Poche], 1986 [éd. or. 1955], p. 38.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 77.

exotisme de pacotille à la Pierre Loti⁵⁰. Bien sûr, l'Extrême-Orient a toujours suscité beaucoup d'intérêts et de mystères pour l'Occident. Non seulement la Chine, cet Empire du Milieu, cette « gigantesque parenthèse [...] qui n'a jamais été colonisée en profondeur par l'Occident⁵¹ », n'a cessé de fasciner les Occidentaux, mais même le Vietnam, pays pourtant colonisé, est demeuré un lieu de fantasmes où la réalité ne correspondait pas toujours aux fictions ni aux affiches publicitaires encourageant les gens de la Métropole à aller découvrir et exploiter cette terre à la fois riche et mystérieuse. L'exemple littéraire le plus connu de la déception de l'aventure coloniale en cette région éloignée, et donc encore plus étrange, est sans aucun doute *Un barrage contre le Pacifique* de Marguerite Duras, cette « pied jaune⁵² » qui a notamment mis en scène l'écart entre l'Indochine présentée par la propagande coloniale et par les écrivains et la réalité indochinoise misérable, plus proche de celle des indigènes, dans laquelle la mère de Suzanne a été plongée, victime de la « fiction » coloniale.

On était alors en 1899. Certains dimanches, à la mairie, elle rêvait devant les affiches de propagande coloniale. “Engagez-vous dans l'armée coloniale”, “Jeunes, allez aux colonies, la fortune vous y attend.” A l'ombre d'un bananier croulant sous les fruits, le couple colonial, tout de blanc vêtu, se balançait dans des rocking-chairs tandis que des indigènes s'affairaient en souriant autour d'eux. Elle se maria avec un instituteur qui, comme elle, se mourait d'impatience dans un village du Nord, victime comme elle des ténébreuses lectures de Pierre Loti⁵³.

L'Orient en tant que spectacle d'un voyeur « extérieur », ou en tant que voyeuse « de l'extérieur intérieur » comme Duras, reste, en dépit des questions et des

⁵⁰ Voir Marie-Paule Ha, *Figuring the East : Segalen, Malraux, Duras and Barthes*, Albany, State University of New York Press, 2000; en particulier le chapitre « Segalen's “Quexotic” Quest », p. 21-45.

⁵¹ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire*, op. cit., p. 20.

⁵² J'emprunte cette expression familière, créée par analogie aux pieds-noirs d'Algérie, à Jean-Pierre Gomane, loc. cit., p. 58.

⁵³ Marguerite Duras, *Un barrage contre le Pacifique*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1950, p. 23.

objections soulevées par l'ouvrage de Said, une idée parlante qui, dans ce cas-ci, mène à une interrogation : qu'en est-il de l'Orient d'un voyeur dit « de l'intérieur »? Les ouvrages de Lowe et de Norindr, qui analysent judicieusement la représentation de l'Extrême-Orient et de l'Indochine, portent cependant tous sur des auteurs français : Lowe insiste, pour ce que est de l'Extrême-Orient, sur Barthes et Kristeva, tandis que Norindr analyse *La voie royale* d'André Malraux et la trilogie indochinoise de Marguerite Duras (*Un barrage contre le Pacifique, L'amant, L'amant de la Chine du Nord*). Quant à Marie-Paule Ha, elle offre aussi, dans *Figuring the East*, une analyse pertinente sur l'ambivalence des discours orientalistes dans l'œuvre d'écrivains français ayant entretenu une relation complexe avec la Chine (Segalen et Malraux), le Japon (Barthes), le Vietnam (Duras) ou le Cambodge (Malraux). Mais comment se présente l'Indochine, l'Extrême-Orient ou l'Extrême-Oriental(e) dans les romans francophones de ceux qui justement incarnaient l'Autre? Le corpus vietnamien francophone n'est certainement pas par *essence* anti-orientaliste. Si l'on s'entend pour dire, à la suite de Said, que chaque écrit de l'Occident sur l'Orient est toujours – de loin ou de près – influencé par d'autres textes littéraires, sociologiques, historiques ou philosophiques de l'Occident, il convient par ailleurs de reconnaître que chaque écrit sur l'Orient rédigé par un Oriental colonisé ou occidentalisé peut également porter en lui les traces de cette même influence.

2.3 Culture vs Nature : *Sourires et larmes d'une jeunesse de Nguyen Manh*

Tuong

Sourires et larmes d'une jeunesse et *Pierres de France* de Nguyen Manh Tuong et *Bà-Dâm* d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh Tri sont des romans dont

le discours orientaliste est évident. Tous publiés avant la fin de la colonisation du Vietnam, soit en 1954 pour le Nord et en 1975 pour le Sud⁵⁴, *Bà-Dâm* est paru à Paris en 1930 et *Sourires et larmes* et *Pierres de France* à Hanoi en 1937⁵⁵. Bien que Bùì Xuân Bão caractérise la période entre 1913 et 1940 de prise de conscience des écrivains à « sauvegarder et à développer la culture nationale » dans un esprit de « nationalisme modéré misant sur l'action culturelle⁵⁶ », les romans retenus pour l'analyse de ce chapitre ne contribuent pas à ce nationalisme modéré, mais plutôt à une valorisation de la culture coloniale.

S'il est vrai que le discours orientaliste peut déjà porter en lui ses failles et ses lacunes qui marquent une ambivalence ou une certaine ambiguïté, l'orientalisme étudié ici reflète davantage le concept essentialiste dont parle Said. À la différence de l'œuvre de Pham Van Ky, de Pham Duy Khiem, de Ly Thu Ho ou même de Tran Van Tung, les textes de Nguyen Manh Tuong et d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh Tri sont remarquablement homogènes et univoques dans leur représentation de l'Extrême-Orient et de l'Extrême-Oriental. En effet, le lecteur ou la lectrice ne peut qu'être frappé(e) par le manque de polyphonie et de dialogisme interdiscursif de ces romans, qui offrent une représentation et une interprétation de la culture et de la population vietnamiennes figées dans un orientalisme non nuancé.

⁵⁴ Malgré la déclaration de la République démocratique du Vietnam par Hô Chi Minh en 1945, ce n'est qu'après la victoire retentissante des Viet-Minh à Diên Biên Phu que les troupes françaises se retirent du Nord.

⁵⁵ Nguyen Manh Tuong, *Sourires et larmes d'une jeunesse*, Hanoi, Éditions de la Revue Indochinoise, 1937, dorénavant désigné à l'aide du sigle (SL), suivi du numéro de la page ; *Pierres de France. Construction de l'Orient*, Hanoi, Éditions de la Revue Indochinoise, 1937, dorénavant désigné à l'aide du sigle (PF), suivi du numéro de la page. Albert de Teneuille et Truong Dinh-Tri, *Bà-Dâm. Roman franco-annamite*, Paris, Fasquelle, 1930; dorénavant désigné à l'aide du sigle (BD), suivi du numéro de la page. Notons que la collaboration de Truong Dinh Tri avec les Français, non pas seulement au plan littéraire mais aussi politique puisqu'il était un homme engagé, lui a valu sa vie : il a été assassiné par les communistes en octobre 1947 (Jack Yeager. *The Vietnamese Novel in French*, op. cit., p. 171).

⁵⁶ Bùì Xuân Bão, « Vietnam. Introduction historique », loc. cit., p. 634.

Sourires et larmes d'une jeunesse – écrit entre 1927 et 1937 – est présenté par l'auteur, en avant-propos, comme un ensemble de « documents [qui] étudient le drame d'une jeunesse qui se cherche » (SL, 9). Nguyen Manh Tuong poursuit en affirmant :

On trouvera dans les pages qui suivent le témoignage fidèle des expériences les plus significatives. Mais la diversité des aventures personnelles et la variété des tempéraments individuels accusent davantage l'unité de cette jeunesse (SL, 9-10).

Chacun des courts « documents » se veut donc le reflet de la réalité d'une jeunesse, en l'occurrence vietnamienne. En dépit de cette présentation, l'écriture de Nguyen Mang Tuong est plutôt littéraire et n'a rien d'une écriture documentariste ou journalistique qui se limiterait à une description distante et froide des expériences vécues. Le style est personnel et parfois imagé et rejoint, dans une certaine mesure, celui de son texte autobiographique, *Un excommunié*. Dans ce dernier livre, Nguyen Manh Tuong relate sa participation dans la résistance anti-coloniale et son « excommunication » suite à son discours contre la réforme agraire du parti communiste vietnamien, prononcé le 10 octobre 1956 lors de la réunion du Front de la Patrie. Le narrateur, vieilli et amaigri par une vie de famine et de surveillance constante, est moins virulent face à la culture vietnamienne, même s'il défend toujours la culture française. Tandis que les principes confucéens sont questionnés, pour ne pas dire attaqués dans *Sourires et larmes* et dans *Pierres de France*, ils sont mis en valeur dans *Un excommunié* afin de dénoncer les excès et les abus des communistes :

Depuis que, incorporé dans une équipe de réforme agraire, j'ai entendu des enfants accuser leurs pères de crimes abominables, sur l'ordre des cadres communistes, j'ai compris que la morale confucéenne qui

embaumait l'âme vietnamienne de tant de nobles vertus est bien morte⁵⁷!

Cet extrait, de même que celui dans lequel le narrateur s'indigne qu'on ait « brûlé sur le bûcher les écrits des ancêtres qui prêchaient des valeurs morales dont le monde entier reconnaît la noblesse⁵⁸ », contraste avec ce passage de *Pierres de France* qui tourne en dérision cette même morale :

Il vous souvient alors d'avoir fréquenté des sociétés austères et rigides où vos paroles sont surveillées, et guettés vos gestes, où aucun écart n'est permis, aucune spontanéité, où vous apprenez l'impureté du rire et l'insolence de la jeunesse, l'interdiction du naturel, *l'obéissance à des principes arbitraires et ridicules* » (PF, 140; c'est moi qui souligne).

Le point de vue face à l'invasion française diffère aussi considérablement de ses textes précédents. Certains passages d'*Un excommunié*, qui évoquent un autre discours de Nguyen Manh Tuong, celui-ci présenté lors du Congrès de l'Association des Juristes démocrates à Bruxelles en 1956, peuvent même être rapprochés du fameux *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire⁵⁹. Mais plus qu'un réquisitoire contre la colonisation, ce témoignage, publié quelques années avant la mort de son auteur, dénonce le pouvoir absolu du parti communiste vietnamien. Le narrateur d'*Un excommunié* partage ses peurs et ses souffrances et ne néglige pas de préciser qu'il est resté au Vietnam, malgré cela, malgré tout, malgré son désir du lointain et son amour

⁵⁷ Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié. Hanoi 1954-1991 : Procès d'un intellectuel*, Paris, Éditions Quê Me, 1992, p. 118.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.* Ce passage d'*Un excommunié*, par exemple, qui fait l'apologie d'une guerre légitime, dénonce sur un ton proche de celui de Césaire les agressions étrangères : « [...] lorsque se fait une guerre dont la légitimité est incontestable, puisque entreprise pour défendre la juste cause, contre une agression étrangère, pour recouvrer l'indépendance d'un Etat et la liberté d'un peuple, pour supprimer la scission d'un pays en deux zones et transformer des larmes de douleurs en larmes de joie, cette guerre n'est-elle pas le prélude d'une paix équitable, stable, de bon aloi, qui ramène et réunit dans le foyer commun les membres d'une famille dispersée, sèche les pleurs des innocents, épanouit sur leurs lèvres la fleur fanée du sourire, réinstalle dans leurs cœurs le bonheur et l'espoir, permet à des martyrs de retrouver goût à la vie, de renaître à la condition humaine! Cette guerre là, elle s'appelle, sinon dans le langage des mortels, du moins, dans nos âmes, la PAIX! » (Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié. op. cit.*, p. 39).

pour l'Occident, en particulier pour la France. Dès lors, il n'épargne pas ceux qui ont quitté le pays pour aller faire fortune ailleurs dès l'entrée du pouvoir des communistes, rappelant que lui-même a consacré sa vie à travailler au rapprochement des cultures⁶⁰. Pourtant, ses romans attestent davantage de la « supériorité » de la culture française que de la volonté d'une vraie rencontre interculturelle.

Si *Un excommunié* renvoie par moments à la littérature vietnamienne nationale, tel n'est pas le cas pour *Sourires et larmes* et *Pierres de France* qui sont les seuls textes de la production vietnamienne francophone à ne jamais faire référence à une œuvre du Vietnam ou à ses personnages historiques. Cette exception m'apparaît révélatrice, d'autant plus que l'auteur parlait et écrivait aussi bien en français qu'en vietnamien⁶¹. Ces deux livres de Nguyen Manh Tuong comptent également parmi les rares à n'offrir aucun mot vietnamien, ni aucune description des mœurs et des coutumes traditionnelles du Vietnam (rite de deuil, fête du Têt – la nouvelle année –,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 329.

⁶¹ La référence littéraire la plus citée est le classique vietnamien du XIXe siècle, le fameux *Kim Vân Kiêu* de Nguyễn Du (Nguyễn Du, *Kim-Vân-Kiêu*, trad. du vietnamien par Xuân-Phuc et Xuân-Việt, Paris, Gallimard/ Unesco, « coll. Connaissance de l'Orient », 1961 [éd. or. début XIXe siècle]). À titre d'exemples, on peut mentionner *Bà-Dâm*, qui sera analysé plus loin dans ce chapitre, *Bách Yen ou La fille au cœur fidèle* de Tran Van Tung qui renvoie plusieurs fois au *Kim Vân Kiêu* et *Métisse blanche et Retour à la saison des pluies* de Kim Lefèvre. Ly Thu Ho offre aussi, dans *Printemps inachevé*, un intertexte intéressant au poème (à ce sujet, voir la lecture de Nathalie Nguyen : « A Classical Heroine and Her Modern Manifestation: *The Tale of Kieu* and its Modern Parallels in *Printemps inachevé* », *loc. cit.*). Même la Française Christiane Fournier fait deux fois référence au *Kim Vân Kiêu* dans son roman *Homme jaune et femme blanche* (Christiane Fournier, *Homme jaune et femme blanche*, *op. cit.*, p. 148 et p. 220). En 1940, le narrateur du roman *Vingt ans* disait du *Kim Vân Kiêu* que c'est « notre poème national que fredonne le plus humble des paysans » (Nguyen Duc Giang, *Vingt ans*, 2^e édition, Vinh, Éditions de la Revue Indochinoise, 1940, p. 81). Quant aux personnages historiques, les sœurs Trung, qui ont chassé les Chinois de leur pays en l'an 40 après Jésus-Christ, sont des héroïnes nationales qui occupent une place privilégiée dans le corpus vietnamien : on retrouve leur mention, entre autres, dans *Vingt ans* où le narrateur les appelle les « deux Jeanne d'Arc tonkinoises » (*Ibid.*, p. 51), ainsi que dans *Celui qui régnera* de Pham Van Ky où elles sont également présentées comme « nos Jeanne d'Arc » (Pham Van Ky, *Celui qui régnera*, *op. cit.*, p. 17). Elles sont aussi évoquées dans *Printemps inachevé* de Ly Thu Ho, dans *Bách Yen* de Tran Van Tung, dans *Métisse blanche* de Kim Lefèvre et même dans *Les trois Parques* de Linda Lê, qui avait choisi, pour ses premiers écrits, de délibérément exclure les références sociales, culturelles et historiques explicites sur son pays natal. Bien sûr, la figure de Hô Chi Minh ressurgit dans les textes relatant la guerre au Vietnam et dans certains romans dits de l'exil, comme dans *Les trois Parques* de Lê, où l'image de l'Oncle Hô traverse toute la narration.

culte des ancêtres, cérémonie de mariage, etc.), qui confèrent à certains romans, publiés en France ou au Vietnam mais s'adressant pour la plupart à un lectorat français, un aspect exotique. Quoique *Sourires et larmes* se rapproche un peu plus, du point de vue de la présentation, d'un recueil de nouvelles, il peut à mon sens être lu comme un roman dans la mesure où ces très courts récits sont racontés par un narrateur vietnamien jamais nommé qui, sans que cela soit clairement précisé, peut bien être le même narrateur. Chaque bref récit tourne autour des mêmes thèmes, à savoir ceux liés au retour et au déracinement des jeunes Vietnamiens. Sans considérer la nouvelle comme un roman court, il convient de rappeler, à la suite de François Ricard, qu'un recueil faisant preuve de continuité narrative et thématique peut être perçu comme un « quasi-roman⁶² ». En outre, Bakhtine a établi que le roman est non seulement un genre difficilement définissable, mais qu'il est d'abord et avant tout inclusif, polyphonique et polymorphe.

Or, lire *Sourires et larmes d'une jeunesse* comme un roman m'oblige néanmoins à préciser que c'est un roman dans lequel l'auteur fait preuve d'une maîtrise au niveau du style et de la langue, mais d'incohérence au niveau de la structure. Tous les brefs récits abordent les thématiques du retour et de la vie d'un jeune Vietnamien à Paris, mais l'ensemble donne un peu l'impression que quelques chapitres manquent à la narration. En effet, ce texte protéiforme qui inclut la forme du journal intime, de la poésie, de l'épistolaire et de l'essai ne parvient pas à rendre l'inclusion de ces genres harmonieuse. Ce qui aurait pu s'avérer un roman fort intéressant se présente plutôt comme un texte par moments maladroit, ce qui ne

⁶² Voir l'introduction de François Gallays et de Robert Vigneault. dans François Gallays et Robert Vigneault (dir.), *La nouvelle au Québec*, Montréal, Fides, 1996.

l'empêche pas d'être digne d'intérêt pour ses discours sur l'Orient et l'Occident. Les quatre premiers chapitres sont relativement cohérents dans la mesure où le premier introduit un personnage vietnamien en France qui manifeste son amour pour Paris et son refus de rentrer au pays; le second relate sa misère matérielle et son désespoir qui le poussent à penser au suicide; le troisième narre l'agonie d'un ami compatriote dont les jours sont comptés et le quatrième révèle l'histoire d'amour impossible entre un jeune Vietnamien et une jeune Française qui se termine sur un drame. Mais alors que le chapitre 4 se termine sur le meurtre de la mère de la jeune femme, commis par le protagoniste vietnamien, et qu'on ignore ce qu'il advient de celui-ci, le chapitre 5 suivant est un poème d'amour qui vient atténuer la violence du précédent, sans qu'il n'y ait de lien entre eux. Quant au chapitre 6, digression dont l'utilité est discutable, le narrateur y exprime le bonheur de regarder les jeunes filles à Paris. Les chapitres 7 et 8 amorcent la partie du retour puisque le narrateur annonce, dans le septième, son départ pour le pays natal à une amie française, tandis qu'il raconte, dans le huitième, le retour de l'enfant prodigue qui se passe sous le signe de l'incompréhension entre ses parents et lui. Bien que ce dernier se ferme sur un départ vers l'Occident, le chapitre neuvième débute par une lettre du narrateur écrite du pays natal, ce qui n'est pas sans dérouter le lecteur ou la lectrice. Les chapitres 10, 11 et 12 poursuivent le propos sur la supériorité de la Culture, symbolisée par l'Occident et en particulier par la France, face à l'infériorité de la Nature, incarnée par l'Orient.

Dès le premier chapitre, deux des thèmes majeurs qui parcourent toute la narration sont présentés, à savoir l'appréhension du retour et l'amour du narrateur pour Paris, à travers lesquels défile un discours orientaliste des plus évidents. Déclarant sa reconnaissance face à Paris, « peut-être la seule personne qu'il

regretter[a] de quitter » puisqu'« elle [l]'a créé » (*SL*, 14), le narrateur manifeste d'entrée de jeu son dégoût pour ce qu'il considère être les valeurs de la société vietnamienne :

Il est certain que si je retourne là-bas, dans ma famille, j'aurai bon gîte et couche molle. Mais je regretterai trop mes privations. [...] Je préfère ma misère à toute la gloire et la fortune du monde. [...] J'ai horreur d'un monde où la médiocrité seule est admise, la présomption honorée. Ma haine de la société annamite ne vient pas de l'amour que j'ai de la société française qui m'ignore autant peut être (*sic*) que je l'ignore, un peu plus tout de même. Je vis entre deux univers, en marge de toute société, sur une sorte de frontière (*SL*, 16).

Ainsi, en opposition à Paris qui dégage une « atmosphère d'exaltation et de liberté qui [l]'enivre jusqu'à la souffrance » (*SL*, 14), le pays d'origine prône, toujours selon le narrateur, la médiocrité et la présomption qui suscitent en lui des sentiments de révolte et de haine. Une telle société, figée dans sa médiocrité alors que Paris est en constant mouvement (*SL*, 14), ne saurait faire naître des sentiments très positifs. En outre, le narrateur, dès le début du livre, ne met en relief que les côtés positifs de Paris et les aspects négatifs du Vietnam. Car à peine a-t-il avoué que la société française ne se préoccupe pas de lui, révélant implicitement une sorte d'ostracisme, qu'il atténue son affirmation en parlant de son exclusion des *deux* sociétés, de sa position liminaire. Certes, un Vietnamien occidentalisé peut se sentir exclu des deux sociétés, mais dans ce cas-ci, l'exclusion par la société vietnamienne ou par les compatriotes est en quelque sorte souhaitée, puisqu'il ne les trouve pas assez bien pour lui.

Si le narrateur est dur envers la société vietnamienne, il est tout aussi condescendant, voire méprisant envers ses compatriotes à Paris :

Mes compatriotes, je ne les fréquente pas. Leur suffisance, leur vanité, leur étroitesse d'esprit, de cœur et de culture m'effraient. Rien ne

m'amuse plus que de les voir afficher des allures conquérantes sur le Boulevard Saint-Michel. Des hiboux qui veulent faire les paons. Je n'ai jamais recherché la compagnie des hiboux. Pas plus d'ailleurs que celle des paons... [...] Mais comme ils ont transporté sous le ciel parisien leur mentalité intolérante, ne comprenant rien à mon isolement, ils me qualifient je ne sais pour quelle raison, de vendu. Vous voyez que le séjour en France leur a profité : ils savent manier l'injure électorale (*SL*, 17-18).

Ce regard sévère sur ses compatriotes révèle le mimétisme des Vietnamiens colonisés qui, par un geste d'identification au colonisateur, se prennent pour des Français. La métaphore est ici éloquente : le hibou est un oiseau qui évoque la tristesse des ténèbres et la noirceur, tandis que le paon évoque la beauté majestueuse et les belles couleurs. Ces Vietnamiens sont donc perçus, en contrepoint aux Français, de façon très négative, tout comme le monde médiocre et intolérant qu'ils ont « transporté » avec eux jusqu'à Paris. L'image du paon permet également au narrateur de souligner l'usurpation de ces jeunes Vietnamiens, puisque cette métaphore renvoie bien sûr au proverbe : « Se parer des plumes d'un paon », c'est-à-dire « se prévaloir de mérites qui appartiennent à autrui » (*Le petit Robert*). Il se moque ainsi de ses compatriotes qui tentent d'usurper une identité qui ne leur appartient guère et qui, en plus de cette mascarade, le traitent de « vendu », prouvant dès lors qu'ils ont du même geste usurpé un langage ne leur appartenant pas. Dans *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon a étudié le mimétisme qu'il déplore comme un effet grave du complexe des colonisés que la situation coloniale a convaincus de leur « infériorité⁶³ ». Tout comme l'Antillais colonisé de Fanon, le narrateur de *Sourires et larmes* n'échappe pas non plus à la couleur de sa peau. De fait, lui qui dénonce le comportement de ses compatriotes afin de s'en distancier n'en admet pas moins que son « écorce corporelle

⁶³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

reste dans une décevante identité » (*SL*, 72), qu'un séjour à Paris, les livres et toutes les connaissances acquises ne pourront transformer. À l'instar des jeunes Vietnamiens vivement critiqués, il tente lui-même d'accéder, en vain, à une identité qui n'est pas la sienne. Il semble ici qu'il faille prendre l'affirmation d'Albert Memmi au pied de la lettre, lorsqu'il écrit : « La première tentative du colonisé est de changer de condition en changeant de peau⁶⁴. » Convaincu au fond de lui qu'« un être nouveau est né : [qu']il n'a d'oriental que l'origine, le nom, le corps. Par ailleurs, il est occidental, mieux encore, français » (*SL*, 109), le narrateur se sent à la fois insulté et étonné qu'on ose le traiter de jaune ou de métèque : « Un métèque, moi?... » (*SL*, 38)⁶⁵.

Pour le narrateur de *Sourires et larmes*, être métèque ou jaune signifie revenir à un état naturel. Il ne pensera d'ailleurs au retour que par désespoir et par manque d'argent, malgré son éloge de la misère. Une fois au pays natal, après avoir constaté qu'il était désormais étranger à ses parents et à son frère, il confie, dans une lettre à une amie, sa peur de voir sa « vraie » nature refaire surface :

Je tremble en effet de m'analyser moi-même et d'apprendre en moi l'accomplissement de modifications essentielles. Quelles ne seront pas mes douleurs et mes révoltes en constatant la désagrégation de cet être à l'organisation duquel j'avais dépensé, durant mes dix années de France, tant d'attentive vigilance et tant de patiente culture? Quel sera mon désespoir de m'avouer l'échec de mes tentatives et de découvrir la cristallisation de mon moi autour de certains éléments auxquels je voue une haine active? Quoi, tant de volonté, tant d'intelligence, tant de méthode ne serviront de rien et vais-je me retrouver tel que je fus avant que je décidasse de me reconstruire sur de nouvelles bases? *La nature revivra-t-elle sous la culture* [...] ? (*SL*, 80; c'est moi qui souligne).

⁶⁴ Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur*, op. cit., p. 137.

⁶⁵ Dans ce chapitre, intitulé « Aux assises », le narrateur tue par accident sa bien-aimée française, mais son intention était de tuer la mère de celle-ci qui venait de lui rappeler qu'il était un « jaune, un métèque » (*SL*, 44).

Son refus du retour était donc principalement justifié par la crainte de voir s'écrouler une identité fondée sur des valeurs qu'il respecte : l'intelligence et la méthode. Ces valeurs positives acquises lors de son séjour en France sont menacées par « certains éléments auxquels [il] voue une haine active », ceux-ci appartenant bien sûr à la société vietnamienne. S'il est possible d'acquérir la culture puisque, comme il le dit en écho à Érasme, « On ne naît pas homme, on le devient » (*SL*, 118), il est tout aussi possible de retomber dans un état naturel, une fois revenu au pays. L'adaptation, ou plutôt la réadaptation, dans la société vietnamienne est effectivement perçue par le narrateur comme un échec, comme le premier signe de sa « chute » : « La vie m'oblige à m'adapter, Maudite obligation! L'adaptation, n'est-ce point déjà le commencement de la défaite? » (*SL*, 87).

Ce binarisme – culture vs nature – est un des motifs les plus récurrents et les plus importants du discours orientaliste, puisque la culture est associée à une personne civilisée et la nature à un être primitif. Il serait trop facile et naïf de croire que l'admiration démesurée du narrateur pour la *culture* française lui a fait oublier qu'il existe aussi bel et bien une *culture* vietnamienne. La culture est un terme dont la définition n'est pas simple, bien que l'emploi du mot soit très fréquent, mais deux définitions assez larges et assez courantes peuvent ici être utiles :

[La première], hérité[e] de la philosophie des Lumières, nomme “culture” le patrimoine lettré accumulé depuis l'Antiquité sur lequel les nations occidentales assurent avoir fondé leur civilisation. L'autre, plus spécifiquement anthropologique, nomme culture “la totalité des connaissances, des croyances, des arts, des valeurs, lois, coutumes et de toutes autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société”, selon la définition, jugée canonique, donnée par Edward B. Tylor en 1871⁶⁶.

⁶⁶ Nicolas Journet, « Que faire de la culture? », dans Nicolas Journet (dir.), *La culture. De l'universel au particulier*, Paris, Sciences Humaines, 2002, p. 1.

La première, à la fois exclusive et ethnocentrique, semble avoir eu une influence sur le narrateur qui connaît manifestement mieux les écrivains français que les auteurs orientaux. Mais selon les critères de la seconde, le Vietnam a, de toute évidence, sa propre culture. Quelle que soit la définition de la culture, une des principales idées qui ne change pas, et que reprend explicitement Nguyen Manh Tuong dans son livre, est l'opposition de la culture à la nature :

La culture, bien que très élastique, comporte quelques présupposés fondamentaux. Le premier est que la culture s'oppose à la nature. Ce qu'il y a de culturel en l'homme est ce qui semble manquer aux autres êtres vivants : le langage articulé, la capacité symbolique, la compréhension. Si ces compétences forment le propre de l'homme, ce n'est pas seulement parce qu'elles manquent à l'animal, mais aussi parce qu'elles se transmettent selon d'autres voies que l'hérédité : par l'apprentissage, le langage, l'imitation, toutes choses plus fragiles, déformables et réversibles que ne peuvent l'être l'hérédité biologique et le code génétique⁶⁷.

En reprenant cette dichotomie pour opposer la France au Vietnam, le narrateur exprime clairement son mépris envers sa culture d'origine. Sans aller jusqu'à supposer qu'il ait voulu « animaliser » celle-ci, il est en revanche intéressant de souligner que les caractéristiques qui sont de l'ordre de la culture ne sont que très rarement attribuées à la société vietnamienne ou aux Vietnamiens. Le regard qu'il porte sur les Vietnamiens du pays ne s'avère en effet pas moins méprisant que celui porté plus tôt sur ses compatriotes de Paris :

On appelle ici opinion publique une succession de malveillances colportées de bouche en bouche. Je sais que la malveillance élit son domicile dans tous les cœurs humains. Mais enfin dans les sociétés européennes, elle est inspirée par la jalousie ou la haine, elle a au moins une raison d'être. Ici, les plus honnêtes gens s'en rendent coupables, uniquement, semble-t-il, pour le plaisir, et *dans une espèce d'inconscience qui les empêche de mesurer la portée de leurs paroles ou*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 2.

de saisir la signification de leurs actes. Cela est d'autant plus grave (SL, 81-82; c'est moi qui souligne).

Ainsi, même les gens « civilisés », puisqu'il est question d'eux dans cet extrait, ont beau maîtriser le langage, ils n'ont pas la capacité symbolique et la compréhension nécessaire pour vraiment saisir et analyser la gravité de leur malveillance. Malgré le désir de véracité exprimé dans la présentation de l'auteur, le narrateur ne fait que répéter les stéréotypes les plus courants concernant les peuples asiatiques et les peuples colonisés – leur côté irrationnel, enfantin, naïf – qui font d'eux des êtres incohérents et peu raisonnables.

De plus, le manque de sens critique du Vietnamien n'est qu'un petit reflet de tout un continent qui, encore là, fait pauvre figure face à l'Occident :

Entre l'Occident et l'Orient, il y a toute la différence qui sépare le construit du donné, la raison consciente et lucide du hasard capricieux et incertain, le talent patient du génie fortuit, la culture de la nature, l'esprit de géométrie de l'esprit de finesse (SL, 124).

Autrement dit, l'Occident symbolise l'effort du raisonnement et le travail de la culture, alors que l'Orient incarne le hasard et l'incertitude de la nature. L'argument selon lequel la raison, fondement de la pensée occidentale « analytique [et] rationnelle⁶⁸ », serait étrangère à la pensée orientale, « synthétique et intuitive⁶⁹ », n'est certainement pas novateur puisqu'il persiste depuis des siècles et est devenu un lieu commun⁷⁰, qui a été et qui se voudrait encore un discours « scientifique ».

⁶⁸ Jean-François Dortier, « Questions sur la “pensée orientale” », dans Nicolas Journet (dir.), *La culture. De l'universel au particulier, op. cit.*, p. 191.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Ruth Amossy précise que l'idée reçue, bien que difficilement différenciable du lieu commun, « met en relief le caractère emprunté des idées collectives adoptées sans aucun discernement critique, et rappelle l'obsession flaubertienne de la bêtise », alors que « le lieu commun insiste sur le consensus et renvoie à l'opinion partagée qui, par sa banalité même, emporte l'adhésion du plus grand nombre; coupé du domaine de l'argumentation et du *topos* rhétorique, il en garde encore une vague teinture » (Ruth Amossy, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991, p. 32).

Comme le mentionne Jean-François Dortier, d'après plusieurs grands philosophes européens, de Friedrich Hegel à Martin Heidegger en passant par Edmund Husserl, la Grèce a donné naissance à la pensée rationnelle qui se serait développée au siècle des Lumières en Europe, sans vraiment atteindre l'Orient qui, replié sur lui-même, aurait privilégié la sagesse spirituelle au détriment des sciences, des techniques et des philosophies :

De cette représentation de l'Orient découle une attitude où se mêlent condescendance et fascination. Condescendance puisque l'Orient n'aurait pas réussi à atteindre l'âge de raison. Fascination à l'égard des techniques spirituelles et des mots magiques – zen, yoga, Tao, nirvana, etc. –, autant de promesses d'harmonie, de sérénité et d'équilibre intérieur⁷¹.

Les comparaisons injustes du narrateur de *Sourires et larmes*, basées sur une vision occidentalocentriste, tendent à justifier la colonisation qui est présentée comme une « mission civilisatrice » favorable aux Vietnamiens et à tous les peuples ayant bénéficié de la générosité de la France. En tant que représentante de la Culture, la France n'a fait que son devoir, celui d'imposer ses valeurs aux « fantômes vivants et morts » (*SL*, 85-86) de la planète. La vision d'une Europe qui réveille, régénère, fait renaître l'Asie endormie et infantile relève de ce qu'Edward Said a appelé

⁷¹ Jean-François Dortier, « Questions sur la “pensée orientale” », *loc. cit.*, p. 184. Dortier s'inspire entre autres de l'ouvrage de Jack Goody (Jack Goody, *L'Orient en Occident*, *op. cit.*). Il souligne également que ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XXe siècle qu'une vision nouvelle et plus juste des sciences et des philosophies orientales est proposée par les historiens. Non seulement était-il temps de mettre en valeur la richesse des philosophies orientales mais aussi d'admettre l'importance des sciences et des techniques dont l'Occident a d'ailleurs pu profiter. Les travaux de Joseph Needham et, plus récemment, de Robert Temple ont par exemple fait (re)découvrir les nombreuses inventions de la Chine, entre autres de la boussole, de l'imprimerie, de la poudre à canon, qui ont bouleversé l'histoire de l'Occident, et du gouvernail, du compas nautique et des mâts multiples, sans lesquels, souligne Robert Temple, « il est probable que les grands voyages d'exploration n'auraient jamais été entrepris » (Robert Temple, *Le génie de la Chine. Trois mille ans de découvertes et d'invention*, Philippe Picquier, 2000, p. 13, cité dans Jean-François Dortier, « Questions sur la “pensée orientale” », *loc. cit.*, p. 194). Un peu dans la même veine, Édouard Glissant a mentionné que ce n'est qu'en Occident que la notion de Science n'a cessé de se fortifier, « alors par exemple que les Chinois ont tout inventé ou à peu près » (Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, p. 56).

l'orientalisme romantique où l'Occident apparaît comme le sauveur de ces nations sans vie⁷². C'est exactement cette vertu salvatrice que le narrateur de *Sourires et larmes* accorde à la France :

Car enfin, qu'est-ce que la culture sinon le besoin d'imposer à la nature une discipline intellectuelle et morale, la foi en la dignité et en la grandeur de l'homme, en conséquence, le souci de tabler sur ce qu'il y a de plus noble, – son esprit, son cœur –, et d'aller le plus loin possible dans le sens de l'humanité et de la charité? [...] La culture est une vaste franc-maçonnerie : son caractère est d'être universelle, "catholique". Au-dessus des frontières des nations, des couleurs[,] des races, des divergences de civilisations, elle réunit tous les êtres qui communient dans la même pensée de confiance en l'homme et en les destinées de l'humanité (SL, 95-96).

[...]

La France a bien mérité de la tradition latine qui est celle de l'universalité. La politique la moins intéressée n'en produit pas moins d'évidents résultats utiles. En cherchant à satisfaire des appétits idéalistes, en affirmant sa foi en la mission civilisatrice qu'elle s'est attribuée, la France est arrivée du même coup à asseoir sa domination de façon durable. La meilleure conquête impérialiste est encore celle de l'esprit (SL, 97-98).

Bien sûr, la France avait une politique coloniale moins brutale que celle de la Grande-Bretagne, « le pays qui possédait l'empire le plus vaste⁷³ », puisqu'elle optait, du moins en théorie, pour une politique d'assimilation plutôt que pour une politique fondée sur les inégalités raciales⁷⁴. Mais aller jusqu'à affirmer qu'elle était la « politique la moins intéressée » (SL, 97) est non seulement excessif mais erroné. Déjà en 1925, dans son *Procès de la colonisation*, Hô Chi Minh écrivait, non sans ironie, au sujet des administrateurs coloniaux :

⁷² Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 154.

⁷³ Jean-Marc Moura, *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 109.

⁷⁴ À ce sujet, Thierry Hentsch note : « Distant et pragmatique, le Britannique se sait inimitable et ne voit jamais le *native* qui cherche à s'assimiler les mœurs d'Albion que comme une piètre copie de lui-même; tandis que le Français veut à toute force modeler l'autre à son image, le marquer durablement du sceau de sa culture » (Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 189). Cette différence entre les Britanniques et les Français a aussi à voir avec les « prétentions à l'universalité » de la culture française – que loue le narrateur de *Sourires et larmes* – qui, selon Hentsch, n'ont pas disparu à ce jour (*Ibid.*, p. 119).

Quelquefois, ces messieurs poussent l'impudence jusqu'à opposer au banditisme colonial anglais, leur ... générosité; ils qualifient la politique anglaise de "méthode cruelle" ou de "manière forte" et soutiennent que la pratique française est pleine de justice et de charité. Il suffit de jeter un coup d'œil sur nos colonies pour estimer combien cette civilisation est "belle et douce"⁷⁵.

Des auteurs comme Frantz Fanon, Aimé Césaire et Albert Memmi ont ultérieurement dénoncé cette politique d'assimilation qui n'était qu'un leurre, puisqu'elle encourageait les indigènes à s'identifier aux Français pour ensuite leur refuser l'identité française tant convoitée, en plus de reposer sur une contradiction inhérente, car assimiler c'est rendre l'autre semblable, c'est cesser de le traiter comme un être inférieur : « Dire que le colonisateur pourrait ou devrait accepter de bonne grâce l'assimilation, donc l'émancipation du colonisé, *c'est escamoter la relation coloniale*⁷⁶. » Certes, le contexte dans lequel Fanon, Césaire et Memmi ont écrit leurs ouvrages, dans la foulée des mouvements de décolonisation des années 1950, est différent de celui dans lequel Nguyen Manh Tuong publie *Sourires et larmes* et *Pierres de France*. Toutefois, comme le montre l'extrait précédemment cité du *Procès de la colonisation*, le Vietnam est déjà plongé, surtout à partir de la fondation du Parti Communiste Indochinois en 1930, dans une atmosphère de révolte et de conscience nationaliste⁷⁷. À l'opposé de Hô Chi Minh, Nguyen Manh Tuong a

⁷⁵ Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation française*, *op. cit.*, p. 138. L'édition originale, publiée par La Librairie du travail à Paris, était signée Nguyen Ai Quốc, pseudonyme que Nguyen Tât Thanh (nom de naissance de Hô Chi Minh) emprunta en 1919 et qui signifie « Nguyen le Patriote ». Ce n'est qu'en 1942 qu'il prendra le nom de Hô Chi Minh (Source de Lumière).

⁷⁶ Albert Memmi, *op. cit.*, p. 142.

⁷⁷ D'abord paru à Paris, *Le procès de la colonisation française* a ensuite clandestinement circulé en Indochine. Voir Alain Ruscio, « Introduction », dans Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, *op. cit.*, p. 23. Je reviendrai sur cet ouvrage dans le prochain chapitre. Notons que Nguyen Manh Tuong a déjà écrit une plate-forme, après la révolution d'août 1945, pour le parti de Hô Chi Minh et à la demande de celui-ci : voir l'avant-propos de Vo Van Ai, dans Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié*, *op. cit.*, p. 7. Dans ce témoignage, l'auteur est très critique face à l'autorité incontestée et incontestable de Hô, malgré les erreurs et les abus de son parti.

choisi de mettre en valeur un discours orientaliste qui s'oppose à ce que l'on pourrait appeler un discours occidentaliste émergent.

L'auto-représentation dépréciative que l'on retrouve dans *Sourires et larmes* est emblématique d'un effet direct du milieu colonial dans lequel baigne le narrateur. En ce sens, celui-ci subit, tout en le (re)produisant, ce que Pierre Bourdieu a appelé la « violence symbolique » qui amène insidieusement le dominé ou la dominée à une « adhésion doxique⁷⁸ » qui maintient les rapports de pouvoir et les fait paraître naturels⁷⁹. Mais s'il souligne les aspects négatifs de la société vietnamienne et offre une image dévalorisante des Vietnamiens, le narrateur admet par ailleurs, quoique discrètement puisqu'il ne le fait qu'une seule fois, que la France qu'il connaît, c'est-à-dire celle de la liberté, de l'égalité et de la fraternité n'est pas celle que la majorité de ses compatriotes connaissent en colonie.

Si la jeunesse annamite ne désespère pas de la France malgré les décevantes apparences qui lui en sont présentées, c'est qu'elle a appris qu'il existe au-delà des mers, une France éternelle, celle qu'on aborde dès Marseille, celle qu'on trouve dans les œuvres de la littérature, dans les souvenirs de l'Histoire (*SL*, 100).

Cette France demeure somme toute littéraire, pour ne pas dire « imaginaire », et accessible seulement aux privilégiés tels que le narrateur, qui s'accroche

⁷⁸ Pierre Bourdieu, « La violence symbolique », dans Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 40.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 41. Bourdieu ajoute également la difficulté, voire l'impossibilité pour le dominé de ne pas adhérer au discours dominant tant celui-ci est élaboré en fonction de cela : « La violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier, ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/ bas, masculin/ féminin, blanc/ noir, etc.) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit » (*Idem.*).

désespérément à une image « fictive » puisqu'elle ne repose que sur les bienfaits d'une nation dont le parcours historique n'a pas toujours été reluisant.

Néanmoins, pour le narrateur, la France, quelle qu'elle soit, a eu raison de « civiliser » le Vietnam; par conséquent, il est aberrant de penser que le drame vécu par la jeunesse ait un lien quelconque avec cette « mission⁸⁰ ». Alors que le narrateur n'est lui-même pas tendre envers les jeunes Vietnamiens, il ne se retient pas pour dénoncer une certaine opinion publique de les accuser d'insolence, de prétention, de vanité et de tendance au mimétisme inintelligent (*SL*, 90)⁸¹. Les critiques de la jeunesse vietnamienne s'appuient sur une théorie du déracinement, qu'attaque pour sa part le narrateur, véhiculée par le fameux roman de Maurice Barrès, *Les déracinés*, dont les deux tomes ont paru en 1897. Dans le chapitre justement intitulé « Déracinement », où il est explicitement question de Barrès et de la « mission civilisatrice » de la France, la narration glisse au « nous », ce qui permet au narrateur de critiquer la thèse barrésienne sous une voix collective, incitant parallèlement le lecteur à s'identifier à ce « nous » :

La doctrine que nous attaquons est placée sous le patronage d'honneur de Maurice Barrès : admirable titre pour jouir de l'audience des lettrés. Si l'on en croit les adroits docteurs qui la défendent, toute la crise morale dont souffre la jeunesse annamite vient d'un « déracinement ». Cette jeunesse s'est nourrie naguère de la fine essence de la culture confucéenne qui depuis de nombreux siècles a imprégné l'âme orientale. [...] La morale traditionnelle lui a imposé le dogme de la piété filiale : il lui est prescrit de s'en inspirer dans les moindres démarches de sa vie intellectuelle, sentimentale, active. Or, voici que la France a renversé l'édifice savant et ingénieux de cette civilisation. [...] Ayant ses attaches

⁸⁰ De façon significative, on remarque que les mots « colonial », « coloniser », « colonialisme » ou « colonisation » ne sont pas utilisés dans *Sourires et larmes d'une jeunesse* ou dans *Pierres de France. Construction de l'Orient*, le narrateur privilégiant des termes comme « mission civilisatrice », « rencontre », « alliance », etc. Ce n'est que dans *Un excommunié* que les mots décrivant le fait colonial apparaissent.

⁸¹ Il n'est pas inintéressant de constater que ces défauts sont exactement ceux dont le narrateur a accusé les Vietnamiens d'entretenir, et ce, qu'ils soient en France ou au Vietnam.

rompues, ses racines coupées d'avec le milieu originel, n'en recevant plus, en conséquence, la nourriture spirituelle dont elle avait besoin, elle tenterait de vivre grâce à des moyens de fortune. Elle balbutierait dans une Histoire qui n'est point la sienne les mots célèbres : "Nos ancêtres, les Gaulois..." C'est à qui s'en moquera le mieux. Il paraît que c'est une grande erreur de dispenser aux cerveaux annamites un enseignement conçu à l'usage des cerveaux français (SL, 91-92)⁸².

Le désir du narrateur de *Sourires et larmes* d'attaquer une doctrine reprise par les détracteurs de la colonisation dont les fondements reposent sur l'inégalité des races ou l'inégalité de l'intelligence des races est tout à fait louable. En revanche, l'histoire apprise à l'école dont la charge historique est révélée par la fameuse expression « Nos ancêtres, les Gaulois... » n'est effectivement pas celle des colonisés. Plusieurs auteurs francophones, vietnamiens ou autres, ont parlé de ce décalage entre l'histoire de ces Gaulois et leur vie, de la difficulté de s'identifier à des personnes qui leur paraissaient si étrangères et à des événements ayant eu lieu si loin d'eux⁸³. La France, la Gaule, certains personnages de romans n'hésitent d'ailleurs pas à douter de son existence. Dans *Rêves d'un campagnard annamite*, par exemple, lorsque le jeune narrateur confie à sa mère que s'il avait de l'argent, il irait en France pour s'acheter un aéroplane et pour épouser une « Fée de France », il provoque involontairement l'hilarité : « Toute la famille éclata de rire. [...] Oh! reprit maman, d'une voix

⁸² Dans *Pierres de France*, le narrateur ajoute : « La seule Histoire que j'ai étudiée dans mon jeune âge débutait par ces mots : "Notre pays s'appelait la Gaule..." – J'ai appris avec attendrissement que mon pays qui s'appelait la Gaule présentait la forme d'un hexagone. Je n'ai connu d'autre littérature que celle qui honore les noms prestigieux de Rabelais, de Montaigne, de Racine, de Voltaire, de Musset » (PF, 30).

⁸³ Voir Marie-Paule Ha, « From "Nos Ancêtres, les Gaulois" to "Leur Culture Ancestrale" : Symbolic Violence and the Politics of Colonial Schooling in Indochina », *French Colonial History*, 2003, vol. 3, p. 101-118.

sérieuse, ne dis pas de bêtises. A quoi peut vous servir un aéroplane? Se marier à une fée de France! quelle folle idée! La France! La France! Qui sait où elle se trouve⁸⁴? »

En lisant le long extrait de *Sourires et larmes* précédemment cité, on constate que la thèse de Barrès sur le déracinement a été récupérée dans le contexte vietnamien, peut-être abusivement, afin d'expliquer le désordre de cette société et en particulier la crise existentielle de la jeunesse. De même que Nguyen Manh Tuong, Tran Van Tung a aussi fait un renvoi direct à ce déracinement dénoncé par les Vietnamiens traditionalistes, sans toutefois s'attaquer au roman de Barrès précisément. Dans *Bach-Yên*, le personnage principal, Van, déplore les idées reçues sur les jeunes Vietnamiens : « Ça me fait mal au cœur chaque fois que j'entends dire que nous sommes tous [d]es "rêveurs", des "déracinés", que notre génération est une "génération creuse", matérialiste, dépravée, sans idéal, sans âme⁸⁵. » La référence faite dans ce roman me paraît plus appropriée, car il s'agit de dénoncer l'opinion des aînés sur les jeunes « déracinés », tandis que *Sourires et larmes* critique non seulement cette opinion mais la doctrine de Barrès également. Or, il importe de souligner que dans le « Roman de l'énergie nationale » de Barrès, le déracinement dont il est question concerne celui des jeunes provinciaux vers la ville, c'est-à-dire des Lorrains vers Paris, ville qui, à l'instar du Paris de Balzac dans *le Père Goriot*, est

⁸⁴ Tran Van Tung, *Rêves d'un campagnard annamite*, Paris, J. Susse, 1946 [éd. or. 1940], p. 207. Il faut noter que la pagination de cet extrait correspond à la seconde édition du roman, qui ne contient plus d'épilogue faisant l'éloge de la France, dans lequel le narrateur écrivait : « On m'avait appris, pendant mon enfance, que la France était la Gaule, qu'elle était l'un des plus beaux pays du monde, que Paris, sa capitale, est l'une des plus belles villes de l'univers... On m'avait appris que la France est la terre natale de Charlemagne, de Jeanne d'Arc, de Napoléon, qu'elle est la patrie de Corneille, de Racine, de Victor Hugo... » (Tran Van Tung, « En guise d'épilogue », *Rêves d'un campagnard annamite*, Paris, Mercure de France, 1940, p. 188).

⁸⁵ Tran Van Tung, *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle*, préface de Jean Cocteau, Paris, J. Susse, 1946, p. 116. Ce roman fera l'objet d'une analyse détaillée dans le chapitre suivant.

meurtrière puisqu'elle « tire⁸⁶ » sur ces jeunes gens. Ce roman de l'écrivain et homme politique français, fondateur d'un nationalisme fermé au tout début du XXe siècle, ne parle ni du déracinement des étrangers, ni de celui des colonisés, mais bien de celui des Français qui quittent leur « terre natale⁸⁷ » pour Paris. La perspective est celle d'une « émigration⁸⁸ » vers la ville qui non seulement fait des jeunes provinciaux des « déracinés » mais, par la même occasion, des « dénaturés » : « Quitter les lieux où l'on a vécu, aimé, souffert! Recommencer une nouvelle vie! Parfois, c'est délivrance... Mais [...] [c]es trop jeunes destructeurs de soi-même aspirent à se délivrer de leur vraie nature, à se déraciner⁸⁹ ».

Il est évident qu'« [i]l est abusif de donner comme une vérité première une brillante idée que du temps même de Barrès, on n'acceptait point sans discussion » (SL, 93). Mon propos n'est certainement pas de justifier cette thèse, mais de mettre en évidence le manque de précisions du narrateur de *Sourires et larmes* qui ne dit mot sur le contexte français du roman barrésien. De fait, les jeunes Vietnamiens ont été forcés, sans même quitter leur terre natale, d'abandonner leur culture d'origine. Plusieurs chapitres de Nguyen Manh Tuong semblent d'ailleurs contredire les arguments énoncés contre la théorie de Barrès, dans la mesure où le narrateur laisse

⁸⁶ Maurice Barrès, *Les déracinés*, Tome Second, Paris, Plon, 1897, p. 202. Le spectre de Balzac est d'ailleurs présent dans les deux tomes de ce « roman de l'énergie nationale », comme si, à la très célèbre phrase de Rastignac au terme du *Père Goriot*, « À nous deux, Paris ! », le narrateur des *Déracinés* répondait par la défaite des provinciaux trop ambitieux – à l'image justement de Rastignac – qui se font « tuer » par la ville. Le second tome est aussi hanté par le spectre de Victor Hugo.

⁸⁷ Maurice Barrès, *Les déracinés*, Tome Premier, Paris, Plon, 1897, p. 40. Le narrateur évoque, à quelques rares endroits, les colonies, mais dans le but surtout de souligner leur survalorisation, alors que la France néglige ses propres terres : « Il devient secondaire de savoir si la France, par ses troupes au Tonkin et à Madagascar, par sa diplomatie en Égypte et au Congo, par une convention financière en Tunisie, mènera à bien son extension coloniale dans l'Extrême-Orient. – D'ailleurs, l'extension de la France a-t-elle rien à voir avec des succès militaires en Extrême-Orient? Ces possessions lointaines ne vaudront que par notre action sur les bords du Rhin » (*Ibid.*, p. 261).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 40.

entendre que les déchirements identitaires, le mimétisme et les conflits entre jeunes et vieux Vietnamiens sont le résultat d'un arrachement à la culture natale imposé – avec raison selon lui – par la colonisation. En outre, malgré son attaque des idées barrésiennes sur le déracinement, *Sourires et larmes* ne se termine pas moins sur la nécessité de construire, de reconstruire le Vietnam car « la rencontre de deux civilisations dissemblables y a engendré des perturbations inouïes » (*SL*, 131-132), pour ne pas dire un « chaos [...] saisissant » (*SL*, 131). Dès lors, s'il est exact que « [l]'homme n'a pas de racines, [qu']il a des pieds » (*SL*, 93), un certain « déracinement » sur sa propre terre a jeté la jeunesse vietnamienne dans ce que le narrateur lui-même appelle un chaos.

2. 4 Le chaos oriental : *Pierres de France. Construction de l'Orient de Nguyen*

Manh Tuong

Tout comme *Sourires et larmes*, *Pierres de France* est un roman qui flirte avec le genre de l'essai, écrit à partir d'un point de vue et d'un ton très personnels, qui n'exclut pas non plus quelques fragments autobiographiques. Plus travaillée que *Sourires et larmes* au niveau de la composition puisque la narration est plus cohérente, le propos n'en reste pas moins le même tant les idées recourent celles développées auparavant, bien que l'auteur ait pris soin de l'élargir et de l'approfondir. Rédigé en 1936 et paru en 1937, *Pierres de France* s'ouvre sur une contestation de la célèbre phrase de Rudyard Kipling « Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet⁹⁰ ». Reprochant à Kipling sa résignation et son fatalisme (*PF*,

⁹⁰ Rudyard Kipling, « The Ballad of East and West (1889) » dans Rudyard Kipling, *The Complete Verse*, Londres, Kyle Cathie Limited, 1996, p. 190. [L'Orient est l'Orient et l'Occident est l'Occident

12), le narrateur affirme que « [l']Orient et l'Occident se rencontrent en dépit de Kipling, de qui la parole n'est plus qu'un lointain souvenir » (*PF*, 13). D'emblée, il annonce ses intentions : non seulement il critique cette phrase de Kipling qui a fait la fortune de l'écrivain (*PF*, 11), mais il veut montrer que « l'Occident et l'Orient ne s'excluent pas : ils se complètent, ils s'achèvent » (*PF*, 13). Or, est-ce vraiment le propos de ce livre? Un peu plus loin, le narrateur apporte quelques précisions quant au double but de ce roman qui, en plus d'« expliquer à [lui]-même [s]on amour de la France » lui servant d'« arche où [s]e réfugier pour échapper au naufrage dans le désordre oriental » (*PF*, 19-20), aspire à

[...] offrir à l'Orient le moyen de se connaître, de constater ses déficiences et ses lacunes, de se "*construire*" en se complétant. Afin qu'un jour, il puisse se reconnaître un peu, dans le miroir que je lui tends et qui renvoie l'image de la France (*PF*, 20; les italiques sont de l'auteur).

Ainsi, tout en proclamant que « [l']Orient et l'Occident se rencontrent en dépit de Kipling », il apparaît clair que la rencontre, la vraie rencontre qui aurait permis à l'un comme à l'autre de se compléter et de s'achever n'a pas eu lieu, car comment expliquer, autrement, le « désordre oriental », les « déficiences » et les « lacunes » de l'Orient?

Pierres de France reprend donc la thématique, pour ne pas dire la problématique, du chaos oriental, déjà présente dans *Sourires et larmes*, et particulièrement significative dans ce texte-ci. En effet, si le narrateur de *Sourires et larmes* associait déjà la raison à l'Occident et le hasard à l'Orient, il semble que ce hasard ait mené l'Orient au chaos et au désordre. Alors que l'opposition Culture vs

et jamais les deux ne se rencontreront.] C'est moi qui traduis. Il faut ici noter que la locution « never the twain shall meet » se traduit le plus souvent par « les deux sont inconciliables ». mais cette traduction rejoint davantage le propos de Nguyen Manh Tuong qui insiste sur la notion de rencontre.

Nature est toujours bel et bien présente, celle de l'Occident réaliste et raisonnable vs l'Orient chaotique et décadent prime dans *Pierres de France*. Le chaos de l'Orient n'est certes pas une image nouvelle dans l'imaginaire occidental imprégné du discours orientaliste. À cet égard, le sous-titre est doublement révélateur puisqu'il annonce non seulement les moyens d'une « Construction de l'Orient » au sens propre de l'expression, mais aussi au sens figuré, c'est-à-dire une construction textuelle, intellectuelle, imaginaire de l'Orient. Cette équivoque n'était sûrement pas voulue par l'auteur, mais elle mérite ici d'être relevée. Car encore une fois, le narrateur de Nguyen Manh Tuong n'échappe pas au discours orientaliste qui présente l'Orient comme le miroir inversé et rassurant de l'Occident. De fait, s'il ne manque pas de parler de compréhension et d'alliance entre les deux continents (*PF*, 14), voire du génie respectif de chacun, il ne mentionne en somme que les accomplissements de l'Europe, si bien qu'aucun écrivain ou personnage historique de l'Extrême-Orient, ou plus précisément du Vietnam, n'est évoqué, comme si la construction de l'Orient signifiait l'oubli de toute culture extrême-orientale. De plus, si l'Orient est le continent du désordre et des idées obscures, c'est évidemment par comparaison et par opposition à la France, pays de l'ordre et de la clarté :

L'esprit français répudie [le mystère], il reste sourd à la séduction de l'obscurité, il ne veut point de volupté d'inconscience. Point de délectation sans collaboration de l'intelligence, c'est-à-dire sans rayonnement de lumière, sans illumination de clarté. L'obscurité est un symptôme de décadence, un signe de barbarie (*PF*, 90).

Il faut donc comprendre que l'esprit oriental est mystérieux, obscur, inconscient et risque à tout moment de plonger dans la décadence et la barbarie, s'il n'y est pas déjà.

Cette décadence et cette barbarie, bien que loin de l'esprit français, ne représentent pas moins une grande menace pour la France. Lors de ses déambulations

au centre de Montpellier, « ville de pensée » (PF, 21), à la promenade du Peyrou, le narrateur voit en la dominante statue équestre de Louis XIV un mouvement de défense contre l'horizon inquiétant et dangereux que symbolise l'Orient :

Le geste bourbonien pointé vers l'Orient, semble arrêter l'invasion des nuages barbares et des idées obscures. Pour conserver à cette terre de France les vertus privilégiées de l'ordre romain, de la clarté méditerranéenne, de la simplicité celtique, de la logique cartésienne (PF, 23).

À nouveau perçu comme le contraste de l'Occident, logique et clair, donc prévisible, l'Orient, mystérieux et menaçant, donc imprévisible, est l'image inverse du pays du Roi-Soleil qui, d'un geste de défense triomphant, empêche les nuages de la barbarie et de l'obscurité de s'emparer de la « douce France » (PF, 30). Il est ici difficile de ne pas remarquer que l'Occident est incarné par la France, alors que l'Orient est tout simplement... l'Orient. Dans son remarquable essai très justement intitulé *L'Orient imaginaire*, Thierry Hentsch précise pertinemment qu'il y a plusieurs Orients qu'on ne saurait confondre dans un tout homogène et immuable puisque ceux-ci sont « trop nombreux et n'ont pas tous eu pour l'Europe la même importance⁹¹ ». Or, dans les livres de Nguyen Manh Tuong et dans ceux d'autres auteurs vietnamiens francophones, le terme « Orient » est indifféremment utilisé pour parler de l'Orient en général et/ ou de l'Extrême-Orient⁹².

Roman au ton parfois philosophique, récit en quelque sorte des voyages du narrateur au « doux pays » (PF, 32), *Pierres de France* relate les découvertes des

⁹¹ Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 9.

⁹² Écrivain de son époque, Nguyen Manh Tuong ne fait pas exception puisque l'appellation « Orient », culturellement et géographiquement non limitée, se retrouve dans de nombreux livres. Depuis la période classique, l'Orient en bloc sert presque systématiquement d'antithèse à l'Occident : « Dénominations floues [Orient et Levant] quant à l'espace géographique qu'elles recouvrent (la première pourrait nous mener jusqu'en Chine) mais qui désormais se chargent au niveau socio-culturel d'une signification antithétique de plus en plus évidente » (Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 123).

villes comme Marseille, Montpellier, Versailles, Reims et, bien sûr, Paris⁹³. Tandis que les merveilles de celles-ci sont longuement mises en valeur, deux villes orientales sont brièvement abordées, Djibouti et Saïgon, dans le seul but de montrer leur aspect obscur et chaotique en comparaison aux villes françaises⁹⁴. Le narrateur francophile n'insiste pas seulement sur les trésors architecturaux de la France, mais sur le caractère éminemment supérieur des Français. Comment ne pas avoir un sourire incrédule à la lecture des nombreuses affirmations aussi peu nuancées et généralisantes que celles-ci – que je cite longuement, étant donné la difficulté de mettre la main sur ce texte, jalousement conservé à la Bibliothèque Nationale de France à Paris, et pour cause – : « Dans la personne française justement, les qualités de l'intelligence n'étouffent point celles du cœur, l'esprit ne tue pas la sensibilité et la fièvre de spéculer ne dessèche point les fontaines de l'âme » (*PF*, 76-77); « On a vu des civilisations conférer à la femme une situation privilégiée, un statut généreux, mais seul le Français sait l'aimer, l'honorer, obéir à ses caprices, croire à sa souveraineté. [...] il ne lui viendra jamais à l'esprit de porter atteinte à l'idole féminine » (*PF*, 78); « L'esprit français ressent impérieusement les exigences de l'ordre. Il est inhabile à concevoir le chaos, il est impuissant à apprécier la confusion. C'est qu'il se refuse à rester passif, à subir le réel » (*PF*, 87); « Quant à la finesse

⁹³ Au sujet de Paris, le narrateur déclare toutefois : « [...] je t'ai "retrouvée". Paris, tu fus pour moi non une découverte, mais un souvenir [...] » (*PF*, 32).

⁹⁴ Djibouti est décrite comme une « terre de désolation » (*PF*, 70) où grouillent des « nègres », « blocs de ténèbres surmontés de cheveux crépus » (*PF*, 70) qui n'ont de brillant que leur « nudité noire et luisante » (*PF*, 70). Plus qu'une terre de désolation, Djibouti est peut-être même l'enfer sur terre : « Djibouti, gageure française accomplie sur la terre africaine, enfer flambant où rien ne pousse sinon les palmiers de zinc peints en vert qu'on place dans les rues pour donner l'illusion de la verdure absente... » (*PF*, 71). Notons au passage que l'Océan indien est « immense et morne, d'un bleu insignifiant » (*PF*, 71), tandis que la Méditerranée – occidentale selon le narrateur – consiste en d'« étendues mobiles palpitant comme un sein de femme » (*PF*, 41) et « bleue comme les yeux des blondes en fleur » (*PF*, 54). Je reviendrai sur cette métaphore féminine, de même que sur la représentation de Saïgon, pas plus réjouissante que celle de Djibouti et qui n'occupe qu'une seule page dans toute la narration (*PF*, 141).

elle-même, elle constitue aussi une qualité éminemment française » (*PF*, 94); « Quel pays exquis que la France! L'homme y adore la femme et la femme y est adorable. Nulle part ailleurs on n'assiste à l'épanouissement de plus séduisantes qualités féminines » (*PF*, 111); « Le mot a peut-être perdu son acception, mais la France reste le pays de l'honnêteté » (*PF*, 111); « Son épicurisme est vaste, généreux, intelligent, pénétré d'esprit et de matière, de sensualité et d'intellectualité, est français parce qu'il constitue un équilibre, et humain parce que français » (*PF*, 116).

Ces diverses citations montrent l'amour excessif du narrateur pour la France et les Français, mais mettent surtout en lumière ses *connaissances* apprises à l'école coloniale et sa *reconnaissance* pour cet héritage culturel⁹⁵. Certes, cette reconnaissance s'exprimait déjà dans *Sourires et larmes d'une jeunesse*, mais alors que ce premier roman est le récit de l'appréhension et de la douleur du retour au pays natal, le second est celui de la joie des retrouvailles avec la « mère-patrie », qui ne peut malheureusement pas durer. À Paris, le narrateur a « le sentiment de [l]'avoir toujours connu, mieux encore, d'être né dans [s]on sein » (*PF*, 29), lui donnant ainsi l'impression d'avoir non seulement eu accès aux connaissances de la France, mais de vivre une renaissance. Ainsi, « [l]es cités sont des femmes » (*PF*, 21) et Paris est la ville maternelle, adorée et idéalisée, l'ayant enfanté et nourri de ses richesses. Des années après la parution des textes de Nguyen Manh Tuong, Pham Van Ky fera dire à son narrateur *Des femmes assises çà et là* que Paris est « la plus femme d'entre

⁹⁵ Ce n'est pas un hasard si la citation en exergue à *Pierres de France* est une phrase de Goethe qui se lit comme suit : « Comment aurais-je pu, moi aux yeux de qui le seul problème qui se pose est culture ou barbarie, comment aurais-je pu haïr une nation qui compte parmi les plus cultivées du globe et à laquelle je suis redevable d'une grande part de ma formation personnelle? ».

toutes⁹⁶ » les capitales. Mais si le personnage principal *Des femmes assises ça et là*, déchiré entre sa ville d'adoption et l'appel de sa ville natale où sa mère le réclame, offre un tableau ambivalent qui n'est pas exclusivement défavorable à son lieu d'origine, le narrateur de *Pierres de France* idéalise Paris au détriment de Saïgon, la marâtre rejetée, dévalorisée, qui suscite en lui le désarroi. Plus que Saïgon en tant que tel, c'est le vaste Orient qui incarne la marâtre ingrate et perdue : « Plus je m'éloignais vers l'Orient, plus j'éprouvais le besoin de demander à mon imagination un faible secours à ma détresse » (*PF*, 19). Un peu comme le narrateur de Nguyen Manh Tuong, celui de Tran Van Tung, dans son épilogue de *Rêves d'un campagnard annamite*, exprime son amour pour une France idéalisée avec laquelle la vieille Chine ne peut rivaliser :

Et depuis ce jour-là [où son père l'amena en ville], la France était devenue pour moi ma fée. Je parlais d'elle, de sa splendeur, de ses miracles à tous les enfants de mon hameau comme si elle m'était déjà apparue en songe. La Chine du "saint Confucius" n'était plus pour moi qu'une vénérable vieille femme, aux cheveux d'argent, semblable à ma grand'mère et qui habitait avec nous le monde des poussières roses⁹⁷.

Toutefois, à la différence de Nguyen Manh Tuong, Tran Van Tung présente la Chine comme une vieille grand-mère et la France comme une fée sans immanquablement dénigrer l'Orient qui, quoique incarnant un monde vieux, ne le plonge pas dans le désespoir. En outre, l'épilogue de *Rêves d'un campagnard annamite* est écrit par un narrateur adulte – bien que le récit soit raconté par un enfant – qui n'est jamais allé en France et qui, par conséquent, fantasme sur une « France-Fée » parfaite⁹⁸.

⁹⁶ Pham Van Ky, *Des femmes assises ça et là*, Paris, Gallimard, 1964, p. 13.

⁹⁷ Tran Van Tung, *Rêves d'un campagnard annamite*, édition de 1940, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁸ Je reviendrai, dans le prochain chapitre, sur le désenchantement du narrateur de Tran Van Tung par rapport à cette « France-fée » enfin rencontrée, que trahit en particulier l'épilogue d'un roman ultérieur à *Rêves d'un campagnard annamite* : *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle*.

Avant de retourner vers la marâtre qui ne connaît ni l'ordre ni la raison, qui sont des qualités françaises *et masculines*⁹⁹, le narrateur de *Pierres de France* s'attarde à la Méditerranée, car son voyage aux sources de « sa » culture française ne pouvait se faire sans baigner dans le berceau de toutes les cultures occidentales. Expérience des plus émouvantes puisqu'il a le sentiment de replonger dans les « puretés athéniennes » (*PF*, 39) avec l'« émotion religieuse, pénétrée de ferveur et ardente d'enthousiasme » (*PF*, 38), le contact avec cette mer lui procure l'ivresse et la jouissance sexuelle comme lors de la défloration d'une jeune femme : « Le paquebot qui me porte déchire ta virginité azurée et laisse derrière lui de béantes blessures écumantes » (*PF*, 39). Dans le bateau qui pénètre la mer, le narrateur redécouvre les richesses dont la Méditerranée, origine du monde, est porteuse.

Eau à la charnière de l'Orient et de l'Occident, lieu liminal qui, depuis l'Antiquité, a désigné à la fois « le centre, la zone de mouvance et l'aire de séparation¹⁰⁰ » des deux continents, la Méditerranée signifie, au sens étymologique du terme, « mer du milieu des terres¹⁰¹ », ce qui n'a cependant pas empêché l'Occident de se l'approprier comme étant sienne. À ce propos, Thierry Hentsch souligne que pour de nombreux Occidentaux : « [...] cette mer, dans laquelle "l'humanité trouve sa norme", a beau jouer le rôle de "trait d'union" entre l'Occident

⁹⁹ En effet, si l'ordre et la raison sont des qualités françaises, elles sont d'abord et avant tout qualités d'homme. Dans son hommage à Jeanne d'Arc, le narrateur ne peut s'empêcher d'écrire : « Elle était femme, ne raisonnait nullement et se préoccupait encore moins de mettre de l'ordre dans ses idées » (*PF*, 123). À peine une page plus loin, il laisse entendre que l'héroïsme de cette femme est le résultat de l'inconscience et de l'illogisme féminins : « Comme on le voit, le feu du bûcher ne brûla point Jeanne d'Arc. Depuis cinq cents ans elle vivait dans la conscience occidentale. Dans un élan d'enthousiasme inconscient et d'illogisme féminin, d'inconséquence humaine, le cœur mystique d'une bergère a enfanté politiquement le monde moderne » (*PF*, 124).

¹⁰⁰ Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰¹ *Idem.*

et l'Orient, «elle demeure quand même occidentale»¹⁰² ». Origine de la civilisation (PF, 41), de l'humanisme (PF, 51) et de l'universalité (PF, 52) pour le narrateur de *Pierres de France*, la Méditerranée est forcément la source même de l'Occident.

Ainsi, Méditerranée, tu enseignes l'art de sentir et la science de penser, deux formes de l'activité humaine aussi nécessaires l'une que l'autre. [...] Je vois là l'origine indéniable de la civilisation occidentale, et son charme. Et c'est toi, Méditerranée, qui l'as faite ce qu'elle est. Nulle part ailleurs, je ne rencontre cette vénération de la beauté, cette intuition de la poésie, cette passion de la clarté, ce besoin de l'ordre, cette conscience de la pensée rationnelle et logique, tous ces traits admirables par quoi se caractérise le visage de l'Occident (PF, 47).

Aimer et penser, telles sont les deux activités propres à la culture occidentale et dont les Français sont désormais les représentants les plus illustres. Mais la culture française n'est pas la seule encensée, car si la Méditerranée est le berceau de la civilisation, la Méditerranée n'est pas la France : elle est la Grèce (PF, 49). Ici, la position du narrateur s'inscrit dans un raisonnement quelque peu paradoxal, qui relève d'un ethnocentrisme occidental, dans la mesure où «la plupart des Occidentaux aujourd'hui identifient – abusivement d'ailleurs – la Grèce antique à l'Occident, bien qu'elle se situe à l'Orient de cette ligne énigmatique [qu'est la Méditerranée]¹⁰³ ». Orientée vers l'Orient, la Grèce est ramenée vers l'Occident par un geste d'appropriation qui détermine ainsi « le seuil symbolique qui sépare l'Orient et l'Occident¹⁰⁴ ». À ce premier « défaut » de la Grèce, ignoré par le narrateur dans son hymne à la gloire de l'Occident, s'ajoute une autre imperfection qui est le « paganisme hellénique » (PF, 51) pour lequel le narrateur trouve néanmoins une

¹⁰² *Ibid.*, p. 26-27. Les syntagmes entre guillemets sont tirés de l'ouvrage d'André Siegfried, *Vue générale de la Méditerranée* (Paris, Gallimard, 1943, 10^e édition), qui exprime bien cette idée partagée par plusieurs.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

solution : le christianisme. Figure d'humanité, de fraternité, de simplicité et d'humilité, Jésus est celui par qui s'améliore l'Occident : « [Jésus] remédia avec bonheur aux déficiences de la culture méditerranéenne » (PF, 64). C'est dans cette perspective que la France demeure *la* culture supérieure et le Français l'incarnation de l'homme achevé, car non seulement appartient-il à l'Occident, mais il est, de plus, chrétien :

La France n'est ni intellectualiste, ni mystique. Elle est à la fois intellectualiste et mystique. Ceci complète cela. D'où équilibre, harmonie, plénitude de la vie intégrale. Et certes, ce n'est pas à la culture méditerranéenne trop exclusive, que la France doit cette qualité heureuse. C'est plutôt l'éducation chrétienne qui, corrigeant l'exclusivisme méditerranéen, a permis au caractère français de s'achever (PF, 77)¹⁰⁵.

Après avoir rencontré la perfection en la personne française et en la France elle-même, pays d'idées, de paysages et de sentiments (PF, 132) où règnent l'ordre, la raison et l'amour, le narrateur, autrefois ébloui et charmé par tout ce qui l'entourait, ressent maintenant la tristesse et la détresse s'emparer de lui. Dès l'abord du rivage de la terre natale, il ne peut s'empêcher d'avoir ces mots désolants pour Saigon, dans ce passage évoquant au mieux l'image de la terre/ femme perdue qu'elle incarne :

Première vision du pays natal : *rochers noirs sous le ciel gris*. La mer est d'un *vert sale*. Le paquebot circule à travers les méandres de la rivière de Saigon. *Plénitude et platitude*. Une pluie lourde résonne sur les flots, accable les *arbres rabougris qui penchent leurs misères*. Partout à

¹⁰⁵ Dans *Pierres de France*, la religion chrétienne doit donc jouer un rôle essentiel dans la construction de l'Orient. L'importance de la religion chrétienne comme ordre moral n'a pas été abordée que par Nguyen Manh Tuong. Dans leurs romans également publiés à Hanoi, Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh ont aussi souligné, quoique de manière tempérée, le rôle bénéfique que pourrait avoir la religion dans une société en crise. En effet, la fameuse « réponse de l'Occident », après que les jeunes se soient « écartés des ancêtres », est justement le christianisme, comme le mentionne le Père Le Gorredic : « Si [la jeunesse vietnamienne] est désaxée, c'est qu'elle a commis la faute de dissocier la culture occidentale du christianisme » (Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh, *La réponse de l'Occident*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1941, p. 235; voir aussi Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1939).

l'infini, jusqu'à l'horizon bas et morne, s'allonge une verte insipidité, une désespérante monotonie. Les frontières entre le ciel et la terre, entre la terre et l'eau sont indécises. *Déjà le chaos oriental, le triomphe du désordre*. De lourdes jonques que dirigent péniblement des êtres malingres vêtus de noir acceptent les remous que creuse le paquebot occidental et s'en laissent porter. *Déjà l'insolence, l'apathie orientale* (PF, 141; c'est moi qui souligne).

Le narrateur n'aurait pu être plus clair dans son opposition entre le pays quitté de la vitalité, de la beauté et de la force, et cette terre insipide de platitude, à la fois insolente et monotone, chaotique et apathique, terre en somme du « triomphe du désordre ». Cet extrait contient tous les principaux éléments sur lesquels s'appuie le discours extrême-orientaliste : la platitude de l'Orient, sa monotonie, sa santé défaillante, qui affecte autant les personnes que les arbres, et son désordre déraisonné. À cela s'ajoute, bien entendu, la caractéristique la plus importante de l'orientalisme, à savoir l'apathie orientale qui donne raison à la colonisation : l'Orient ne bouge pas, ne peut pas bouger, c'est pourquoi l'Occident a le devoir et la responsabilité de s'occuper d'elle, de la secouer, de la réveiller de sa torpeur.

Plusieurs autres auteurs vietnamiens ont également abordé la thématique du retour, du sentiment d'étrangeté et de la déception de certains aspects du pays natal après un séjour en France, mais aucun n'offre un portrait aussi alarmiste et aussi orientaliste que Nguyen Manh Tuong¹⁰⁶. La désolation et le désespoir du narrateur de *Pierres de France* ne sont pas sans rappeler, dans une certaine mesure seulement, le

¹⁰⁶ À titre d'exemple, mentionnons *Frères de sang*, premier roman de Pham Van Ky dans lequel les cultures orientale et occidentale donnent lieu à une confrontation de discours fort intéressants et nuancés (Pham Van Ky, *Frères de sang*, Paris, Seuil, 1947). Je reviendrai, dans le quatrième chapitre de cette thèse, sur ce roman qui fera l'objet d'une analyse substantielle. Quant à la thématique du « retour » dans les livres de Linda Lê et de Kim Lefèvre, j'offre une étude des processus de deuil et de transformations identitaires dans un chapitre intitulé « Deuils et migrations identitaires dans les romans de Kim Lefèvre et de Linda Lê », dans Anissa Talahite-Moodley (dir.), *Problématiques identitaires dans les littératures francophones de l'exil*, Ottawa, Presses Universitaires d'Ottawa, à paraître en 2007. Les récents romans de Kim Doan abordent aussi les questions d'exil et de « retour » (Kim Doan, *Sur place*, Paris, Plon, 2003 ; *L'arrivée*, Paris, Plon, 2005).

magnifique poème d'Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*¹⁰⁷. De tous les nombreux textes francophones sur le retour, *Cahier* est sans doute celui qui exprime avec le plus d'émotion et de révolte les déceptions du pays natal. Césaire y dénonce d'un ton violent la décomposition de sa terre malade, accusant de ce fait autant l'opresseur blanc qui, dans ce pays « calme, tranquille, disant que l'esprit de Dieu était dans ses actes¹⁰⁸ », traitait le Noir comme une « bête brute », comme un « fumier ambulante hideusement prometteur de cannes tendres et de coton soyeux¹⁰⁹ », que le « bon nègre » de la « vieille négritude¹¹⁰ » qui acceptait la « fatalité » de son destin, croyant « honnêtement à son indignité, sans curiosité perverse de vérifier jamais les hiéroglyphes fatidiques¹¹¹ ». Cependant, contrairement au poète martiniquais qui déclare « parce que nous vous haïssons vous et votre raison¹¹² », le narrateur vietnamien déplore le chaos et la faiblesse de son pays dans le dessein de l'opposer à l'ordre et à la force de la France. En ce sens, il renforce le discours dominant et entretient le complexe d'infériorité des colonisés à qui on a fait croire, comme le dénonce la voix poétique de *Cahier*, qu'il existe une race qui « possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force¹¹³ ».

Dès lors, si la déception contenue dans l'extrait tiré de *Pierres de France* peut être rapprochée de celle présente dans *Cahier d'un retour au pays natal*, le message sous-jacent à chacun des textes diffère radicalement : le premier fait l'éloge de la

¹⁰⁷ Le livre de *Cahier d'un retour au pays natal* a été publié en 1947, mais ce long poème de Césaire avait déjà paru dans la revue *Volontés* en 1939, donc autour des années où ont été publiés les textes de Nguyen Manh Tuong.

¹⁰⁸ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 59-60.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹¹² *Ibid.*, p. 27.

¹¹³ *Ibid.*, p. 57.

colonisation des peuples de culture et le second s'en prend aux injustices perpétrées au nom de la « civilisation¹¹⁴ ». L'amour du narrateur de Nguyen Manh Tuong pour la France est si puissant que la situation catastrophique du pays natal évoquée dans le passage cité précédemment suscite en lui un sentiment « complexe », qui s'apparente à celui du deuil. Or, il ne s'agit pas ici du deuil du pays natal tel que le narrateur l'aurait connu avant son départ pour la France, mais bien du deuil de la France elle-même, comme si la vue du paysage morne et misérable de Saigon témoignait de l'effacement de toutes les traces de la culture française, le plongeant dans un deuil inconsolable :

J'ai écrasé sur mes joues deux larmes furtives. *Ce n'était certes pas la joie ou l'émotion de retrouver le pays natal.* Mais un sentiment complexe. Celui d'un deuil. J'ai senti que la France était bien morte dès cet instant. Morte la France!... J'ai tout perdu (PF, 141; c'est moi qui souligne).

En perdant tout, le narrateur se donne comme devoir de proposer une théorie pouvant permettre la reconstruction du pays qui devrait renouer avec les idées françaises.

Le sous-titre de *Pierres de France, Construction de l'Orient*, ne fait somme toute référence qu'à la construction d'un Orient occidentalisé, d'une construction de l'Orient qui n'est pensée, n'est pensable qu'à l'intérieur des principes et des idéaux

¹¹⁴ À l'opposé de Nguyen Manh Tuong qui présente, dans *Sourires et larmes* et dans *Pierres de France*, la colonisation comme synonyme de civilisation, Césaire, dans son *Discours sur le colonialisme*, davantage encore que dans *Cahier*, insiste sur l'hypocrisie, les injustices et la violence de la colonisation qui n'a rien d'un projet « humaniste ». À l'équation « colonisation = civilisation », il substitue plutôt celle-ci : « colonisation = chosification » (Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 19). Césaire ajoute que la colonisation ne fait pas que déshumaniser le colonisé, elle déshumanise aussi le colonisateur : « [...] la colonisation [...] fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprind; que le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête* » (*Ibid.*, p. 18; les italiques sont de l'auteur). L'« animalisation » du colonisé a également été relevée par Frantz Fanon, dans *Les damnés de la terre*, qui souligne que « le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique » (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 73). Je reviendrai sur ces écrits de Césaire et de Fanon dans le prochain chapitre.

occidentaux. À la manière de l'orientaliste qui prétend parler des cultures orientales, le narrateur ne fait finalement que mettre en lumière les richesses de l'Occident. S'il est le premier à dénoncer le manque d'esprit critique des Orientaux¹¹⁵, il ne semble pas réaliser que son esprit critique, legs de l'école occidentale dont il est si fier, ne s'adresse qu'à sa culture d'origine : très critique, voire trop critique, par rapport aux cultures orientales en général et vietnamienne en particulier, il n'a aucun sens critique en ce qui concerne la France et, qui plus est, la France coloniale. Au cours de la narration, il lance d'ailleurs cet aveu, fort révélateur, qui le compare au plus notoire des héros romantiques d'Alfred de Musset : « Lorenzaccio a fait l'apprentissage du vice et le vice est entré dans son sang. De même, à l'aube de la vie, j'ai fait l'apprentissage de la France. Je n'en guérirai jamais. Ni ne voudrai en guérir » (*PF*, 31). Non seulement ne voudrait-il pas guérir de cet apprentissage mais, selon lui, la France et l'Occident devraient poursuivre ce que les conquérants considéraient comme leur « mission civilisatrice et régénératrice en Orient¹¹⁶ ». Dès le début de *Pierres de France*, le narrateur s'était lui-même attribué « la mission d'approvisionner le chantier oriental de matériaux occidentaux » (*PF*, 14); mission et désir qui ne sont pas sans rappeler la vision, pour ne pas dire la conviction, des

¹¹⁵ Encore une fois, le narrateur parle indifféremment de tous les peuples orientaux, figés dans leur conformisme social qui les maintient dans une « spiritualité décadente et régressive » (*PF*, 129) : « L'esprit ne prospère que dans la mesure où il exerce son activité. Il s'étiole, si l'on le relègue dans une oisiveté honteuse. Dédaigné, il s'atrophie et meurt. La critique, qui est consultation de l'esprit, constitue donc plus qu'une sauvegarde de l'esprit, une véritable condition de son existence. On peut s'en apercevoir. Dans tous les pays où règne le dogme d'autorité, l'esprit n'a point de place. Je songe à l'Orient où toute réelle activité spirituelle est impossible, précisément parce que l'homme n'y doit et n'y sait qu'obéir et point critiquer » (*PF*, 129).

¹¹⁶ Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 194.

colonialistes pour qui « [l]a matière d'Orient ne demande qu'à être pétrie du génie de l'Occident pour produire des fils dignes d'elle¹¹⁷ ».

2. 5 L'Indochine romanesque : *Bà-Dâm* d'Albert de Teneuille et de Truong

Dinh Tri

À l'instar de Nguyen Manh Tuong qui dit avoir travaillé toute sa vie pour une meilleure compréhension et une réconciliation entre l'Orient et l'Occident, les auteurs de *Bà-Dâm* présentent également leur roman comme une œuvre qui permettra de créer un pont entre les deux cultures, comme l'atteste la citation en exergue empruntée au *Livre du thé* d'Okakura Kakuzo : « L'incompréhension mutuelle de l'Occident et de l'Orient a déjà fait tant de mal qu'il n'y a pas à s'excuser de vouloir collaborer si peu que ce soit au progrès d'une compréhension meilleure¹¹⁸ ». Le livre de Kakuzo, paru pour la première fois en 1906 et écrit en anglais puisqu'il s'adressait d'abord à un lectorat occidental, dénonce notamment le manque de volonté des Occidentaux qui perpétuent des images réductrices et parfois fantastiques associées à l'Orient :

Quand donc l'Occident comprendra-t-il, ou essaiera-t-il, de comprendre l'Orient? Nous sommes parfois épouvantés, nous autres Asiatiques, de l'étrange tissu de faits et d'inventions dont on nous a enveloppés. On nous représente vivant du parfum des lotus, quand ce n'est pas de souris

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹¹⁸ Il est intéressant de mentionner que la traduction des éditions que j'ai pu consulter, de même que celle qui est en ma possession, diffère un peu de l'épigraphe de *Bà-Dâm* : « L'incompréhension mutuelle du Nouveau Monde et du Vieux Monde a déjà fait tant de mal qu'il n'y a pas à s'excuser de vouloir collaborer si peu que ce soit au progrès d'une compréhension meilleure » (Kakuzo Okakura, *Le livre du thé*, traduit de l'anglais par Gabriel Mourey, Paris, Payot et Rivages poche, 2004 [éd. or. 1931 pour la traduction française], p. 14). Cette traduction est pourtant plus proche du passage original écrit en anglais : « So much harm has been done already by the mutual misunderstanding of the New World and the Old, that one need not apologise for contributing his tithe to the furtherance of a better understanding » (Okakura Kakuzo, *The Book of Tea*, Vermont & Tokyo, Tuttle Edition, 1956 [éd. or. 1906], p. 9-10). Il semble qu'Albert de Teneuille et Truong Dinh Tri aient voulu mettre l'accent sur l'Orient et l'Occident, davantage que sur les Nouveau et Vieux Mondes.

et de blattes. Il n'y a chez nous que fanatisme impuissant ou sensualité abjecte. Le spiritualisme hindou n'est que de l'ignorance, la sobriété chinoise que de la stupidité, le patriotisme japonais que le produit du fatalisme; et l'on a été jusqu'à dire que, si nous sommes moins sensibles à la douleur et aux blessures, c'est à cause d'une moindre délicatesse de notre système nerveux¹¹⁹.

Il est assez paradoxal qu'Albert de Teneuille et Truong Dinh Tri aient choisi, comme épigraphe à leur livre, un passage d'un ouvrage qui encense les traditions et les croyances ancestrales, dans la mesure où le narrateur de *Bà-Dâm* discrédite explicitement ou implicitement ces mêmes traditions et croyances, et ce, de façon constante.

En dépit de ce que les auteurs prétendent, *Bà-Dâm* continue de creuser l'écart d'incompréhension en reproduisant des représentations orientalistes fondées sur des différences essentielles entre les Français et les Vietnamiens. Le discours sous-jacent au roman confirme la supériorité des Français puisque l'Orient, en l'occurrence le Vietnam, sert de repoussoir à la culture et à l'identité françaises. Ce premier roman écrit conjointement par un Français et par un Vietnamien insiste sur la collaboration des auteurs qui veulent, selon leur préface, « approfondir [le] problème sociologique [des mariages mixtes] » (*BD*, 8). Si l'écriture de *Bà-Dâm* est, paraît-il, le fruit d'une « étroite collaboration » (*BD*, 7) entre Albert de Teneuille et Truong Dinh Tri, et si le sous-titre lui-même, *Roman franco-annamite*, souligne une rencontre interculturelle, son contenu met pourtant en relief l'impossibilité d'une fusion amoureuse entre personnes de race jaune et de race blanche. Par l'entremise d'une histoire d'amour

¹¹⁹ Kakuzo Okakura, *Le livre du thé*, *op. cit.*, p. 12. Bien que fervent défenseur des civilisations asiatiques, Kakuzo ajoute sans hésitation que les interprétations fausses et péjoratives des cultures étrangères ne sont pas propres à l'Occident : « Pourquoi ne pas vous amuser à nos dépens. L'Asie vous retourne le compliment. Vous ririez bien davantage si vous saviez tout ce que nous avons imaginé et écrit sur vous » (*Ibid.*, p. 12-13).

entre une jeune Française, Janine, et un Vietnamien, Sao, dont le mariage aboutit à un échec qui résulte en la mort du personnage annamite, se profile un discours orientaliste traditionnel qui non seulement entérine l'argument de « l'inégalité des races humaines¹²⁰ », mais fait également circuler l'idée que les cultures sont irréconciliables.

Le corpus vietnamien francophone compte plusieurs textes qui mettent en scène l'impossible histoire d'amour entre un Vietnamien et une Française (*Sourires et larmes d'une jeunesse* de Nguyen Manh Tuong, *La réponse de l'Occident* de Marguerite Triaire et de Trinh Thuc Oanh, *Nam et Sylvie* de Pham Duy Khiem, entre autres) ou, plus rarement, entre une Vietnamiennne et un Français (*Le roman de Mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long¹²¹, *Métisse blanche* et *Les eaux mortes du Mékong* de Kim Lefèvre) ou une Vietnamiennne et un Américain (*Au milieu du carrefour* de Ly Thu Ho¹²², *Calomnies* de Linda Lê). Les difficultés que peut rencontrer un couple sont nombreuses, qui plus est un couple de diverses cultures, mais *Bà-Dâm* suggère que les obstacles au bonheur des jeunes mariés que sont Janine

¹²⁰ Un des ouvrages les plus connus sur le sujet est bien entendu *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* d'Arthur Gobineau, publié au milieu du XIXe siècle, pour qui la race blanche est supérieure à la race jaune qui, malgré ses imperfections, est tout de même supérieure à la race noire (Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Pierre Belfond, 1967 [éd. or. 1853-1855]). Gobineau est aussi particulièrement cité pour sa conception pessimiste, voire apocalyptique du métissage dont la « contamination », déjà amorcée à son époque, ne peut que mener à la décadence de la race blanche et, par conséquent, à la fin du monde. Paradoxalement, il soutient que la « civilisation » des races « inférieures » ne peut se produire que par le mélange racial. Selon Tzvetan Todorov, cet essai est un texte davantage littéraire que scientifique. À propos de l'interprétation nazie de l'*Essai* – interprétation erronée puisque Gobineau considérait les juifs appartenant à la race aryenne –, Todorov écrit : « En somme, Gobineau est victime de son talent littéraire, qui a fait de lui le représentant le plus illustre du racialisme » (Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, coll. « Points/ Essais », 1989, p. 194).

¹²¹ Dans le cas du *Roman de Mademoiselle Lys*, il faut préciser que le sentiment amoureux était, même avant l'échec de la relation, ressenti seulement par l'héroïne, c'est-à-dire Hai, la Mademoiselle Lys du titre.

¹²² Contrairement aux autres titres mentionnés, *Au milieu du Carrefour* de Ly Thu Ho met en scène, au terme du roman, une histoire d'amour interracial possible entre une Vietnamiennne, Xinh, et un Américain, John.

et Sao relèvent de différences insurmontables entre les races, voire de l'incapacité des Asiatiques d'aimer une femme, ce que dévoile d'ailleurs la préface des auteurs :

Certains indigènes, naturalisés, élevés dans les écoles de la métropole, imprégnés de civilisation occidentale, valent beaucoup d'Européens au point de vue intellectuel et moral.

Toutefois, *sont-ils capables de faire des époux pour les jeunes Françaises* et qu'advient-il de ces dernières lorsqu'ils les emmènent là-bas, par delà l'Océan, sur des terres tropicales, au sein de familles traditionnalistes, loin des centres européennisés? Le bonheur de bien des femmes blanches dépend de la réponse (*BD*, 7-8 ; c'est moi qui souligne).

Albert de Teneuille et Truong Dinh-Tri annoncent donc d'emblée leur parti pris. Le lecteur ou la lectrice, qui n'a pas encore pénétré l'univers romanesque, est déjà en droit de se demander si le nom d'un Vietnamien sur la page couverture du roman ne sert pas ici à « authentifier » le portrait proposé et à rendre plus valable le discours colonial dominant réitéré par un sujet appartenant au groupe des colonisés¹²³.

La signature d'un Vietnamien semble effectivement avoir détourné l'attention de certains lecteurs, notamment de Karl Ashoka Britto, comme je l'ai indiqué dans le chapitre précédent. En témoignent aussi les propos de Bernard Hue qui dénoncent ce qu'il appelle la « vision préconçue de critique littéraire gouverné par une axiologie exclusivement occidentale et morale¹²⁴ » de Louis Malleret, auteur de *L'exotisme*

¹²³ Il est intéressant de noter que les romans *En s'écartant des ancêtres* et *La réponse de l'Occident*, écrits conjointement par Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh, semblent avoir recours à la même « stratégie ». Tout comme pour *Bà-Dâm*, le nom de l'auteure vietnamienne suit celui de l'auteure française, comme pour « authentifier » le propos du roman qui se veut aussi le reflet d'une réalité sociale. Si ces deux romans ne sont pas accompagnés d'une préface des auteures, Triaire expose les raisons de cette collaboration dans un recueil intitulé *L'Indochine à travers les textes*, raisons qui rejoignent l'argument sociologique de la présentation de *Bà-Dâm* : « Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh ont signé ensemble deux romans : “En s'écartant des ancêtres” et “La réponse de l'Occident” dans lesquels elles étudient l'évolution des femmes en pays d'Annam. Romans où la vie annamite est exposée avec une scrupuleuse exactitude de détail » (Marguerite Triaire (dir.), *L'Indochine à travers les textes*, op. cit., p. 141). Il faut néanmoins mentionner que si *En s'écartant des ancêtres* et *La réponse de l'Occident* véhiculent également un discours colonial, celui-ci est plus nuancé que dans *Bà-Dâm*.

¹²⁴ Bernard Hue (dir.), *Littératures de la péninsule indochinoise*, op. cit., p. 244.

indochinois dans la littérature française depuis 1860. En réagissant aux commentaires de Malleret sur *Bà-Dâm*, Hue pose cette question :

S'agit-il bien, dans l'esprit des deux auteurs, de réduire le mariage mixte, époux vietnamien/épouse française, à *une fantaisie romanesque* dans l'esprit de l'Occidentale et à une absence d'*affection profonde* chez son mari ? Et peut-on adhérer à cette idée qu'il s'agit nécessairement d'une union précaire ? *Ces unions précaires*, assure Malleret, *trouvent, à brève échéance, leur fin naturelle dans la séparation*¹²⁵.

Loin de vouloir défendre la posture coloniale de Malleret, la lecture de *Bà-Dâm* m'oblige toutefois à répondre par l'affirmative à ces questions, puisque le roman laisse clairement entendre que la magie du mariage de Janine avec Sao repose sur les fantasmes orientalistes que nourrit la jeune Française pour le lointain, une « *fantaisie romanesque* » qui perd de son charme à son arrivée en Indochine. Quant à l'absence d'affection de Sao, le narrateur répète à maintes reprises que son comportement est dû à sa « race ». Toute la partie du roman qui se déroule en Indochine présente d'ailleurs Sao à l'image de l'Asie : impénétrable et impassible.

Le reproche adressé à Louis Malleret ne devrait pas porter sur sa vision réductrice du mariage mixte, car cette vision est celle qu'offre le roman lui-même, mais sur sa façon d'acquiescer aux préjugés racistes. Plutôt que d'infirmier ou, du moins, interroger les représentations clichées et essentialistes du roman, Malleret en profite pour valoriser la culture européenne. S'il admet que Sao a sans doute éprouvé un attachement sincère pour Janine au début de leur relation, c'est-à-dire au moment où ils sont en France, il précise que c'est grâce à « des idées et des sentiments reçus d'une éducation occidentale¹²⁶ ». Soulignant de plus belle l'impossibilité des Jaunes d'aimer, il en conclut que Janine « retournera, un jour, au Blanc, à l'homme de sa

¹²⁵ *Idem.* ; les italiques sont de l'auteur et soulignent les extraits empruntés à Louis Malleret.

¹²⁶ Louis Malleret, *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860*, op. cit., p. 175.

race, seul capable de lui révéler les violences et les orages de la passion¹²⁷ ». Ces propos peuvent sembler risibles, mais ils rejoignent pourtant, en partie du moins, ceux d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh-Tri dans leur préface¹²⁸.

Contrairement aux livres de Nguyen Manh Tuong qui n'ont suscité que très peu d'attention, *Bà-Dâm* a fait l'objet de quelques analyses importantes. Mais l'intérêt porté à ce roman concerne le plus souvent la problématique des amours interraciales, des « amours coloniales¹²⁹ », thème qu'Albert de Teneuille et Truong Dinh Tri présentent eux-mêmes comme le sujet central de leur livre. Or, l'importance de l'orientalisme tout au long de la narration n'est pas non plus négligeable, loin de là, puisque ce discours est intimement lié à l'incompréhension entre les deux personnages principaux. De fait, le roman est parsemé d'éléments clichés qui répètent, sans regard critique mais d'une voix qui prétend à l'objectivité, les fondements d'un discours extrême-orientaliste. En conséquence, il est intéressant et important d'analyser plus en profondeur les représentations défavorables sur les Asiatiques que reproduit *Bà-dâm*, qui forment et soutiennent le discours orientaliste, de même que la quête de l'Orient romanesque de Janine, à l'origine de ses déceptions une fois en Indochine.

Davantage que *Sourires et larmes d'une jeunesse* ou *Pierres de France*, *Bà-Dâm* s'insère dans une définition « classique » du roman qui met l'accent, dans ce cas-ci, sur la psychologie des personnages et sur les mœurs de la culture

¹²⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹²⁸ À cet égard, il est surprenant que les mots révélateurs de la préface, de même que les nombreux extraits du roman en défaveur du mariage mixte, aient pu échapper à Bernard Hue qui – faut-il ici rapidement sauter aux conclusions ? – ne cite *Bà-Dâm* qu'à travers Malleret.

¹²⁹ Alain Ruscio, *Amours coloniales. Aventures et fantasmes exotiques de Claire de Duras à Georges Simenon : romans et nouvelles choisis et présentés par Alain Ruscio*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1996.

vietnamienne. À travers diverses aventures, Janine réalisera ni plus ni moins ses erreurs : d'abord celle d'avoir épousé Sao; ensuite, celle de l'avoir suivi en Indochine. Le dénouement du roman met en lumière la formation de l'héroïne qui, au terme de questionnements et de bouleversements intérieurs, retrouve son identité et le chemin vers la France. Comme l'ont mentionné Yeager et Britto, le roman est raconté du point de vue de Janine¹³⁰; il importe de préciser qu'elle n'est cependant pas la narratrice. Le narrateur omniscient en question, dans la mesure où il n'est pas un personnage et ne participe pas à l'histoire, présente le récit d'un point de vue « objectif », son regard extérieur lui permettant de prétendre à ce statut. Sous un ton apparemment neutre, son propos n'en est pas moins biaisé par l'idéologie coloniale. Il serait trop facile et peut-être un peu abusif d'affirmer que tout discours social ou tout texte littéraire idéologique est forcément fondé sur de fausses idées¹³¹. Un des problèmes et des ambiguïtés des idéologies, explique Raymond Boudon, est qu'elles « reposent souvent sur une interprétation réaliste d'interprétations ou d'explications elles-mêmes distantes du réel¹³² ». Suivant ces précisions, on peut supposer que la distance entre l'interprétation réaliste et le réel est, quant au texte littéraire, double : à la distance qu'implique nécessairement l'interprétation même « scientifique » s'ajoute la distance intensifiée par l'écriture romanesque.

Bien qu'écrit en collaboration par un Français et par un Vietnamien, le narrateur de *Bà-Dâm* n'est toutefois pas un narrateur « hybride », mais bien occidental et plus précisément français. D'entrée de jeu, ce dernier révèle son

¹³⁰ Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, op. cit., p. 71; Karl Ashoka Britto, op. cit., p. 83.

¹³¹ Selon Raymond Boudon, la plupart des textes théoriques de Marx définissent pourtant « les idéologies comme des *fausses idées* que leur "commerce matériel" inspire aux acteurs sociaux » (Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, p. 30; c'est l'auteur qui souligne).

¹³² *Ibid.*, p. 19.

appartenance « raciale » et ses critères de beauté qui dévoilent déjà l'échec, sinon de la relation amoureuse entre Janine et Sao, de l'amour physique entre Occidentaux et Orientaux :

[Janine] était sûre que jamais Sao ne la trahirait. Mais nulle fièvre n'agitait sa chair. A l'approche de l'hymen, elle se sentait étrangement calme. Le jeune Annamite était, physiquement, trop éloigné de *notre* esthétique et de *nos* principes de beauté occidentale pour être capable d'émouvoir les sens d'une vierge (*BD*, 32; c'est moi qui souligne).

Si Janine est belle comme peut l'être une « Française pure » (*BD*, 19) qui a les « traits réguliers » (*BD*, 19), de grands « yeux bleus très doux » (*BD*, 19) et une « chevelure d'un blond cendré » (*BD*, 19), il faut comprendre, à travers les euphémismes du narrateur, que Sao n'est pas beau et qu'il n'éveille en elle aucun désir corporel, aucune attirance charnelle, et ce, même s'il « présentait tous les types de sa race, mais comme tempérés et réduits à un attrait inaccoutumé » (*BD*, 22). Ayant le « teint coloré plutôt que jaune [et] les yeux non bridés » (*BD*, 22), il n'en demeure pas moins trop différent par rapport aux traits occidentaux pour plaire, d'un point de vue physique, à Janine. Qu'est-ce qui, chez Sao, attire alors Janine au point qu'elle accepte sa demande en mariage et décide de le suivre dans son pays? Sa culture et ses qualités intellectuelles? Certes, Sao, bien élevé, instruit, de famille fort riche et « exceptionnellement fin » (*BD*, 11), vaut bien un Français (*BD*, 10), mais ce n'est pas le jeune homme lui-même qui attire la jeune femme, c'est surtout ce qu'il évoque : l'Extrême-Orient, le lointain, l'inconnu, les aventures hors du quotidien et de la banalité, bref, la possibilité de vivre à travers lui un « conte de fée » (*BD*, 16 et 45), un « roman » (*BD*, 16) en terre indochinoise. En effet, la présence de Sao ne suscite peut-être aucune agitation ni aucune passion, mais son regard éveille le charme envoûtant et mystérieux de l'Orient :

[...] Janine ressentait, lorsque son fiancé posait sur elle la mince ligne luisante de son regard, une sorte d'attirance indéfinissable, semblable à quelque effluve magnétique. Elle ne réussissait pas à analyser cette brève sensation d'emprise que connaissent toutes les femmes blanches ayant aimé des Asiatiques. Ce n'était pas du désir, mais un véritable charme qui l'envoûtait mystérieusement (*BD*, 33).

Le choix des mots et des expressions est ici éloquent : « attirance indéfinissable », « effluve magnétique », « sensation d'emprise », « charme qui l'envoûtait mystérieusement », comme si Janine, à l'instar de toutes les autres femmes blanches, était tombée amoureuse, malgré elle, à son corps défendant, non pas tant de Sao que des images exotiques et irrésistibles qu'il dégage et porte en lui¹³³.

En plus de voir dans son mariage avec Sao une « sorte d'apostolat, de réparation envers une race souvent méprisée et qui ne le méritait guère » (*BD*, 33), une « suprême justice à tendre sa main de Française, descendante des conquérants, vers ce fils de vaincus (*BD*, 33), un « don d'elle-même » (*BD*, 34) né des sentiments d'humanité et de pitié¹³⁴, Janine nourrit par sa liaison avec le jeune Vietnamien, le rêve de plusieurs femmes, en particulier de sa mère à l'esprit romanesque (*BD*, 14) et qui comprend la vie à travers son imagination (*BD*, 16) : celui de l'aventure

¹³³ L'amour de Sao pour Janine traduit aussi un attrait pour le « charme inconnu » (*BD*, 39) qu'elle évoque, mais à la différence de Janine qui trouve son fiancé physiquement très peu avantage, Sao ressent une « flambée de passion » pour la beauté parfaite de la Française, « si différente des femmes criardes et ignorantes de son pays » (*BD*, 39). La beauté éblouissante des femmes aux yeux bleus et aux cheveux blonds, qui contrastent avec la fadeur des femmes asiatiques, est un motif récurrent dans les romans vietnamiens francophones. Il est vrai que dans *Bà-Dâm*, Cao-thi-Mai, la fille du mandarin Cao-thê-Doan promise à Sao, est aussi appelée « la belle Mai », mais tandis que Janine est sérieuse, réfléchie, gaie, cultivée, vivante, bien équilibrée et honnête (*BD*, 19), la « jolie Annamite » (*BD*, 168) est hautaine et méprisante (*BD*, 168).

¹³⁴ Le narrateur précise notamment : « [Janine] espérait s'attacher son mari bien davantage par les liens de la reconnaissance et de l'estime que par les chaînes du désir et de la volupté » (*BD*, 34); et plus loin : « Sao se sentait pénétré d'une reconnaissance infinie parce que Janine ne l'avait pas repoussé. Il en concevait aussi un étrange orgueil. Comme tous les hommes de sa race, il agissait surtout par amour-propre dans l'espoir de paraître » (*BD*, 40). Apostolat, don d'elle-même s'il en est, Janine espère par ailleurs être « un peu une idole pour ce fils d'une race conquise dont elle acceptait de partager la vie. Auprès d'un Français, elle n'eût été que l'égale, à peine. Au bras de Nguyễn-van-Sao, elle passerait pour une petite reine, choyée, adorée et dont chaque caprice serait un ordre » (*BD*, 13-14).

coloniale. Victime de son « goût féminin pour le risque et l'originalité » (*BD*, 13), Janine, jeune femme licenciée ès lettres, n'est pas sans rappeler le personnage éponyme de *Madame Bovary*, grande lectrice de romans, qui n'épouse pas Charles Bovary par amour mais pour les possibilités d'évasion qu'il incarne. Le titre du roman d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh Tri, *Bà-Dâm* – transcription vietnamienne de « Madame » – fait également écho au titre flaubertien, *Madame Bovary*¹³⁵. Et comme Emma Bovary dont les espoirs et les rêves de l'amour sont empruntés à la littérature, Janine puise également sa vision de l'Indochine dans un imaginaire romanesque qui se confond au réel au point où elle « ne savait plus où était la fiction et la réalité » (*BD*, 45). Triste à l'idée de quitter ses parents, la jeune Française se console en pensant aux merveilles qui l'attendent, merveilles qui, il faut le souligner, relève exclusivement du paysage, comme si cette contrée lointaine n'était pas habitée :

Mais un éblouissement la saisissait en songeant au voyage qui l'attendait et l'évocation de mers illimitées, de rivages aux palmes d'or, de ciels de pourpre et de satin, jetait dans ses prunelles comme la hantise d'un destin démesuré jailli d'un impossible conte de fées (*BD*, 45).

L'Indochine apparaît ainsi comme une magnifique carte postale ou un beau tableau orientaliste qui représente un endroit où la vie est belle et facile, comme dans toutes les colonies, pensent Janine et sa mère. Même Mme Marcilly, qui s'indigne d'abord que Mme Lassiât laisse Janine épouser un Jaune, donc un inférieur, et qui voit dans le

¹³⁵ La référence implicite à Flaubert n'est pas ici fortuite, l'écrivain français étant reconnu pour son goût pour l'Orient et ses nombreux écrits à ce sujet. Selon Edward Said, Flaubert et Nerval sont deux écrivains européens qui comptent parmi les plus originaux de leur temps dans leurs textes sur l'Orient; deux auteurs « orientalistes » qui se sont approchés de l'Orient, plus qu'ils ne se sont approprié l'Orient. *Madame Bovary*, bien que rédigé en France, a d'ailleurs été conçu et réfléchi en Orient (voir la « Préface » de Thierry Laget, dans Gustave de Flaubert, *Madame Bovary*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001, p. 9-10).

Vietnam une terre de barbares où les pirates sont partout, se laisse entraîner, de même que sa fille Denise, par la magie orientaliste :

Et, tard dans la soirée, lorsque Mme Marcilly et sa fille se retirèrent, elles ne purent qu'envier davantage le sort miraculeux de leur jeune amie qui, petite fille d'Occident, pouvait déjà enfermer sous ses paupières tous les mirages d'Orient qui font rêver les femmes (*BD*, 27)¹³⁶.

Femmes rêveuses, femmes liseuses, les femmes comme Janine ne pourront qu'être déçues, à l'instar d'Emma Bovary par rapport à l'amour, de ne pas retrouver l'aventure coloniale telle qu'elle est présentée dans les livres¹³⁷.

Les connaissances textuelles et imaginaires serviront de point de référence à Janine dans son périple indochinois qui, par moments, sera très excitant, d'autres fois, très accablant, selon que la « réalité » coloniale corresponde ou non à ses attentes. Alors que la première partie du roman se termine sur une note « de confiance,

¹³⁶ Ce lien entre femmes de la métropole et rêves exotiques est mis en relief par le narrateur de Nguyen Duc Giang qui, dans *Vingt ans*, interpelle ses lectrices françaises pour leur dire que l'Annam n'est pas ce pays de « sauvages » qu'elle s'imagine : « Désenchantez-vous, lectrices ! » (Nguyen Duc Giang, *Vingt ans*, cité par Susan Dixon, « 'Faudrait-il le dire à vous, Étranger?' : enjeux intertextuels dans *Vingt Ans* de Nguyễn Duc Giang », *loc. cit.*, p. 179). Dans la seconde édition, qui est celle en ma possession, il est dommage que le « Désenchantez-vous, lectrices ! » ait été remplacé par « Eh bien ! N'ayez plus d'illusions » (Nguyen Duc Giang, *Vingt ans*, 2^e édition, *op. cit.*, p. 124). Aussi, l'extrait critiquant l'exotisme né des livres, que cite Susan Dixon, a également disparu de cette deuxième édition publiée la même année que la première édition, en 1940 : « Je vous entends soupirer : 'Où est-il le vieil Annam cher à Boissière et à Pasquier? Où est-elle cette fameuse Route Mandarine, ô Roland Dorgelès? Où sont les lettrés au chignon et aux ongles longs de quelques décimètres chers à Pouvoirville? Où sont-elles les con-gai aux dents laquées et à la démarche de chat? Où sont-ils enfin, ces palanquins de contes de fée au moyen desquels les premiers amiraux et résidents faisaient leurs tournées?' Où sont-ils...? Hélas! le pittoresque se meurt, le pittoresque est mort » (Nguyen Duc Giang, *Vingt ans*, cité par Susan Dixon, *loc. cit.*, p. 182). Si dans *Bà-Dâm*, le renvoi à Flaubert est implicite, dans *Vingt ans*, l'amoureuse du narrateur, Thoa, rétorque aux « Flaubertistes » qui se moquent d'elle parce qu'elle a besoin d'une garde-robe, d'une pharmacie, d'un garde-manger, d'un service à toilette, etc. : « Écoutez, Flaubertiste, c'est pour ne pas passer son temps à lire des romans idiots et à se lisser les cils » (Nguyen Duc Giang, *Vingt ans*, 2^e édition, *op. cit.*, p. 96).

¹³⁷ Si Janine et sa mère entretiennent une image fantasmée et positive de l'Indochine à cause des livres, Mme Marcilly, pour sa part, nourrit une image fantasmée aussi mais négative du Vietnam à cause également des livres, comme elle l'admet elle-même : « En somme, reconnut la vieille dame, nous connaissons très mal votre patrie. Quelques anciennes anecdotes, les récriminations de coloniaux fiévreux et désabusés, les récits de voyageurs pressés ou les fictions de romanciers en quête d'exotisme, sont nos seules sources de renseignements. L'Annam demeure un monde encore fermé pour nous » (*BD*, 24).

d'abandon et d'espoir » (BD, 49) pour les nouveaux mariés, ces sentiments disparaîtront graduellement dans la seconde partie, une fois en Indochine. Saigon, la « cité blanche¹³⁸ » où la vie semblait européenne (BD, 56), ne déplaît pas à Janine, même si elle ne lui procure d'abord aucune sensation d'exotisme, la ville ayant « très peu de caractères orientaux » (BD, 56) et les passants étant pour la plupart des Occidentaux. Visitant avec plaisir les principales attractions coloniales de la cité, Janine n'éprouvera le « choc culturel » qu'une fois rendu dans le « quartier sino-annamite » (BD, 57), le fameux quartier chinois de Cholon immortalisé dans *L'amant* de Marguerite Duras¹³⁹. Ces rues « tout[es] grouillant[es] d'indigènes et rempli[es] de bazars » (BD, 57) divertissent Janine au point où elle a l'impression d'assister à un spectacle, voire d'être au cirque.

Elle s'amuse comme une enfant, et son rire déclenchait (*sic*) la joie de Sao et de Vân. Rien ne lui semblait plus drôle que les agents de police annamites réglant la circulation aux carrefours, ou que les voitures à chevaux nommées "Xe-kiên", qui ressemblent tant à nos anciennes calèches. Surtout la vue de jeunes femmes indigènes, vêtues à la dernière mode et prenant l'apéritif en fumant ostensiblement à la terrasse des cafés, en compagnie de leurs maris ou de leurs frères, excita son hilarité (BD, 57)¹⁴⁰.

¹³⁸ Philippe Franchini, « La cité blanche », dans Philippe Franchini (dir.), *Saigon 1925-1945: De la « Belle Colonie » à l'éclosion révolutionnaire ou la fin des dieux blancs*, Paris, Autrement, 1992, p. 26-91.

¹³⁹ Marguerite Duras, *L'amant*, Paris, Minuit, 1984.

¹⁴⁰ *Bà-dâm* est parsemé de mots vietnamiens et de définitions, soit à l'intérieur même de la narration soit en notes infrapaginales, qui expliquent leur sens. Les explications sur certaines références culturelles sont aussi assez nombreuses. Cette manie d'expliquer est cependant discutable, puisque les auteurs vont parfois jusqu'à donner la définition de mots tels que « soja » (BD, 80) ou « arachides » (BD, 98), qui existent depuis le XVIIIe siècle. La définition du *Kim-Vân-Kiêu* (BD, 82) en tant que « livre annamite réaliste, célèbre dans toute l'Indochine » (BD, 82) est aussi contestable. Célèbre, certainement, le *Kim-Vân-Kiêu* de Nguyễn Du ne saurait être qualifié de « réaliste », tant le destin de l'héroïne de ce long poème de 3254 vers est extraordinaire et son comportement idéalisé. Ses traducteurs n'hésitent d'ailleurs pas à la comparer aux grandes figures mythologiques et littéraires de l'Occident et de l'Orient : « Plus touchante qu'Antigone, plus raisonnable que Chimène, plus passionnée que Bérénice, plus vertueuse que Tsoi Ying Ying, voici l'une des plus prestigieuses créations du génie » (Xuân-Phuc et Xuân-Việt, « Introduction », dans Nguyễn Du, *Kim-Vân-Kiêu*, *op. cit.*, p. 27).

Ce « spectacle » qui provoque l’amusement et la joie excessive de Janine a quelque chose de pittoresque sans néanmoins être totalement étranger. En effet, la vue de ces voitures à chevaux qui rappellent les anciennes calèches et de ces femmes indigènes qui essaient de se comporter comme des Occidentales en fumant et en buvant en public reste confinée à l’intérieur d’une certaine familiarité qui fait rire Janine, mais ne la désoriente pas totalement. Autrement dit, elle est encore dans une zone confortable qui fait que son court séjour de quarante-huit heures dans la capitale coloniale passe « comme un rêve » (*BD*, 57) et lui permet de « vogu[er] en plein songe » (*BD*, 58).

Une fois la ville quittée pour la traversée du delta, Janine commence déjà à sentir la déception l’envahir, puisque les champs de rizières en plein mois de décembre sont à sec et ne lui offrent pas l’image colorée qu’elle espérait : « L’ensemble dégageait une sensation pénible de tristesse et d’abandon¹⁴¹. Toute la joie de Janine était tombée. » (*BD*, 59) Ce « paysage-type » (*BD*, 59) de la Cochinchine, spectacle « désolant » qui contraste avec le spectacle « drôle » de Cholon, ne correspond nullement aux idées rassurantes et préconçues qu’elle se faisait de la campagne indochinoise. Sao tente de consoler Janine, profondément déçue et se sentant étouffée, en lui disant que son « pays » (*BD*, 63), Hâ-Tiên, ne ressemble aucunement au delta. Pourtant, une fois arrivée à Hâ-Tiên, la sensation suffocante ne disparaît pas et la ville natale de Sao est présentée en termes similaires au delta :

Une lourde chaleur humide, stagnante, brumeuse, où les saisons ne se font pas sentir, enveloppe Hâ-Tiên et sa campagne. Ainsi que ses deux

¹⁴¹ On retrouve, quelques pages plus loin, cette phrase presque identique : « L’ensemble dégage une impression pénible de tristesse et d’abandon » (*BD*, 67).

voisines, Chau-Dôc et Rach-gia, la ville est le lieu de prédilection des moustiques. Les étangs, les mares, les canaux, les rizières qui l'entourent, et même le petit lac situé au pied des premiers contreforts de la forêt, en sont infestés. Les oiseaux d'eau, crabiers, aigrettes, hérons, canards et oies sauvages, sarcelles et plongeurs pullulent; et la fièvre paludéenne y règne de façon permanente, surtout pour les Européens. La contrée ne présente donc rien de particulièrement riant et le ciel perpétuellement gris, même en plein soleil, ajoute encore à la mélancolie de ces terres (*BD*, 66).

Triste « tableau » pour celle qui s'attendait à vivre une aventure tropicale sous le soleil brillant, entourée d'animaux bizarres des contrées lointaines et d'une végétation aussi luxuriante qu'exotique. En fait, l'ensemble de la région n'a rien pour plaire aux orientalistes, dont fait partie Janine, comme l'indique le narrateur : « Quant à l'agglomération proprement dite, elle ne peut que décevoir l'œil avide d'un Occidental épris d'orientalisme, c'est-à-dire de couleur, de pittoresque et d'imprévu » (*BD*, 66). Mais si l'orientaliste qu'est Janine recherche effectivement les couleurs et le pittoresque, en revanche, c'est précisément l'imprévu, l'inattendu qui la déroute : elle n'avait justement pas prévu cet air qui l'étouffe et ce paysage qui la décourage.

Pour se consoler de sa tristesse, Janine ne peut qu'espérer que la famille de son mari sera assez charmante et bienveillante pour lui faire oublier ses déceptions. Au début, tous se comportent avec déférence et admiration envers elle, de sorte qu'à la réception en l'honneur de leur arrivée, Janine ne se sent plus lasse ni triste, mais « discourait avec volubilité » (*BD*, 83), car « [t]out ce qui l'entourait lui semblait irréel » (*BD*, 83). À nouveau plongée dans un monde qui reflète son univers imaginaire, Janine a encore l'impression de voguer sur un nuage : « Le banquet se continuait par un bal. Janine s'en trouva ravie sans trop savoir pourquoi. Elle avait envie de rire, de sauter, de s'ébattre. Son âme, désaxée, flottait en pleine fantasmagorie » (*BD*, 84). Le bal de la soirée terminé, le « conte de fée » tire

également à sa fin et Cendrillon réalisera que la vie en terre indochinoise n'a rien d'un rêve. Outre la fumerie de l'oncle Lan qui l'enchantera « par l'exotisme de la vision » (*BD*, 147), la captivera en lui donnant l'illusion de pénétrer en « plein Orient, en plein vieil Annam, sans phonographe, ni télégraphie sans fil, ni chromos européens » (*BD*, 147), Janine n'aura pas d'autres occasions de jouir de ses fantasmes orientalistes. Au contraire, plus elle découvre ce nouveau pays, plus elle plonge dans le désenchantement, voire dans le désespoir.

De toute évidence, Janine est heureuse et enchantée dès que la Cochinchine lui offre des images orientalistes qui correspondent à ses idées préconçues, et malheureuse et déprimée lorsque ce n'est pas le cas. Il est significatif que ses moments de tristesse et de solitude soient vécus lors des trois événements les plus importants de la culture vietnamienne : le culte des ancêtres, la fête du Têt – jour de l'an vietnamien – et les funérailles d'un membre de la famille. À chacune des cérémonies, Janine se sent « dépaylée » (*BD*, 108), voire « déplacée » – elle est, par exemple, vêtue de noir aux funérailles alors que tous sont en blanc, couleur du deuil du pays –, mais elle désespère à chaque fois : lors du culte des ancêtres, elle veut partir, fuir ce « bref cauchemar » (*BD*, 111), et aux funérailles de l'oncle Lan, elle éclate en sanglots pour sa propre solitude et non pour le défunt (*BD*, 203). Dès que les autres ne s'occupent plus d'elle ou ne remarquent pas sa présence, elle se sent isolée, perdue au beau milieu de ces êtres si différents qui l'avaient pourtant baignée, jusqu'alors, dans une « atmosphère de déférence et de considération des plus flatteuses » (*BD*, 99). Janine, en quête d'aventures tropicales, veut paradoxalement fuir le dépaysement et a le sentiment que son mari lui échappe dès qu'il n'a plus son vernis européen. Plutôt que d'apprécier une altérité non altérée qui lui permettrait de

sentir le Divers, comme dirait Segalen, ces cérémonies étrangères suscitent en elle un inconfort qu'elle trouve déplaisant et désagréable.

Janine est à la recherche de l'inconnu, mais elle se révèle effrayée par tout ce qui ne lui est pas déjà un peu familier, même lorsqu'il apparaît sur le visage de son mari. À la cérémonie du culte des ancêtres, par exemple, Sao est vêtu, comme le veut la tradition, du costume annamite et devient « grave, recueilli, impénétrable » (*BD*, 107), ce qui rend son épouse « stupéfaite [et] angoissée » (*BD*, 108). La jeune femme française découvre ainsi « [t]oute l'âme méditative et mystérieuse de l'Asie » (*BD*, 107) sous les traits de Sao. Tandis que le sérieux ou la sévérité du regard de Sao est commandé par la situation, le culte des ancêtres étant sacré dans la culture vietnamienne, le narrateur exprime en ces termes ce changement de visage : « Le jeune homme, malgré son modernisme, ne pouvait échapper à l'emprise. La race, indéracinable, revivait en lui » (*BD*, 107). Fier de replonger dans une ambiance traditionnelle, Sao retrouve son « orgueil démesuré » (*BD*, 107), « sa mentalité de Jaune » (*BD*, 108) et toute la « gravité imprévue [qui] pétrifiait son visage » (*BD*, 109). La renaissance de cette race indéracinable en Sao coïncide avec la renaissance en lui des caractéristiques les plus couramment répandues au sujet de l'Extrême-Orient : son impénétrabilité et sa pétrification. Cette pétrification est liée, autant dans ce roman que dans le livre de Paul Giran, *Psychologie du peuple annamite*, à l'attachement aux traditions vietnamiennes : « Propagé par l'éducation, le sentiment de vénération pour le passé a pénétré profondément les âmes, leur a donné une

orientation fatale, les a plongés dans une irrémédiable inertie, dans une invincible torpeur¹⁴² ».

En plus de son impassibilité, qui reflète celle de son pays, Sao retrouve également tous les « défauts » de sa race dont les plus évidents sont la vanité et la paresse. Bien que Janine s'habitue peu à peu à la « nonchalance de l'Orient » (*BD*, 95) et prend même goût à « l'immobilité bienfaisante » (*BD*, 95), elle réalise vite que son mari, qui voulait faire carrière au barreau, est redevenu à l'image de son pays, c'est-à-dire dénué d'ambition et incapable d'aller jusqu'au bout d'un projet, comme si l'« essence » orientale apathique en lui avait ressurgi :

Les belles promesses de Paris s'envolaient sous un renouveau d'indolence natale. Son âme d'Annamite ne parvenait que rarement à la réalisation définitive. Comme beaucoup de ses compatriotes, un peu hâbleurs, il avait échafaudé mille combinaisons mirifiques dont il s'était vanté sans retenue. Par vanité il avait fourni un effort acharné. Maintenant il s'arrêtait avant le but. Ses titres lui suffisaient en lui apportant l'admiration générale. Le reste lui importait peu. La vie facile des tropiques excusait sa paresse (*BD*, 131)¹⁴³.

Alors que les qualités du jeune Vietnamien (son intelligence, ses bonnes manières et son acharnement au travail, entre autres) faisaient de lui une figure d'exception à Paris, ses défauts sont désormais perçus comme étant propres à tous les Vietnamiens. Exceptionnel et amoureux à la métropole (*BD*, 13) mais résigné et incapable de passion au pays natal, il est l'incarnation même de la terre de ses ancêtres, terre d'un

¹⁴² Paul Giran, *Psychologie du peuple annamite. Le caractère national, l'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique*, Paris, Ernest Leroux, 1904, p. 138. Giran, administrateur des services civils de l'Indochine, n'hésite pas à ajouter : « Par un retour naturel, l'inaction a paralysé l'esprit, et a restreint encore le développement des facultés mentales, déjà limité par l'insuffisance de la langue et l'imperfection de l'écriture » (*Idem.*).

¹⁴³ Ce passage fait étrangement écho au propos de Charles Letourneau sur la Chine, cité par Paul Giran qui souligne les similarités entre le Chinois et le Vietnamien, appartenant tous deux à la race jaune : « De quelque côté qu'on examine l'Empire du Milieu, on y trouve toujours des commencements beaux et pleins de promesses, mais de promesses décevantes qui n'ont pas été tenues. Tout a été tenté mais au seul point de vue pratique et très étroit; puis tout s'est immobilisé en routine » (Charles Letourneau, *Psychologie ethnique. Mentalité des races et des peuples*, Paris, 1901, cité par Paul Giran, *op. cit.*, p. 66).

« peuple de vaincus » (*BD*, 150), selon les propres termes de Sao, d'une « race impénétrable » incapable d'aimer une femme puisque ne concevant le mariage que comme une perpétuation traditionnelle et familiale.

Aucune fougue ne l'attirait vers Janine. Comme tous les Annamites il était un amoureux fervent plutôt qu'un amant grisé. Son mariage ne lui apportait nul désir d'affolements sensuels. Il avait réalisé l'idéal de tout homme de sa race : contracter une union flatteuse dans l'espoir d'avoir des fils (*BD*, 208)¹⁴⁴.

Ce type de discours est aussi présent dans les écrits de Nguyen Manh Tuong dont le narrateur soutient, dans *Sourires et larmes d'une jeunesse*, qu'au Vietnam « on n'aime pas, on respecte » (*SL*, 86), allant jusqu'à dire dans *Pierres de France* que « seul le Français sait l'aimer [la femme] » (*PF*, 78)¹⁴⁵. Mais si Sao, qui représente tous les Vietnamiens, ne sait pas aimer vraiment et s'il voit effectivement dans le mariage un simple moyen de perpétuer la famille, pourquoi alors ne pas s'être uni à Mai, sa « promise », la belle et très riche fille du mandarin? Pourquoi donc avoir épousé Janine? La réponse du roman est celle-ci : par vanité, par orgueil, par fierté et pour s'élever au-dessus des gens de sa race en contractant un mariage avec une fille de conquérants¹⁴⁶.

¹⁴⁴ L'emploi du syntagme, « comme tous les Annamites », est aussi remarquable que la récurrence du mot « impénétrable », tout au long du roman.

¹⁴⁵ Parallèlement à ce discours sur l'incapacité des Vietnamiens d'aimer, en particulier une femme blanche, il faut noter que la femme annamite de la littérature coloniale n'est pas non plus capable d'aimer un homme blanc. Dans la plupart des romans, « la femme "indigène" n'a pas d'amour pour le Blanc et, qui plus est, qu'elle en serait incapable » (Jennifer Yee, *Clichés de la femme exotique. Un regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 254). En plus d'être incapable d'aimer, la femme annamite est généralement présentée dans les romans coloniaux comme étant incapable de jouir : « Cette frigidité supposée de la femme exotique – surtout africaine ou indochinoise, l'Orientale étant davantage passionnée – semble avoir une relation directe avec le poncif de la passivité des races colonisées » (*Ibid.*, p. 257).

¹⁴⁶ La vanité de Sao est plusieurs fois mise en relief et recoupe, encore une fois, un autre élément du discours colonial sur les Vietnamiens. Dans *Sourires et larmes d'une jeunesse*, le narrateur de Nguyen Manh Tuong met aussi l'accent sur ce défaut soi-disant propre à ses compatriotes. Paul Giran, s'appuyant exclusivement sur les écrits d'auteurs européens (surtout français), dit à ce propos : « N'aimant pas vivre isolé, habitué à se trouver au milieu de ses semblables, l'homme est enclin à la

Le jeune Vietnamien n'est toutefois pas assez vaniteux, pas assez orgueilleux et pas assez fier pour tenter quoi que ce soit afin de sauver son mariage menacé par Jacques Servet, amoureux de Janine, Parisien et licencié ès lettres comme elle, « colonial par passion » (BD, 120). Au milieu du roman, le narrateur annonce déjà que Sao, conscient que sa femme et lui ne se comprennent plus, ne fera rien pour changer la situation, *ne peut* rien y faire : « Et une grande tristesse s'abattait sur son âme prédisposée à la résignation séculaire » (BD, 129). Cette résignation séculaire de « l'âme annamite » a été plus d'une fois commentée et provient d'une interprétation européocentriste de l'histoire du Vietnam : selon Paul Bourde, les Tonkinois ont subi l'« éternel esclavage¹⁴⁷ » puisqu'ils appartiennent à « la race la plus humble, la plus résignée, la plus dépourvue de qualités guerrières, la plus facilement gouvernable qui soit au monde, un peuple qui a la débilité de l'enfant et celle du vieillard à la fois [...]»¹⁴⁸. Paul Giran abonde dans ce sens lorsqu'il affirme que les dispositions physiologiques héréditaires expliquent, voire excusent l'« apathie excessive¹⁴⁹ » des Annamites qui se laissent indifféremment dominer. Dans *Bà-Dâm*, même Sao adhère à ce discours. En effet, non seulement traite-t-il les Vietnamiens de « peuple de vaincus » (BD, 150), mais lors d'une conversation avec l'administrateur français qui

vanité; il tient à paraître à son avantage; l'opinion de ses pareils est une de ses grandes préoccupations. Ce sentiment est surtout développé chez les primitifs, chez les "peuples enfants", dont le goût pour la parure, pour les choses brillantes, d'aspect extérieur voyant, a été maintes fois remarqué. Les Annamites ont conservé ce défaut. Tout le monde connaît leur amour pour le clinquant et le panache » (Paul Giran, *op. cit.*, p. 39). Je reviendrai sur cette notion de « peuples enfants » dont fait partie le Vietnam dans le discours colonial.

¹⁴⁷ Paul Bourde, *De Paris au Tonkin*, Paris, Calmann Lévy, 1888, p. 346.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 371. Nombreux sont les colons qui ont mis l'accent sur la souplesse et la docilité des Annamites qui compensent pour leur manque de vigueur physique et leur apparence chétive et « efféminée ». À ce sujet, Agathe Larcher-Goscha écrit : « Plus tard, pendant la guerre d'Indochine, des militaires ou des écrivains français ne pourront pas s'empêcher de noter leur surprise d'avoir été "honteusement" battus par ces "petits Viets" qui ne payaient pas de mine » (Agathe Larcher-Goscha, « Sports, colonialisme et identités nationales : premières approches du "corps à corps colonial" en Indochine (1918-1945) », dans Nicolas Bancel, Daniel Denis et Youssef Fates (dir.), *op. cit.*, p. 25).

¹⁴⁹ Paul Giran, *op. cit.*, p. 79.

s'indigne que « les indigènes sont bien ingrats [car] ils ne savent jamais reconnaître tout ce que [les colons font] pour eux » (*BD*, 138), il parle avec un certain mépris des révolutionnaires vietnamiens qui « en disent plus qu'ils ne font » (*BD*, 137) : « Le peuple annamite en général n'est guère révolutionnaire, ajoute Sao, car il n'a pas la haine, mais seulement, – excusez ma franchise, – le mépris de l'Européen. Habitué au joug des maîtres successifs, il subit passivement les brutalités » (*BD*, 137). À l'instar de son pays et de son peuple, lui-même est victime, d'après les mots du narrateur, « de tant de siècles de servitude [et de] résignation » (*BD*, 223).

Ce préjugé historique a été nuancé par Pham Quynh, présenté comme « l'un des premiers écrivains annamites de langue française » dans la préface de ses *Essais franco-annamites (1929-1932)*¹⁵⁰, qui souligne l'acharnement et la vitalité de ses ancêtres dans leurs luttes continues contre les invasions voisines et étrangères. Il est intéressant de constater qu'en dépit de la dénonciation de l'idée reçue qui fait du peuple vietnamien un peuple sans courage et sans énergie, Pham Quynh reprend lui-même le préjugé de la race « passive » qu'il emprunte aux annales officielles du pays :

Quelle est l'image qui ressort de la lecture des annales de ce pays?
C'est celle d'un peuple acharné et opiniâtre, plein de vitalité, doué d'une force d'expansion remarquable, de cette énergie un peu passive mais d'autant plus persévérante qu'aucune difficulté, qu'aucun obstacle ne rebute, assoiffé d'une indépendance qu'il n'a jamais connue pleine et entière, la poursuivant souvent comme une chimère, mais ne se lassant jamais de courir après elle à travers bien des revers et bien des défaites, l'atteignant parfois dans des sursauts d'énergie qui étonnent de la part d'une race volontiers passive et apathique [...]¹⁵¹.

¹⁵⁰ « Préface », signée d'« Un groupe de jeunes Annamites », dans Pham Quynh, *Essais franco-annamites (1929-1932)*, Hué, Éditions Bui-Huy-Tin, 1937, p. 4.

¹⁵¹ Pham Quynh, *op. cit.*, p. 59. Notons que pour Paul Giran, ces révoltes consécutives contre la domination chinoise, qu'il ne nie absolument pas, « n'ont été que des explosions violentes et brèves dénotant une impulsivité juvénile plutôt qu'une volonté adulte, forte et constante » (Paul Giran, *op.*

Mais à la différence du narrateur de *Bà-Dâm* et de Sao qui ne font aucunement référence à ces combats contre les envahisseurs, en particulier chinois, Pham Quynh cite Eugène Pujarniscle qui souligne que l'énergie de l'Annamite n'est pas, comme le veut la conception occidentale, « active », « exubérante », « une force qui brise tout ce qu'elle rencontre », mais « souple, patiente, insinuante », à l'image « du bambou si frêle et pourtant si robuste¹⁵² ». Ces précisions ne contestent pas radicalement le préjugé dominant de l'époque – qui n'a d'ailleurs pas complètement disparu aujourd'hui – mais apportent néanmoins des nuances importantes qui subvertissent l'argument en filigrane du discours sur la mollesse et l'apathie des Vietnamiens, à savoir leur besoin d'être pris en charge.

De fait, l'insistance sur la paresse, la passivité, la résignation et l'impassibilité ne fait pas que reproduire les principaux stéréotypes sur les Vietnamiens, elle sert surtout à justifier la colonisation : puisqu'ils sont nés pour être dominés et qu'ils semblent demeurer indifférents à cette domination, vaut mieux que celle-ci soit imposée par une nation « civilisée ». Comme l'a précisé Ruth Amossy, le problème que posent les stéréotypes ne relève pas tant de la véracité ou de la fausseté de ces représentations préfabriquées que de la schématisation outrée d'un type et de la fixité de cette schématisation sur une communauté¹⁵³. Amossy ajoute que « [c]ontrairement au type, le stéréotype est cependant dévalorisé dans la mesure où il est simplificateur et réducteur, hérité de seconde main et en conséquence non vérifié, figé et opposé au

cit., p. 86). Tout son chapitre « Évolution historique » (p. 97-111) ne sert qu'à mettre l'accent sur ces manifestations juvéniles d'un « peuple enfant » (*Ibid.*, p. 39).

¹⁵² Pham Quynh, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵³ « [L]e stéréo-type serait un type qui se serait solidifié, c'est-à-dire figé (*stereos*, en grec, veut dire "solide") » (Ruth Amossy, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, *op. cit.*, p. 13).

libre exercice de l'examen critique¹⁵⁴ ». S'il est clair qu'un roman peut offrir un portrait stéréotypé dans le but de le questionner, voire de le déconstruire, tel n'est pas le cas dans *Bà-Dâm* où l'absence d'ironie, de dérision ou de distance confirme plutôt que n'interroge les stéréotypes¹⁵⁵.

Un des meilleurs exemples du roman où les stéréotypes ne sont pas du tout remis en question est l'échange entre Janine et Mme Dermont, femme d'un colon qui habite la Cochinchine depuis 15 ans et qui n'en revient tout simplement pas que la Parisienne ait épousé « un Annamite, un des ces magots jaunes » (*BD*, 179) qui n'ont rien d'attrayant. Les paroles de Mme Dermont font explicitement référence à la « *fantaisie romanesque* » de Janine, remise en question par Bernard Hue, et reprennent le stéréotype de l'impénétrabilité des Vietnamiens et des Jaunes en général :

Ah! vous êtes toutes les mêmes! Là-bas, en France, l'orientalisme puisé dans les romans, l'aventure, le mirage, vous fascinent. Mais la réalité est autrement plate et douloureuse...

[...] plus le temps passera, plus vous vous apercevrez qu'il est impossible à une femme de savoir si un Annamite l'aime! Avec un blanc, on se comprend. On se dispute parfois, on se chamaille, on se sépare même. Mais au moins on sait pourquoi... Avec un jaune, rien! C'est le vide, le néant, le sourire éternel, les prévenances peut-être... mais derrière, on ne discerne qu'une énigme... (*BD*, 180-181).

De façon à la fois paradoxale et intéressante, ce sont les paroles de Mme Dermont qui dénoncent la fascination de l'orientalisme en tant que construction imaginaire de

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 50. Les précisions de Ruth Amossy recourent celles du critique postcolonial Homi Bhabha qui écrit : « The stereotype is not a simplification because it is a false representation of a given reality. It is a simplification because it is an arrested, fixated form of representation that, in denying the play of difference (which the negation through the Other permits), constitutes a problem for the *representation* of the subject in significations of psychic and social relations » (Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 75; les italiques sont de l'auteur).

¹⁵⁵ Pham Van Ky, par exemple, dans *Celui qui régnera*, qui n'est pourtant pas dénué d'orientalisme, reprend à quelques endroits le stéréotype de l'impassibilité orientale pour le tourner en dérision : « L'impassibilité orientale, quelle légende ! Je vis devant moi un homme tordu par la colère » (Pham Van Ky, *Celui qui régnera*, *op. cit.*, p. 94).

l'Occident, en l'occurrence de la France, sur l'Indochine. Cette dénonciation à travers des propos racistes qui justement fondent le discours orientaliste est doublement significatif : l'orientalisme perçu en tant que fiction romanesque est remis en cause, dès lors que l'orientalisme « scientifique » est confirmé. Cet épisode du roman est important puisque le propos de Mme Dermont, que répète Jacques Servet qui trouve lui aussi inacceptable que Janine soit « la propriété d'un Annamite » (*BD*, 183), résonne en Janine comme un coup d'alarme la secouant de ses illusions sur Sao et son amour pour elle : « En un éclair, elle comprit que tous deux [Mme Dermont et Servet] avaient raison [...] » (*BD*, 184). Donnant raison à ces deux coloniaux, Janine reconnaît dans les traits sans émotion de son mari « tout l'insondable mystère de l'Asie » (*BD*, 187).

Mystérieux, impassible et indifférent, Sao est déshumanisé dans cette absence même d'émotions. Pourtant, il n'en est pas moins « transparent » au narrateur et à Janine qui semblent tout savoir de lui : de ses sentiments vaniteux à son existence décadente en passant par ses opinions profondément dissimulées, le jeune Vietnamien n'échappe jamais à l'œil perçant du narrateur ni à l'examen attentif de sa femme qui réussissent, malgré l'impénétrabilité des Asiatiques, à pénétrer ses pensées, aussi secrètes soient-elles. De même, Paul Giran répète inlassablement que l'Annamite est hypocrite, inaccessible et impénétrable, mais n'en propose pas moins une « Psychologie du peuple annamite ». Il est d'ailleurs remarquable que tous les stéréotypes qu'analyse Giran dans sa *Psychologie du peuple annamite* se retrouvent dans le roman d'Albert de Teneuille et de Truong Dinh Tri qui, dans la préface, affirment justement que « seul le domaine de la psychologie a retenu [leur] attention » (*BD*, 7). Que les auteurs de *Bà-Dâm* aient lu le livre de Paul Giran, publié

en 1904, est fort probable, mais quoi qu'il en soit, ils reproduisent le même discours colonial sur les Annamites. Dans *Psychologie du peuple annamite*, même les soi-disant qualités des Vietnamiens se transforment étrangement en défauts : leur courage est passif, leur vertu n'est qu'indolence, leur tolérance n'est que l'expression de leur répulsion pour l'effort, leur politesse et piété filiale ne sont qu'hypocrisie et, sans être oisifs, ce sont toutefois des travailleurs nonchalants¹⁵⁶. En outre, les qualificatifs employés à répétition dans ce livre pour décrire les Vietnamiens et leur culture sont : inférieur, primitif, puéril, imparfait, infirme, bref, médiocre. Giran lui-même admet cette redondance : « Médiocrité, tel est le terme que nous serons amenés souvent à prononcer au cours de cet examen psychologique. Médiocre est l'esprit d'invention de l'Annamite : médiocre est son industrie; médiocre aussi est son langage¹⁵⁷ ».

Plus nuancé, il faut le dire, que l'essai de Giran, *Bà-Dâm* n'en propose pas moins une image dégradante des Vietnamiens et de la culture vietnamienne. La description corporelle des Vietnamiens, par exemple, n'est pas du tout à leur avantage : le père de Sao est « mince, fluet » (*BD*, 70), sa mère, « épaisse et courte » (*BD*, 70), son frère aîné, « trapu et bistré comme la mère » (*BD*, 70), alors que l'oncle Lan, l'opiomane « hideux » (144), est « obèse et désœuvré » (*BD*, 70). Quant à Sao, il ne semble pas avoir atteint l'âge adulte tant son corps trahit une faiblesse qui va de pair avec sa nonchalance orientale : il est « petit, frêle, mince, gracile » (*BD*, 22), « grêle et effacé » (*BD*, 156), avec une « fragilité nerveuse » (*BD*, 22) et des « mains enfantines et douces » (*BD*, 22). En plus d'un tel physique, qui s'oppose à celui de Jacques Servet, « athlétique, sain, robuste, souriant » (*BD*, 156), la « vaniteuse

¹⁵⁶ Paul Giran. *op. cit.*, voir respectivement les pages suivantes : 60-78-88-172-78.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

puérilité » (*BD*, 166) et la « pusillanimité » (*BD*, 223) de Sao contrastent évidemment avec la beauté et le courage du colon français, très habile à la chasse, cette activité « virile ». Le corps, l'attitude, toute la présence du Vietnamien dégage un besoin d'être pris en charge, comme l'enfant ou la femme. Il ne s'agit pas ici de nier que les Vietnamiens sont généralement plus petits et plus minces que les Occidentaux, mais de souligner que l'insistance sur leur fragilité corporelle s'inscrit tout à fait dans la logique coloniale : puisqu'ils n'ont ni la force physique ni la maturité de l'adulte, ils ne peuvent par conséquent pas se gouverner eux-mêmes. L'infantilisation ou la féminisation des colonisés est liée à leur position subalterne de « peuple de vaincus ». Cet aspect est particulièrement frappant dans l'essai de Paul Giran qui affirme que « l'ensemble de la structure anatomique [de l'Annamite] donne une impression de faiblesse et de débilité », ce qui le différencie du Chinois, « autrement robuste¹⁵⁸ ». Expliquant l'infériorité physique de la « race annamite » par le climat indochinois, Giran n'hésite pas à parler des « caractères ethniques des vainqueurs » de la « race chinoise¹⁵⁹ », qui a par ailleurs légué aux Vietnamiens tous les autres défauts qui font la médiocrité de leur culture et de leur société.

Fragilité, faiblesse et débilité sont les termes qui définissent non seulement Sao, mais aussi son oncle Lan qui, avant de mourir, menait une existence léthargique. Si la croissance corporelle de Sao donne l'impression de s'être arrêtée avant l'âge adulte, d'avoir été interrompue et inachevée, celle de son oncle semble plutôt avoir été précipitée dans une vieillesse précoce. Déformé par l'opium, immobile et à peine

¹⁵⁸ Paul Giran, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 36. Les deux « races » que forment les Chinois et les Vietnamiens se distinguent donc physiquement selon une « logique historique » : les premiers sont des conquérants, ils sont par conséquent plus forts, et les seconds des conquis, ce qui les rend forcément plus faibles.

capable de se lever, le corps de l'oncle Lan, « bouffi de graisse » (*BD*, 144), contraste avec celui de Sao. Néanmoins, si l'un est énorme et l'autre très mince, les deux témoignent d'une mauvaise santé : Lan a une figure « blafarde, exténuée, montrant tous les stigmates de la déchéance physiologique » (*BD*, 146), et Sao a perdu le « teint coloré plutôt que jaune » (*BD*, 22) qu'il avait à Paris pour désormais porter sur son visage des « traits bilieux » (*BD*, 256) qui vont avec sa « santé chancelante » (*BD*, 233). Le neveu, qui ressemble à un enfant malade et fragile, incarne l'« absence de virilité¹⁶⁰ » du pays, et l'oncle sa « trivialité sénile¹⁶¹ ». L'amalgame de ces deux personnages correspond assez fidèlement à la conception coloniale des Vietnamiens qui, selon l'oxymore employé par Paul Bourde dans *De Paris au Tonkin*, forment un « vieux peuple enfant¹⁶² ». En écho à l'expression de Bourde qu'il a lu et qu'il cite par endroits, Paul Giran définit les peuples primitifs, dont fait partie la société vietnamienne, comme des « peuples enfants » qui vieillissent très rapidement¹⁶³.

Que veut souligner l'expression oxymorique « vieux peuple enfant », si ce n'est le passage de l'enfance à la vieillesse du Vietnam, pays qui, suivant cette

¹⁶⁰ Paul Bourde, *op. cit.*, p. 339.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 340.

¹⁶² *Ibid.*, p. 339.

¹⁶³ Paul Giran, *op. cit.*, voir p. 39 et p. 25. Pour Giran, l'Annamite a aussi une « âme d'enfant » et une « imagination représentative médiocre » comme l'enfant (*Ibid.*, p. 83 et p. 90). Et l'« infirmité dont est atteinte l'intelligence asiatique » fait que le Chinois et l'Annamite emploient des « langues primitives » qui, comme le parler de l'enfant, sont pauvres au niveau du vocabulaire, du sens et des idées (*Ibid.*, p. 119). Méprisables ou adorables, les Annamites sont constamment comparés à des enfants. Jules Boissière, par exemple, offre un portrait positif d'eux, qui n'échappe cependant pas à leur infantilisation et qui fait montre de paternalisme : « Les Annamites plaisent par leur physionomie ouverte, par leur gaieté expansive et familière; ils vous regardent en riant, et leur rire est si joyeux qu'il ne semble pas insolent; ils bavardent sans trêve et vous ne sauriez vous fâcher de ce caquet qui vous fatigue. Leur turbulence est bon enfant, comme leur rire; on les sent heureux de vivre. Ils n'ont pas l'ironie froide ou méchante, les yeux cruels du Chinois » (Jules Boissière cité dans Pham Quynh, *op. cit.*, p. 21). Et un peu comme l'enfant, l'Annamite est androgyne, car si l'homme vietnamien est « efféminé », la femme vietnamienne est « masculinisée », comme le souligne Jennifer Yee qui rappelle l'importance du thème de l'androgynie dans la littérature indochinoise : « [...] l'Annamite aurait des formes efféminées, un physique ambigu : en Indochine le garçon ressemble à une fille et la fille à un garçon » (Jennifer Yee, *op. cit.*, p. 192).

logique, n'aurait pas connu la stabilité, la maturité, la force et la raison de l'âge adulte. Contrairement à la France ou à d'autres sociétés occidentales, le Vietnam a beau être historiquement vieux, son développement n'a jamais dépassé le stade dépendant et déraisonnable de l'enfant. Même lorsque le Vietnam n'est pas forcément dévalorisé, l'idée que la France permet aux Vietnamiens de devenir des hommes est récurrente, comme en témoigne cette phrase tirée de l'épilogue de *Rêves d'un campagnard annamite* : « C'est toi [ô ma France bien-aimée] qui me mets dans la possibilité de devenir un homme¹⁶⁴ ». Dans *Bà-Dâm*, cette possibilité de devenir un homme grâce à la France ou à une Française aboutit à un échec, puisque la dépendance et la déraison du Vietnam(ien) se traduisent par la dégradation corporelle et mentale de Sao qui, réalisant qu'il perd Janine, court lui-même à sa perte. D'abord atteint d'une forte fièvre qui le fait délirer et lui fait croire que les ancêtres sont en train de le punir pour les avoir insultés en épousant une Blanche, Sao perd graduellement la raison et le sens des responsabilités et mène une vie de plus en plus « bizarre et déréglée » (*BD*, 246). Incapable d'échapper à sa « race indéracinable », il cède aux deux principaux vices fréquemment associés aux Vietnamiens dans la littérature coloniale indochinoise, à savoir le jeu et l'opium : « Le jeu, tyrannique mais distrayant, l'attira. Son atavisme l'y entraîna » (*BD*, 235). Dans *Psychologie du peuple annamite*, l'auteur ne dit pas autre chose : « Le jeu, avons-nous dit, est pour l'Annamite d'un attrait irrésistible¹⁶⁵ ». Quant à l'opium, le jeune homme lucide qui méprisait tant son oncle Lan s'abandonne lui-même à cette drogue. Alors qu'il disait à Janine que Lan est un « débris [...], la honte de [s]a famille entière... » (*BD*, 155), il

¹⁶⁴ Tran Van Tung, dans *Rêves d'un campagnard annamite*, édition de 1940, *op. cit.*, p. 197.

¹⁶⁵ Paul Giran, *op. cit.*, p. 86.

ne peut finalement résister à la tentation de l'opium. Déjà nonchalant depuis son retour au pays, Sao devient encore plus indifférent et apathique en fumant cette drogue qui répond, bien davantage que le jeu, aux « besoins » de sa race jaune, car « la passion dominante de l'Annamite, celle qui satisfait le plus pleinement ses penchants à la nonchalance et à la veulerie, à la paresse, à la rêverie vague... c'est l'opium¹⁶⁶ ».

Si, comme le mentionne Karl Ashoka Britto, considérer l'opium comme un vice ou un « atavisme » du peuple vietnamien est le signe d'une ignorance de l'histoire et témoigne plutôt de la reprise d'un des stéréotypes du discours colonial, dans la mesure où la consommation de cette drogue n'a pris de l'ampleur dans ce pays qu'avec la colonisation française¹⁶⁷, il est par ailleurs tout aussi vrai que *Bà-Dâm* répète ce préjugé. Sao lui-même, avant de suivre la voie de son oncle, faisait preuve d'une adhésion à ce préjugé colonial lorsqu'il affirmait que l'opium est ce « vice qui depuis des siècles a annihilé la race annamite et l'a livrée sans défense aux invasions barbares!... » (*BD*, 155). De plus, le discours sous-jacent au roman réitère la décadence et le vice des Vietnamiens que trahit la mort de Sao, au terme de *Bà-Dâm*. Le roman ne dévoile pas si sa chute dans l'eau en descendant du bateau est un malheureux accident ou un suicide, car « jusqu'à la dernière minute de sa vie, le disparu restait mystérieux » (*BD*, 259). Cette mort mystérieuse et froide, – Sao est

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶⁷ Karl Ashoka Britto, *op. cit.*, p. 105-106 (voir également un des livres sur lequel s'appuie Britto : Chantal Descours-Gatin, *Quand l'opium finançait la colonisation en Indochine*, Paris, L'Harmattan, 1992). Dans *Le procès de la colonisation*, Hô Chi Minh accusait ouvertement Albert Sarraut, ministre des colonies et gouverneur général de l'Indochine, d'avoir délibérément abruti les Vietnamiens en faisant construire un nombre démesuré de débits d'alcool et d'opium, alors que le gouvernement prétendait ne pas avoir d'argent pour la construction d'écoles (Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, *op. cit.*, voir le chapitre « L'empoisonnement des indigènes », pages 45 à p. 50, en plus des pages 60 et 114).

tombé « sans un cri » (*BD*, 257) – et donc à l’image du défunt, ne reflète-t-elle pas justement l’incapacité de l’Orient(al) de vivre sans l’Occident(ale)? Davantage qu’un « exil » qui serait le lot de la transgression des frontières qui séparent les cultures française et vietnamienne¹⁶⁸, la mort de Sao m’apparaît plutôt entériner l’un des arguments fondamentaux du discours orientaliste, à savoir le déclin du Vietnam sans l’aide de la France. Être chétif et fragile, Sao ne survit pas au départ de Janine qui, devenue adulte, a pris la raisonnable décision de le quitter. Dans sa lettre d’adieu à Sao, elle écrit :

Pardonne-moi. Je pars! Après ce que tu as appris [sa liaison avec Jacques Servet], la vie n’est plus tenable entre nous. Il ne faut pas m’en vouloir. *Nous avons été deux enfants en croyant pouvoir bâtir un bonheur impossible.* Malgré nous, tout sépare nos âmes : nos races, nos mentalités, nos sentiments, ta famille. Nous ne nous comprenons pas (*BD*, 244; c’est moi qui souligne).

L’enfant qu’était Janine est maintenant assez adulte pour réaliser l’échec de leur mariage, l’impossibilité d’une union vouée au malheur. Par la même occasion, la maturité acquise l’oblige également à mettre fin à ses illusions sur son « roman » orientaliste, né de ses fantasmes de jeune fille en quête d’aventures exotiques : « Au fond de son être, elle écoutait crouler sa jeunesse et les songes dorés qui l’avaient éblouie... » (*BD*, 245).

Éprise des fantasmes que procure la littérature pour ensuite être désillusionnée comme Emma Bovary, Janine ne connaît toutefois pas le destin tragique de l’héroïne flaubertienne. En effet, le roman ne se ferme pas sur un suicide ou sur la mort de Janine, loin de là, puisque le personnage féminin de *Bà-Dâm* retrouve son chemin du retour, sans Jacques Servet, « vers son destin..., vers l’inconnu..., vers la Vie! » (*BD*,

¹⁶⁸ C’est l’interprétation de Yeager (Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 78).

267). Ce dernier mot du roman est fort révélateur : la vie de Janine au Vietnam aspirait toute son énergie et ses forces et elle se dirige désormais vers la France pour revivre. Il faut remarquer que Janine ne s'est par ailleurs pas départi de son goût pour l'inconnu qu'elle tentera maintenant de trouver dans son pays. À la différence d'Emma Bovary, Janine ne sombre pas dans la désillusion totale ni dans le désespoir, car si son mariage avec Sao a été décevant et si l'Indochine n'a pas été aussi envoûtante qu'elle l'avait espéré, son départ vers la France annonce en quelque sorte une renaissance. Un peu comme le héros du roman de formation, le personnage féminin de *Bà-Dâm* a mûri au cours de son séjour d'un an en terre indochinoise au point où, bien qu'amoureuse de Jacques Servet, elle décide de partir à son insu, lui rendant ainsi sa « liberté » et lui évitant le douloureux choix entre son amour pour la belle Parisienne et sa passion pour la colonie. Fidèle au discours orientaliste, Janine, à l'image de la France, sort plus forte et victorieuse de son aventure coloniale, tandis que Sao, incarnation du Vietnam, meurt aussi mystérieusement qu'il a vécu.

En dépit du désir des auteurs de *Bà-Dâm* de proposer une meilleure compréhension entre l'Orient et l'Occident ou la prétention du narrateur de *Pierres de France* de montrer que la rencontre entre ceux-ci a bien eu lieu, le contenu de ces romans ne fait que confirmer les principaux éléments du discours extrême-orientaliste. Ici comme là, les Vietnamiens demeurent des sujets inférieurs, figés dans des représentations stéréotypées, incapables de survivre sans l'aide précieuse des Français. Si l'identité culturelle se comprend et se définit effectivement en rapport à l'Autre, elle se construit le plus souvent contre ce dernier¹⁶⁹. Cet aspect de la

¹⁶⁹ Malek Chebel, *La formation de l'identité politique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 35-36) cité dans Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 273-274.

formation de l'identité est d'autant plus remarquable dans le discours orientaliste ou colonial qu'il permet la justification de la domination et confirme la « supériorité » des Français, comme Janine et Jacques Servet, ou de ceux qui se considèrent français, comme le narrateur de Nguyen Manh Tuong. Une formation identitaire qui se fait contre l'autre n'invite certainement pas à la rencontre des identités ou des cultures. Élaborant sur la question Orient-Occident et renvoyant lui aussi à la boutade de Kipling, Pham Quynh écrit, en 1932 :

Si je raisonnais comme un philosophe chinois, je dirais que l'Orient, c'est le principe *yin* (en annamite *âm*) et l'Occident le principe *yang* (*duong*), que l'un représente la force et l'activité, l'autre la pérennité et la stabilité, que jusqu'ici ils ne se sont pas rencontrés, s'étant développés chacun dans son pôle propre, mais que de leur rencontre pourra résulter un jour pour l'humanité une forme de civilisation plus belle, plus harmonieuse, plus humaine en un mot, et plus parfaite¹⁷⁰.

Mais, comme le note Pham Quynh, si la synthèse de ces deux mondes est certes souhaitable, « sera-t-elle possible?¹⁷¹ ». En tout cas, dans les discours et les romans étudiés dans le prochain chapitre, elle ne l'est pas encore.

¹⁷⁰ Pham Quynh, *op. cit.*, p. 89. Affirmant que l'Orient et l'Occident sont aussi opposés que nécessaires l'un à l'autre, Pham Quynh n'en reprend pas moins les images de l'Orient féminin (*yin*) et de l'Occident masculin (*yang*) qui participent à l'orientalisme. Ses *Essais franco-annamites* oscillent souvent entre le désir de rétablir la place de l'Orient dans l'histoire et la répétition de certaines représentations orientalistes.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 95.

CHAPITRE III

LE DISCOURS OCCIDENTALISTE

En dépit de toutes les évidences contraires, l'Occident tente de montrer son caractère génétiquement raisonnable, démocrate, respectueux de l'autonomie de l'individu, qui ferait son essence. Tout le reste ne serait qu'accidents de parcours, des verrues ou des chancres dont il parvient à se débarrasser. Le dernier en date est le communisme. L'Occident ainsi se sacralise : il est la raison, il est Dieu, même s'il en est désenchanté. Il peut et doit donner des leçons au monde.

Georges Corm, *Orient-Occident. La fracture imaginaire*

Je vois dans l'Europe une barbarie attentivement ordonnée, où l'idée de la civilisation et celle de l'ordre sont chaque jour confondues.

André Malraux, Ling dans *La tentation de l'Occident*

3.1 L'Occident créé par l'Orient

Le succès retentissant d'*Orientalism* de Said dans les milieux universitaire et intellectuel a non seulement donné lieu à des éloges et à des critiques, mais aussi à la parution d'ouvrages étudiant l'envers de l'orientalisme, à savoir l'occidentalisme. Certes, Said avait conclu dans son livre que la réponse à l'orientalisme n'était certainement pas l'occidentalisme¹. De même, Tzvetan Todorov entérinait cette affirmation, en 1980, dans la préface à la traduction française d'*Orientalism*, en

¹ Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 328.

soulevant cette question : « Est-ce un hasard si, d'une part, il y a un discours orientaliste en Occident mais aucun discours "occidentaliste" en Orient, et si, de l'autre, c'est justement l'Occident qui a dominé l'Orient²? ». Or, cette proposition doit désormais être nuancée, comme en témoigne le nombre grandissant d'essais consacrés à l'analyse du discours occidentaliste dans les pays non occidentaux. Depuis la publication d'*Orientalism*, l'influence de Said est telle que le terme « orientalisme » est en quelque sorte devenu péjoratif, puisque désignant une pensée anthropologique suspecte³, si bien que l'autorité de cette théorie a ultérieurement été questionnée, voire contestée par des études insistant sur les dangers de l'occidentalisme. De plus, les événements du 11 septembre 2001 ont de toute évidence forcé à la prise de conscience de ce discours, même si plusieurs chercheurs s'étaient déjà penchés sur la question bien avant ces attentats terroristes.

Avant d'analyser l'occidentalisme tel qu'étudié dans les ouvrages précédant et suivant le 11 septembre, il importe d'emblée de mentionner que s'il existe bel et bien un discours occidentaliste, il n'existe pas, comme dans le cas de l'orientalisme, une tradition d'études occidentales qui remonte à la fin du Moyen-Âge, avec les Croisades du XIe au XIIIe siècles, et qui a atteint son apogée au XIXe siècle avec les colonisations européennes⁴. À cet égard, Wang Ning précise :

² Tzvetan Todorov, « Préface », dans Edward Said, *L'Orientalisme*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, *op. cit.*, p. 8-9.

³ James G. Carrier, « Introduction », dans James G. Carrier (dir.), *Occidentalism : Images of the West*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 1. En 1983, Pascal Bruckner allait déjà plus loin en affirmant que « le mot "Europe" ou "Occident" [...] est devenu un objet d'horreur, un terme presque hors la loi qu'il faut mettre entre guillemets tant son usage est douteux » (Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002 [éd. or. 1983], p. 264-265).

⁴ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire*, *op. cit.*, p. 42-45. En situant la fissure « Orient-Occident » à la fin du Moyen-Âge, Thierry Hentsch souligne par la même occasion qu'Edward Said est lui-même victime de l'orientalisme qu'il dénonce lorsqu'il fait remonter cette coupure entre l'Est et l'Ouest à l'Antiquité.

[...] compared with Orientalism, the so-called “Occidentalism” is all the more illusive and problematic. Apart from its immaturity, its connotation can hardly form a kind of binary opposition with the former. Occidentalism only manifests itself, at least in the current stage, as a prevailing social and cultural trend and a state of mind of certain people, or a strategy of discourse opposed to Western cultural hegemonism, or an ideological force challenging the Western power, and so forth. It is far from a full-fledged *episteme* covering such a wide range of learning and representation as Orientalism, nor has it become a discipline⁵.

Le discours occidentaliste, tout aussi contraignant et injuste que peut l’être le discours orientaliste, n’est donc pas comparable au champ de recherche, à la « science » sur l’Orient que constitue l’orientalisme en tant que discipline ayant permis, depuis des siècles, la domination de l’Occident sur d’autres peuples. Et tandis que la formation des études orientales coïncide avec le désir de conquête, le discours occidentaliste, quant à lui, naît le plus souvent d’une stratégie de défense. Ce constat, fait par presque tous les critiques sur la question, rejoint en partie l’affirmation de Todorov.

Dans *Occidentalism : The West in the Eyes of its Enemies*, Ian Buruma et Avishai Margalit indiquent que l’occidentalisation massive de la période Meiji (1868-1910) au Japon a eu pour effet de créer une « indigestion intellectuelle » (« *intellectual indigestion*⁶ ») ayant mené à la formation d’un discours de ressentiment et de haine contre l’Occident. Foyer d’un occidentalisme violent ayant notamment provoqué le bombardement de Pearl Harbor en 1941, le Japon n’est

⁵ Wang Ning, « Orientalism versus Occidentalism?, *New Literary History*, hiver 1997, vol. 28, no 1, p. 66. [en comparaison à l’orientalisme, le soi-disant « occidentalisme » est plus illusoire et problématique. Outre son immaturité, sa signification peut difficilement représenter une opposition binaire à l’orientalisme. L’occidentalisme se manifeste seulement, du moins à ce stade-ci, en tant que tendance sociale et culturelle courante ou en tant qu’état d’esprit de certaines personnes. Il peut aussi être un discours stratégique s’opposant à l’hégémonie culturelle de l’Occident, ou encore une force idéologique défiant le pouvoir de l’Occident, et ainsi de suite; il est loin d’être une *episteme* ou une discipline à part entière comme l’est l’orientalisme, qui couvre un vaste champ de savoir et de représentation.] C’est moi qui traduis.

⁶ Ian Buruma et Avishai Margalit, *Occidentalism*, *op. cit.*, p. 4.

évidemment pas le seul à avoir propagé cette « maladie⁷ » qui s'attaque à l'Occident, puisque d'autres pays colonisés comme l'Algérie, le Vietnam et le Cambodge ou des pays « semi-colonisés » comme la Chine l'ont également fait. Outre la distinction entre l'occidentalisme religieux et l'occidentalisme laïque – le premier étant plus dangereux et fanatique que le second⁸ –, Buruma et Margalit n'accordent pas beaucoup d'importance aux multiples formes que peuvent prendre le discours occidentaliste et les divers contextes dans lesquels ce dernier émerge. Tout en précisant que l'occidentalisme possède de nombreuses variantes qui ne permettent pas une cohérence parfaite⁹, les auteurs laissent en même temps entendre que le Japon, un des rares pays asiatiques à ne pas avoir été colonisé par un empire européen et dont l'occidentalisme est né d'un besoin de protection contre l'Occident et d'un désir de domination pour surpasser ce dernier qu'il a d'abord imité¹⁰, manifeste le même type de discours que celui des pays colonisés.

Pourtant, comme le montre Millie Creighton, l'occidentalisme japonais, toujours actif aujourd'hui et exploité en particulier dans l'industrie de la publicité, témoigne d'une appropriation de l'image des Occidentaux qui n'est pas basée sur la défense d'une identité précaire¹¹. De fait, contrairement aux pays colonisés, le

⁷ *Ibid.*, p. 5-6.

⁸ John Timothy Wixted affirme, pour sa part, que l'orientalisme inversé de la Chine et du Japon – donc laïque – est aussi dangereux, sinon plus dangereux pour l'humanité que l'orientalisme analysé par Saïd (John Timothy Wixted, « Reverse Orientalism », *Sino-Japanese Studies*, vol. 2, no 1, 1989, p. 26). Dans cet article qui traite de « l'envers de l'orientalisme », le critique dénonce l'indifférence des Chinois face aux travaux américains dans leur perception d'eux-mêmes et de l'Occident, et le narcissisme des Japonais dans leur intérêt pour l'Occident. Selon lui, si le simple fait que l'anglais soit « the international language » (*Ibid.*, p. 27) ne suffit pas à convaincre les Chinois d'apprendre cette langue, les études en langue anglaise sur la Chine et sur les disciplines en général faites par les Américains sont d'une telle qualité qu'ils ne peuvent pas ne pas s'en référer...

⁹ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹¹ Millie R. Creighton, « Imaging the Other in Japanese Advertising Campaigns », dans James C. Carrier (dir.), *op. cit.*, p. 149.

discours occidentaliste du Japon s'est développé non pas en parallèle mais indépendamment d'un combat national, l'attachement et la fierté liés à la nation étant des sentiments fortement partagés par les Japonais depuis leur victoire contre la Russie en 1905. En outre, le Japon n'a pas tenté de rallier d'autres peuples victimes de l'oppression occidentale dans son élan occidentaliste¹². Au contraire, depuis sa victoire dans la guerre russo-japonaise qui l'a consacré premier pays asiatique à vaincre une puissance occidentale, le Japon s'est distancié, voire distingué des gens de race jaune et n'a pas tardé à dominer plusieurs régions extrême-orientales pour finalement occuper presque tout le Sud-Est de l'Asie et le Pacifique au début de la Deuxième Guerre mondiale. Dans un chapitre qui reprend la théorie sur la peau noire et les masques blancs de Frantz Fanon, Leo Ching a indiqué comment cette victoire historique japonaise a donné lieu à une récupération du discours colonial européen faisant de la race blanche un symbole de supériorité. Plusieurs politiciens, dans un mouvement d'identification aux Blancs, dans un élan mimétique à dissimuler leur peau jaune derrière des masques blancs, ont tenu des propos dénigrants vis-à-vis d'autres peuples asiatiques, qui selon eux appartiennent toujours à une race inférieure, et affirmé que les Japonais étaient de race blanche¹³. Ainsi, l'occidentalisme japonais n'est pas dénué d'orientalisme.

La répétition de certains arguments de l'orientalisme n'est pas propre au discours occidentaliste japonais, dans la mesure où l'Occident incarne le plus souvent ce qu'elle a longtemps prétendu être et que véhiculait notamment le discours

¹² En fait, comme le rappelle Jack Yeager, le Japon a voulu « unifier » les pays asiatiques contre le pouvoir de l'Occident, mais sous sa domination et non par solidarité ou collaboration (Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, op. cit., p. 48).

¹³ Leo Ching, « Yellow Skin, White Masks: Race, Class, and Identification in Japanese Colonial Discourse », dans Kuan-Hsing Chen (dir.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1998, p. 65-86.

orientaliste, à savoir la puissance matérielle et le pouvoir capitaliste¹⁴. Mais l'occidentalisme japonais fait figure d'exception non seulement parce qu'il n'est pas fondé sur une précarité nationale, mais aussi parce qu'il est encore plus contradictoire que les autres. Occidentalisé avant les autres pays de l'Asie et à une vitesse hallucinante, le Japon s'inspire de l'Occident tout en dénonçant cette occidentalisation. En effet, Robin Gill affirme que le discours occidentaliste contemporain qui oppose principalement les Japonais aux Américains ne s'adresse pas exclusivement aux pays occidentaux, mais également au reste du monde, à la Chine et à la Corée, par exemple, qu'il considère plus occidentalisées que le Japon lui-même¹⁵. De plus, si l'occidentalisme est toujours bel et bien ancré dans l'imaginaire de la société japonaise, comme en témoigne entre autres Robin Gill qui, dans un ouvrage mêlant remarques critiques et opinions personnelles, met l'accent sur l'impression partagée par de nombreux Japonais de se sentir « uniques¹⁶ » en tout, il n'en demeure pas moins que ce pays est devenu une des cibles des attaques perpétrées à partir d'une idéologie occidentaliste, comme le notent à juste titre Buruma et Margalit¹⁷.

« Maladie » répandue dans les pays du Tiers Monde et qui cible désormais le Japon, ancien bastion d'un occidentalisme meurtrier pendant la Seconde Guerre mondiale, la source de ce « poison », soulignent par ailleurs Buruma et Margalit, est occidentale dans la mesure où les idées que défend le discours occidentaliste

¹⁴ Je reviendrai sur les images et les représentations qui caractérisent, de façon négative, l'Occident et l'Occidental dans le discours occidentaliste, qui sont les mêmes que celles employées, de manière positive, dans le discours orientaliste.

¹⁵ Robin D. Gill, *Orientalism & Occidentalism : Is the Mistranslation of Culture Inevitable?*, Key Biscayne, Paraverse Press, 2004, p.13.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 12.

proviennent de penseurs de l'Occident, en l'occurrence de l'Allemagne. Ainsi, tout comme l'orientalisme, qui est un concept et un champ d'études nés en Occident, les fondements discursifs de l'occidentalisme seraient aussi empruntés à l'Occident. Les auteurs rejoignent ici, dans une certaine mesure, la thèse de Pascal Bruckner pour qui la pensée critique et l'anticolonialisme sont des inventions de l'Europe. Dans *Le sanglot de l'homme blanc*, Bruckner rappelle que « l'anticolonialisme est une idéologie achevée à la veille de la Révolution française et dont les arguments ne seront pas renouvelés par la suite¹⁸ », ajoutant que le « principal mérite [de l'Europe] est d'avoir produit l'anticolonialisme qui n'est jamais qu'une autre manière d'être occidental sur le mode de refus¹⁹ ». Cette dernière affirmation n'est pas sans insister sur la difficulté, voire l'impossibilité des peuples colonisés de se libérer d'une oppression autrement qu'avec des moyens volés à l'Occident²⁰. Dans *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, qui « poursuit une réflexion

¹⁸ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, op. cit., p. 263. Bruckner s'appuie sur le livre de Marcel Merle : *L'Anticolonialisme européen de Las Casas à Karl Marx*, Paris, Armand Colin, 1969.

¹⁹ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, op. cit., p. 264. Il importe ici de noter que chez Bruckner, le terme occidentalisme n'a pas le sens donné par Buruma et Margalit, puisqu'il est synonyme d'Occident, tandis que chez les auteurs d'*Occidentalism*, il est la somme des discours véhiculant des représentations stéréotypées, réductrices et figées sur l'Occident(al). Dans *Le sanglot de l'homme blanc*, ce n'est pas l'occidentalisme que l'écrivain français dénonce, mais l'anti-occidentalisme : « Et comment ne pas avoir la plus grande méfiance, le plus grand dégoût vis-à-vis de tout mouvement, toute révolte qui proclame son anti-occidentalisme *a priori* et prend le caractère macabre d'une croisade raciale contre l'homme blanc? *Quand l'ONU inscrira-t-elle l'anti-occidentalisme et le racisme anti-blanc au rang des crimes contre l'humanité?* » (*Ibid.*, p. 246; les italiques sont de l'auteur). Dans son tout dernier essai, Bruckner emploie à nouveau « antioccidentalisme » dans ce sens, bien qu'il l'orthographe sans trait d'union cette fois (Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, op. cit., p. 23). Le sens donné à « occidentalisme » par Bruckner semble s'inspirer de la définition d'« occidentaliste » du *Petit Larousse* : « Membre de l'intelligentsia russe du XIXe siècle, partisan du développement de la Russie sur le modèle européen (par opposition à slavophile) ». Il n'est pas inintéressant de remarquer que dans *Le Petit Larousse 2006*, la définition, légèrement modifiée, laisse entendre que le terme n'est plus utilisé ou encore qu'il n'y a plus d'occidentaliste : « Se disait d'un membre de l'intelligentsia russe du XIXe siècle, partisan du développement de la Russie sur le modèle européen (par opposition à slavophile) ».

²⁰ On verra un peu plus loin que le discours occidentaliste de Hô Chi Minh, pas aussi radical qu'on serait tenté de le croire, s'est évidemment nourri de doctrines occidentales, mais n'en est pas moins teinté de philosophie orientale.

inaugurée avec *Le Sanglot de l'homme blanc*²¹ », Bruckner réitère son propos : « Les colonisés réclamant l'indépendance n'ont fait que retourner contre leurs maîtres les règles que ceux-ci leur enseignaient, leur offrant, malgré eux, les armes pour les chasser²² ».

À l'instar de Bruckner qui déclare que « [r]ien n'est plus occidental que la détestation de l'Occident, cette passion à se maudire, à se lacérer²³ », Buruma et Margalit soulignent que l'occidentalisme est né en Europe avant d'être transporté dans d'autres pays, au même titre d'ailleurs que l'orientalisme, le capitalisme, le marxisme et tous les « ismes » modernes²⁴. Tout en reconnaissant que le colonialisme européen et les politiques américaines souvent désastreuses ont provoqué des révoltes légitimes, voire nécessaires dans plusieurs régions du monde, les auteurs d'*Occidentalism* indiquent néanmoins que là n'est pas le sujet de leur livre :

But criticism of the West, harsh as it might be, is not the issue here. The view of the West in *Occidentalism* is like the worst aspects of its counterpart, *Orientalism*, which strips its human targets of their humanity. Some orientalist prejudices made non-Western people seem less than fully adult human beings; they had the minds of children, and could thus be treated as lesser breeds. *Occidentalism* is at least as reductive; its bigotry simply turns the Orientalist view upside down. To diminish an entire society or a civilization to a mass of soulless, decadent, money-grubbing, rootless, faithless, unfeeling parasites is a form of intellectual destruction. Once again, if this were merely a matter of distaste or prejudice, it would not be of great interest. Prejudices are part of the human condition. But when the idea of others as less than

²¹ C'est ce que précise Bruckner, dans une note à la fin de l'ouvrage (Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, *op. cit.*, p. 253).

²² *Ibid.*, p. 45.

²³ *Ibid.*, p. 50. Pour Bruckner, si les pays (anciennement) colonisés s'attaquent inlassablement à l'Occident pour justifier leurs propres « barbaries », les Occidentaux qui participent eux-mêmes à cette « diffamation » – et ils sont de loin majoritaires, d'après lui – cachent mal l'« orgueil singulier » qu'ils tirent « d'être les pires » : « Le dénigrement de soi dissimule à peine, en effet, une glorification détournée. Le mal ne peut venir que de nous; les autres hommes sont animés par la sympathie, la bienveillance, la candeur. Paternalisme de la mauvaise conscience : se penser comme les rois de l'infâme, c'est encore demeurer à la cime de l'histoire » (*Idem.*).

²⁴ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 6.

human gathers revolutionary force, it leads to the destruction of human beings²⁵.

Ainsi, le discours occidentaliste, destructeur et déshumanisant comme peut l'être l'orientalisme, ne fait qu'inverser le point de vue des orientalistes, réduisant tout un groupe ethnique ou une communauté culturelle à quelques stéréotypes défavorables. Il faut toutefois remarquer que la déshumanisation des Occidentaux par les colonisés s'appuie davantage sur un mode de vie dit matérialiste et sans spiritualité (ou sans foi), tandis que celle des Orientaux ou des Asiatiques est fondée sur une prétendue essence inférieure. Si Buruma et Margalit ont raison de rappeler que la déshumanisation et la schématisation outrée de certains stéréotypes dans le discours occidentaliste ne mènent pas qu'à des préjugés mais aussi à des actes de violence et/ou de révolution, ils n'insistent cependant pas sur une des grandes contradictions de l'occidentalisme né d'un contexte colonial, à savoir que le dénigrement est basé sur le mépris *et* l'admiration de l'Occident. La raison de cette lacune est révélatrice d'une rigidité que dénoncent les auteurs eux-mêmes, dans la mesure où ils n'accordent au discours occidentaliste, perçu comme étant extrême et irréductible, aucune possibilité d'interrogations ou de résistances positives.

²⁵ *Ibid.*, p. 10-11. [Mais ce dont il est question ici, ce n'est pas la critique de l'Occident, si virulente soit-elle. Les conceptions de l'Occident mises en avant dans l'occidentalisme sont comparables aux pires excès de son double, l'orientalisme, lorsqu'il dénie toute humanité aux individus visés. Selon certains préjugés orientalistes, les populations non occidentales ne peuvent être considérées comme véritablement adultes. L'esprit infantile qu'on leur attribue permet de les traiter comme des races inférieures. L'occidentalisme qui l'anime ne fait qu'inverser la perspective orientaliste. Réduire l'ensemble d'une société ou d'une civilisation à une masse de parasites insensibles, décadents et cupides, dénués d'âme, de convictions ou de traditions s'apparente à une forme de destruction intellectuelle. Là encore, s'il ne s'agissait que de répugnance ou de préjugés, cela n'aurait pas grande importance. Les préjugés font partie de la condition humaine. Mais lorsque la représentation déshumanisée de l'autre prend une dimension révolutionnaire, elle conduit à l'annihilation d'êtres humains.] Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, Paris, Climats, 2006, p. 19.

En effet, Buruma et Margalit proposent une conception de l'occidentalisme aussi peu nuancée qu'a pu l'être la vision initiale de l'orientalisme de Said. Si comme l'ont mentionné de nombreux critiques en réaction à *Orientalism*, le discours orientaliste peut être ambivalent, hétérogène et contradictoire, il en est de même du discours occidentaliste, comme l'a montré Xiaomei Chen dans son ouvrage sur l'occidentalisme en Chine durant la période post-Mao²⁶. Or, pour Buruma et Margalit, lorsque l'occidentalisme n'est pas extrémiste, c'est-à-dire déshumanisant, il devient une *critique* de l'Occident et non plus une « guerre contre l'Occident²⁷ », quoiqu'il reprenne certains préjugés et stéréotypes défavorables sur les Occidentaux. Dès lors, les objections adressées à Said quant au discours fixe et essentialiste qu'est l'orientalisme peuvent aussi être dirigées contre cette perception figée de l'occidentalisme. Leur ouvrage, qui n'analyse que les méfaits et le mal de l'occidentalisme qui rime souvent avec terrorisme, semble être une réponse tardive à Said, bien que ce dernier ne soit jamais nommé²⁸.

Alors que l'étude de Said étudie surtout le XIXe siècle européen, dû à l'importance de la colonisation à cette époque, celle de Buruma et de Margalit se penche principalement sur l'occidentalisme russe du XIXe et sur l'occidentalisme

²⁶ Xiaomei Chen, *Occidentalism : A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2002 [éd. or. 1995].

²⁷ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 124-125. « War against the West » est le titre du premier chapitre qui ouvre cet essai.

²⁸ Si l'édition américaine, *Occidentalism : The West in the Eyes of its Enemies*, ne fait aucune mention de Said, l'édition britannique, dont le titre est *Occidentalism : A Short History of Anti-Westernism* (Londres, Atlantic Books, 2004), contient pour sa part une petite note, à l'intérieur de la page couverture, qui indique clairement que l'ouvrage est une réponse à *Orientalism* d'Edward Said. Mais le contenu de cette édition britannique, de même que sa pagination, est identique à l'édition américaine, les auteurs n'ayant même pas pris la peine de rédiger une préface ou une postface, de sorte qu'on se demande pourquoi le titre a été modifié. Les auteurs auraient-ils réalisé que le premier titre impliquait, ou du moins laissait entendre, qu'ils devaient faire partie de ces « ennemis » pour justement rendre compte de ce regard? Notons au passage que la version française de l'ouvrage reprend le titre de l'édition britannique (Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, *op. cit.*).

japonais et islamiste du XXe, ce dernier qu'Albert Camus appelait déjà, en 1946, « le siècle de la peur²⁹ ». Selon les auteurs d'*Occidentalism*, la déclaration de Dostoïevski « What is truly ours is strange to Europe³⁰ » est tout à fait fausse, car ce que les Russes considèrent comme leur appartenant provenait le plus souvent de l'Europe, comme la vodka importée au XIVE siècle³¹. Il en est de même de l'occidentalisme du XIXe siècle, associé à la Russie dès lors que ses origines se trouvent en Allemagne, notamment dans le romantisme allemand de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle, qui percevait l'excès de rationalisme, « maladie occidentale » s'opposant à la sagesse, comme la cause de la décadence de l'Occident³².

Berceau de tous les occidentalismes (russe, asiatique, islamiste), l'Allemagne est aussi à l'origine de l'occidentalisme meurtrier au cœur même de l'Europe que représente la Shoah³³. D'après Buruma et Margalit, dans son extermination des Juifs pendant la Deuxième Guerre mondiale, l'Allemagne, pays pourtant européen, a mené une guerre contre l'Occident, c'est-à-dire contre les valeurs libérales, démocratiques, capitalistes et bourgeoises incarnées par les Juifs. Dans *Orient-Occident. La fracture imaginaire*, Georges Corm souligne la réintégration du patrimoine juif dans la culture occidentale depuis le « culte de l'Holocauste » des dernières décennies, qui brouille la coupure, la fracture pseudo-scientifique entre Aryens et Sémites développée dans la

²⁹ Albert Camus, *Réflexions sur le terrorisme, Textes choisis et introduits par Jacqueline Levi-Valensi, commentés par Antoine Garapon et Denis Salas*, Paris, Éditions Nicolas Philippe, 2002, p. 56.

³⁰ *Ibid.*, p. 81. [Ce qui nous appartient est étranger à l'Europe] Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 91. En plus de Dostoïevski, les auteurs d'*Occidentalism* citent un autre écrivain occidentaliste, d'après eux, Tolstoï, pour qui la civilisation est synonyme de « corruption intellectuelle » (Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 81).

³¹ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 82.

³² *Ibid.*, p. 80-82.

³³ *Ibid.*, p. 35.

pensée occidentale, en particulier au XIXe siècle³⁴. En ce sens, le propos des auteurs d'*Occidentalism* semble s'inscrire dans une posture de l'après Shoah qui a fait d'Israël « un noyau dur de l'espace sacré de l'Occident³⁵ », selon les termes de Georges Corm, alors que « [l]'extermination des communautés juives d'Europe vis[ait] à "purifier" la race aryenne de tout élément qui p[ouvai]t rappeler les origines orientales et sémites de la civilisation occidentale³⁶ ».

Tandis que la « folie génocidaire antisémite » qui « contredit l'image de rationalité et d'individualisme libérateur que l'Occident donne de lui-même³⁷ » ne s'explique toujours pas, Buruma et Margalit tentent, pour leur part, d'expliquer une nouvelle folie qui ne s'en prend pas moins, selon eux, aux mêmes valeurs que voulaient exterminer les nazis. En effet, si Pearl Harbor et la Shoah appartiennent au passé, Buruma et Margalit rappellent que le fondement même de l'occidentalisme n'a pas, loin de là, disparu, comme le prouvent les multiples actes terroristes contre l'Occident ou les pays occidentalisés. En dénonçant le discours occidentaliste qu'ils comparent à une maladie qui prend des proportions épidémiques, ces auteurs sont

³⁴ Georges Corm, *Orient-Occident. La fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002, voir les pages 36-37-67.

³⁵ *Ibid.*, p. 101.

³⁶ *Ibid.*, p. 37. Un peu dans la même veine que Corm, Said a aussi mis en relief la « sacralisation » d'Israël par l'Occident : « For a variety of reasons, Israel's status in European and American public life and discourse has always been special, just as the position of Jews in the West has always been special, sometimes for its tragedy and horrendous suffering, at other times for its uniquely impressive intellectual and aesthetic triumphs. On behalf of Israel, anomalous norms, exceptional arguments, eccentric claims were (and still are) made, all of them forcibly conveying the notion that Israel does not entirely belong to the world of normal politics » (Edward Said, « An Ideology of Difference », dans Henry Louis Gates Jr. (dir.), *Race, Writing, and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 38). De son côté, Bruckner précise qu'« à travers la non-reconnaissance de l'État hébreu, c'est toute l'illégitimité de l'Occident qui est en cause » (Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*, p. 219), soulignant également l'ambiguïté d'Israël qui « incarne toute l'obscénité de l'Occident. d'autant qu'il se situe en terre orientale! » (*Ibid.*, p. 245).

³⁷ Georges Corm, *op. cit.*, p. 67.

conscients de reprendre une image galvaudée par les occidentalistes qui veulent éliminer la « maladie » occidentale :

[...] Occidentalism cannot be reduced to a Middle Eastern sickness any more than it could to a specifically Japanese disease more than fifty years ago. Even to use such medical terminology is to fall into a noxious rhetorical habit of the Occidentalists themselves³⁸.

Loin d'être une « maladie » exclusive au Moyen-Orient, le discours de haine contre l'Occident est, selon l'auteur du *Sanglot de l'homme blanc*, une « maladie » très occidentale, répandue par l'idéologie tiers-mondiste aussi forte, sinon plus forte en Occident que partout ailleurs dans le monde. L'ouvrage de Bruckner dénonce le « militantisme expiatoire³⁹ » qui s'est substitué à la « mission civilisatrice » de l'Europe.

L'ancienne victime coloniale, délivrée de ses chaînes, détient un savoir proche de la voyance; et c'est avec le plus grand sérieux que toute une génération d'intellectuels européens ou américains, forts de l'autorité de Sartre, adhéra à la prophétie de Frantz Fanon selon laquelle «le Tiers-Monde est aujourd'hui en face de l'Europe comme une masse colossale dont le projet doit être d'essayer de résoudre les problèmes auxquels cette Europe n'a pas su apporter de solutions»⁴⁰.

³⁸ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 6. [il est tout aussi impossible aujourd'hui de réduire l'occidentalisme à une maladie moyen-orientale qu'à un malaise spécifiquement japonais cinquante ans auparavant. Le recours même à la terminologie médicale reprend une habitude rhétorique malsaine propre aux occidentalistes.] Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 14.

³⁹ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37. Rappelons ici que Jean-Paul Sartre n'a pas seulement écrit la préface des *Damnés de la terre* de Fanon mais qu'il avait aussi rédigé, en 1957, celle du *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi. Bruckner est particulièrement cinglant à l'endroit de celui qu'il appelle ironiquement le « champion du tiers-mondisme » pourtant jamais sorti d'un « européocentrisme le moins critique, le plus naïf » (*Ibid.*, p. 72) : « [...] l'attitude sartrienne vis-à-vis du Tiers-Monde est un curieux mélange de masochisme et d'indifférence. Masochisme : c'est le fameux "L'Europe est foutue", la préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon dont on ne dira jamais assez qu'elle reste un trésor de nullité théorique, de contresens historique, de démagogie haineuse. [...] Or, une fois l'Occident maudit, une fois le blanc-seing donné par l'intermédiaire de Fanon aux nouveaux régimes issus de la décolonisation, Sartre retourne à ses chères études et polit son *Flaubert*. Consultez une biographie de Sartre : l'auteur des *Mots* voyage peu hors d'Europe, et toujours invité officiellement (Cuba, Hanoï, etc.). Relisez son œuvre : rien ou presque sur les grands systèmes philosophiques de l'Asie, les littératures africaines ou sud-américaines, les religions extra-européennes. [...] Ainsi, Sartre décrète l'Occident pourri et, du fond de ce constat, ne s'occupe plus que de l'Occident; il se met en paix avec sa conscience en affichant une quantité réglementaire de mauvaise conscience » (*Ibid.*, p. 72-73).

Au-delà de l'auteur des *Damnés de la terre*, ce sont donc les Occidentaux qui sont ouvertement critiqués dans cet essai qui déplore leur solidarité inconditionnelle, solidarité cachant mal la « projection » et le « narcissisme vicieux⁴¹ » de la gauche intellectuelle.

Lire *Le sanglot de l'homme blanc* en parallèle à *Occidentalism* est intéressant et éclairant, dans la mesure où il est question pour Bruckner de la « haine contre l'Occident » qui n'est pas entretenue que dans les pays hors de l'Europe et de l'Amérique du Nord⁴². En effet, si Buruma et Margalit affirment que l'occidentalisme trouve son origine en Occident, leur analyse insiste sur le discours occidentaliste hors de ces continents. Par exemple, pour eux, Fanon est un occidentaliste, c'est-à-dire un extrémiste, mais nulle part dans leur ouvrage le nom de Sartre n'est mentionné; le philosophe français, « alors au zénith de son influence et de sa gloire⁴³ », ayant pourtant non seulement préfacé mais aussi contribué à la popularité et au succès des *Damnés de la terre*. Sans mettre en contexte les écrits du psychiatre martiniquais et sans même le citer directement, ils dénoncent son radicalisme face à l'Occident⁴⁴. Que ce chantre de l'anticolonialisme et du tiers-mondisme ait été critique, voire virulent envers un certain Occident, une certaine Europe, sa pensée et son engagement politique dans la guerre d'Algérie en témoignent. Mais Buruma et Margalit n'accordent que très peu d'importance à la différence entre un discours contre l'Occident colonial et l'Occident tout court, comme si Fanon était un penseur terroriste qui s'en prenait à tous les Blancs. Fanon lui-même, dans *Peau noire*,

⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

⁴² Comme il a déjà été mentionné, Bruckner ne parle pas d'occidentalisme au sens de Buruma et de Margalit, mais d'anti-occidentalisme : voir la note 19.

⁴³ Gérard Chaliand, « Frantz Fanon à l'épreuve du temps », dans Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁴ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, voir les p. 43-111-145.

masques blancs, avait pris la peine d'indiquer que « s'il se trouve un Sartre ou un Verdier, le cardinal, pour dire que le scandale du problème noir a trop duré, on ne peut que conclure à la normalité de leur attitude⁴⁵ » et que « s'il existe des Blancs à se comporter sainement en face d'un Noir, c'est justement le cas que nous n'avons pas à retenir⁴⁶ ». De plus, bien que *Les damnés de la terre* lance un appel à la violence aux pays colonisés, Fanon – que Buruma et Margalit ne citent que par l'entremise d'un autre auteur⁴⁷ – précise, dans le même essai, que la haine et le racisme ne sauraient constituer le programme d'une vraie révolution, même s'ils peuvent la provoquer. « Le racisme, la haine, le ressentiment, “le désir légitime de vengeance”, écrit-il, ne peuvent alimenter une guerre de libération⁴⁸ ».

Les réflexions de Fanon qui appellent à la violence, dont lui-même n'a pas usé⁴⁹, doivent être situées dans un contexte de décolonisation – réelle et de l'imaginaire – et de révolte que d'aucuns seraient tentés de qualifier de légitime. À la fois encensé et contesté, *Les damnés de la terre* demeure un ouvrage incontournable de la critique postcoloniale, en dépit de ce que Pascal Bruckner a appelé, plus de vingt ans après sa parution et la mort de l'auteur, le « risible projet de Frantz Fanon » de « vouloir “dépasser” l'Europe⁵⁰ ». L'auteur de *Peau noire, masques blancs* a

⁴⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁷ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, voir p. 43 et la note 16 de la p. 152.

⁴⁸ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁹ Gérard Chaliand, *loc. cit.*, p. 26. Sur la violence, voir le chapitre « De la violence » de Fanon (*Ibid.*, p. 63-141). Chaliand précise que « motivé par la soif de justice et de dignité, le tiers-mondisme de Fanon est plus moral que politique » (*Ibid.*, p. 35).

⁵⁰ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*, p. 260. Il est à noter que dans son dernier essai, Bruckner ne cite pas que *Les damnés de la terre* et est plus nuancé à l'égard de Fanon. Une assez longue citation tirée de *Peau noire, masques blancs*, que je reprends ici en partie seulement, lui sert même à confirmer son argument : « Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé. [...] Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le Blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race » (Frantz Fanon cité par Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, *op. cit.*, p. 185).

effectivement inspiré les grands noms de la théorie postcoloniale que sont Edward Said et Homi Bhabha⁵¹. Or, sans que cela soit explicite, le livre de Buruma et de Margalit semble se positionner contre un « isme » en particulier, outre l'occidentalisme, à savoir le postcolonialisme qui, sous leur plume, nourrit ou encourage le discours occidentaliste. À ce propos, on ne sait trop à qui s'adresse cette affirmation, entre mise en garde et accusation : « Where the free market dominates, as in the United States, intellectuals feel marginal and unappreciated, and are inclined to be drawn to politics with grander pretensions. Taking their freedoms for granted, they become easy prey for enemies of the West⁵² ».

Quoique professeur à l'Université du Caire et non chercheur dans une des universités américaines auxquelles Buruma et Margalit font allusion, Hassan Hanafi pourrait, en partie du moins, leur donner raison quant à leur peur des « études occidentalistes », dans la mesure où ce dernier souhaite la formation de cette discipline dans les pays du tiers-monde pour achever le processus de décolonisation.

L'occidentalisme, écrit Hanafi, est une discipline qui se construit dans les pays du tiers-monde, afin de compléter le processus de décolonisation. La décolonisation militaire, économique et politique est incomplète sans une décolonisation scientifique et culturelle. Tant que les pays décolonisés seront objets d'études, la décolonisation sera incomplète : la décolonisation ne s'achèvera qu'avec l'affranchissement de l'objet devenant sujet et la transformation de l'observé en observant. L'objet étudié dans l'orientalisme deviendra le sujet étudiant dans l'occidentalisme⁵³.

⁵¹ Bhabha, en particulier, s'est beaucoup inspiré des écrits de Fanon, ce sur quoi je reviendrai dans le chapitre suivant.

⁵² Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 72-73. [Là où domine le marché, comme aux États-Unis, les intellectuels se sentent rejetés et dédaignés, et s'ils s'engagent dans la politique, c'est avec des prétentions démesurées. Considérant leurs libertés comme acquises, ils deviennent des proies faciles pour les ennemis de l'Occident.] Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 84.

⁵³ Hassan Hanafi, « De l'orientalisme à l'occidentalisme », *Peuples méditerranéens*, janv.-mars 1990, no 50, p. 116.

Le critique a beau parler de *décolonisation* culturelle, il s'agit ici d'*appropriation* culturelle, qui pourrait mener à une domination et aux mêmes dangers que l'orientalisme univoque. Bien qu'il affirme que l'occidentalisme « n'est pas motivé par la rancune ou le désir de dominer [et qu']il ne veut pas déformer l'objet par des images stéréotypées ou porter des jugements de valeur sur lui⁵⁴ », s'efforçant d'être une « science rigoureuse⁵⁵ », Hanafi lui-même en conclut que « [l]a science est un pouvoir. Le passage de l'orientalisme à l'occidentalisme serait, au fond, un changement de pouvoir⁵⁶ ».

Malgré leur posture opposée face à un changement de pouvoir, Hanafi, Buruma et Margalit n'en proposent pas moins, tous les trois, une définition restreinte de l'occidentalisme qui devient simplement l'envers de l'orientalisme, tout en restant un exemple éloquent de ce qu'Abdul JanMohamed a appelé l'esthétique manichéenne⁵⁷. Tandis que JanMohamed analyse la littérature coloniale qui procède par allégorie manichéenne où le colonisé, en l'occurrence le noir, incarne le mal et la barbarie, en opposition à la bonté et à la civilisation du colonisateur, on constate que le discours occidentaliste s'inspire de la même rhétorique, où cette fois, c'est l'opresseur qui incarne le mal et une autre forme de barbarie, qui est celle d'un mode de vie moderne et matérialiste. À ce titre, Georges Corm rappelle que

⁵⁴ *Ibid.*, p. 116-117.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 119. L'auteur de la « Présentation » du numéro dans lequel l'article de Hanafi est inclus note d'ailleurs : « La réaction à l'orientalisme prend quelquefois des formes insoupçonnées. C'est le cas du texte de Hanafi qui oppose de manière réductionniste l'orientalisme à ce qu'il qualifie d'"occidentalisme" sans se poser le problème de la dissymétrie entre les sociétés "orientales" et celles de l'Occident. Ce n'est vraisemblablement pas en inversant magiquement la situation et en rompant frontalement avec l'orientalisme que l'on peut avancer sur la voie d'une meilleure compréhension d'un monde où se déploient (*sic*) le regard d'autrui et de soi dans une relation inégalitaire » (Farhad Khosrokhavar, « Présentation : L'Orientalisme. Interrogations », *loc. cit.*, p. 6).

⁵⁷ Abdul. R. JanMohamed, « The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », dans Henry Louis Gates Jr (dir.), *op. cit.*, p. 78-106.

l'occidentalisme perçoit l'Occident selon une approche aussi binaire que l'orientalisme :

Bref, l'Orient est barbare pour les Occidentaux. Les Orientaux leur rendent la politesse : pour eux, l'Occident est la terre de barbarie par excellence, un continent sans âme et sans religion, une machine de puissance calculatrice et cupide qui veut dominer le monde par la guerre, les sciences, les techniques, le commerce inégal, l'exploitation du sexe de la femme⁵⁸.

Parmi les ouvrages et les articles publiés sur l'occidentalisme, un livre en particulier se démarque par son analyse juste et nuancée de ce discours : *Occidentalism : A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*⁵⁹. À l'instar de Bruckner et de Couze Venn⁶⁰, Xiaomei Chen présente parfois l'occidentalisme comme étant synonyme d'Occident, en l'occurrence l'Occident dominant ou impérialiste. Par contre, son essai n'offre pas une définition monolithique, car l'occidentalisme désigne également une pratique discursive basée sur des représentations stéréotypées sur l'Occident ou, pour le dire autrement, une construction orientale de l'Occident. Ainsi, l'occidentalisme est, *d'une part*, une forme d'exotisme à rebours, fonctionnant à la manière de l'orientalisme en ce qu'il tente de contrôler l'Autre par des représentations essentialistes construites à partir de certains traits culturels et de certains stéréotypes, qui permet de maîtriser la menace que l'Occident(al) représente. À cet égard, Chen précise que le gouvernement chinois a concentré ses efforts sur cet occidentalisme « officiel », afin non seulement de maîtriser l'Autre dans l'imaginaire chinois, mais aussi de repousser ce que Malraux a

⁵⁸ Georges Corm, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁹ Chen s'inspire bien sûr de l'orientalisme de Said pour aborder l'occidentalisme en tant que discours, mais elle a aussi porté une attention particulière aux critiques faites à ce dernier, ce qui explique en partie sa vigilance.

⁶⁰ Couze Venn, *Occidentalism : Modernity and Subjectivity*, Londres, SAGE Publications, 2000, voir en particulier les pages 49 et 83.

appelé « les tentations de l'Occident⁶¹ ». Contrairement à l'orientalisme européen ou américain, l'occidentalisme chinois de la période post-Mao n'avait par conséquent pas pour objectif de dominer l'Autre, à savoir l'Occident, mais plutôt de discipliner, d'opprimer son propre peuple par un nationalisme trahissant des idées anti-impérialistes dirigées contre l'Occident. *D'autre part*, l'occidentalisme peut être une forme de résistance aux autorités gouvernementales, dans la mesure où il est un discours, véhiculé par divers moyens (le théâtre, la télévision, la presse, les revues littéraires, etc.), qui conteste, subvertit la doxa à partir de valeurs dites occidentales. Cet occidentalisme « anti-officiel », qui s'oppose à l'occidentalisme « officiel » de l'état percevant négativement l'Occident, glorifie ce dernier dans le but de questionner le pouvoir en place. L'exemple chinois étudié par Chen montre comment le discours occidentaliste, de par son ambivalence, peut à la fois être contraignant et libérateur.

En tant que pratique discursive sur/ de l'Autre, l'occidentalisme peut en effet être un outil d'oppression *ou* d'interrogation, voire – du moins métaphoriquement – de libération⁶². C'est cette ambivalence, voire ce paradoxe de l'occidentalisme chinois qui en fait un lieu de création, d'appropriation, parfois d'oppression, d'autres fois de contestation.

Occidentalism [is] a discursive practice that, by constructing its Western Other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self-appropriation, even after being appropriated and constructed by Western Others. As a result of constantly revising and manipulating imposed Western theories and

⁶¹ André Malraux, *La tentation de l'Occident*, Paris, Bernard Grasset, 1926.

⁶² Xiaomei Chen, *op. cit.*, p. 5. Pour une lecture qui souligne la pertinence des réflexions de Chen sur l'occidentalisme, en contrepoint à la théorisation de Saïd sur l'orientalisme, voir Douwe Fokkema, « Orientalism, Occidentalism and the Notion of Discourse : Arguments for a New Cosmopolitanism », *Comparative Criticism*, 1996, no 18, p. 227-241.

practices, the Chinese Orient has produced a new discourse, marked by a particular combination of the Western construction of China with the Chinese construction of the West, with both of these components interacting and interpenetrating each other⁶³.

Qu'il soit utilisé à des fins d'oppression ou de tentatives de libération, le discours occidentaliste fonctionne toutefois encore par binarismes. Si Chen s'applique à ne pas les reproduire, affirmant que la critique contribue davantage à questionner plutôt qu'à répéter les dichotomies Orient/ Occident, Soi/ Autre, traditionnalisme/ modernisme⁶⁴, les discours qu'elle analyse n'évitent pas toujours ces oppositions, même lorsqu'ils se veulent subversifs. Par exemple, la série télévisée *He Shang*, un documentaire qui, selon Chen, a peut-être suscité la plus grande sensation nationale de l'histoire de la télévision du pays, dénonce les abus du gouvernement en revisitant les grandes lignes de l'histoire et en les interprétant selon un point de vue occidentalocentriste et, conséquemment, dépréciatif pour la Chine. De plus, ce n'est pas seulement l'image de la Chine qui se trouve dénigrée, mais toutes les traditions de l'Orient qui forment un tout homogène⁶⁵. Certes, la (sur)valorisation de l'Occident peut aller à contre-courant de l'idéologie dominante, mais elle comporte aussi le piège, qu'illustre de façon éloquente le *He Shang*, de retomber dans un raisonnement simpliste de l'orientalisme où le vieil Orient en déclin ne peut que rougir devant le jeune Occident puissant, savant et moderne. Dans ce cas-ci, entre l'occidentalisme et l'auto-orientalisme, la ligne de partage est à peine perceptible.

⁶³ Xiaomei Chen, *op. cit.*, p. 2. [L'occidentalisme est une pratique discursive qui, en construisant son Autre occidental, a permis à l'Orient de participer activement, et ce, avec la créativité indigène, au processus d'auto-appropriation, même après avoir été approprié et construit par les Autres occidentaux. Les constantes révisions et manipulations des théories et des pratiques imposées par l'Occident ont permis à l'Orient chinois de produire un nouveau discours, marqué par une combinaison particulière de la construction occidentale de la Chine et de la construction chinoise de l'Occident, chacune de ces parties composantes réagissant et se pénétrant réciproquement.] C'est moi qui traduis.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

3.2 L'occidentalisme vietnamien

La frontière poreuse entre l'occidentalisme et l'orientalisme se retrouve également dans les *Essais franco-annamites* de Pham Quynh, ministre de l'éducation nationale en Indochine, qui peut être considéré comme un des représentants d'un occidentalisme très modéré et, à la fois, d'un auto-orientalisme. Ouvertement nationaliste, Pham Quynh n'en demeure pas moins convaincu de la nécessité pour le Vietnam de rester sous la protection de la France. Son nationalisme, qui revendique un enseignement dans la langue et dans la culture nationales, théoriquement attrayant, paraît dans les faits assez utopique et contradictoire, puisqu'il s'agit de « concilier [...] la domination étrangère et le nationalisme indigène », et ce, à partir d'une seule politique, « celle du Protectorat loyal et sincère, qui respecte la personnalité du peuple vaincu tout en sauvegardant les intérêts légitimes du vainqueur⁶⁶ ». Cette perception « pacifique » qui appelle à une réforme et non à une révolution distingue évidemment la posture de Pham Quynh à celle de Hô Chi Minh, sur qui il sera intéressant de revenir, un peu plus loin. Mais comme Hô Chi Minh qui prône l'enseignement confucéen dans ses discours et ses textes⁶⁷, Pham Quynh appelle aussi à un retour au

⁶⁶ Pham Quynh, *Essais franco-annamites (1929-1932)*, *op. cit.*, p. 55. Par rapport à la position des intellectuels colonisés comme Pham Quynh, il est pertinent de citer la réplique de Fanon : « L'intellectuel qui a, pour sa part, suivi le colonialiste sur le plan de l'universel abstrait va se battre pour que colon et colonisé puissent vivre en paix dans un monde nouveau. Mais ce qu'il ne voit pas, parce que précisément le colonialisme s'est infiltré en lui avec tous ses modes de pensée, c'est que le colon, dès lors que le contexte colonial disparaît, n'a plus d'intérêt à rester, à coexister » (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 75).

⁶⁷ À ce propos, Pierre Brocheux note que Hô Chi Minh, dans ses manuels scolaires, « prêche l'effort d'apprendre, le respect des maîtres, la déférence à l'égard des vieillards, l'obéissance aux parents » qui sont des valeurs confucéennes, et ajoute, à la suite de Daniel Hémerly, qu'il a « réalisé la synthèse du confucianisme et du marxisme-léninisme » (Pierre Brocheux, *Hô Chi Minh*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, p. 39 et p. 73; sur le confucianisme de Hô, voir également les pages 199 à 205). Cet attachement de Hô à l'enseignement confucéen n'aura cependant pas empêché, sous la pression et les abus des cadres et des membres du parti communiste, les dénonciations et les accusations des enfants contre leurs parents ou des élèves contre leur maître (voir, entre autres, Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié*, *op. cit.*, p. 118).

confucianisme. Ce dernier aspire à une philosophie « pure », c'est-à-dire à une doctrine du grand maître qui ne serait pas mal interprétée par des dirigeants assoiffés de pouvoir. Cette insistance sur un retour aux « sources » traduit l'occidentalisme, même tempéré, de Pham Quynh, dans la mesure où celui-ci se caractérise par une « invention de la tradition⁶⁷ », par une revendication à un retour aux traditions et à une origine « pure » pour faire face au présent.

Quand on a le privilège d'appartenir à un peuple qui a derrière soi vingt-cinq siècles d'histoire, ce vous est un (*sic*) suprême réconfort, dans des moments de désenchantement et de doute, de vous remémorer la longue geste des ancêtres et de puiser dans les leçons du passé, les forces nécessaires pour affronter le présent et préparer l'avenir.

Cette cure spirituelle qui consiste à se replonger dans le plus profond passé de sa race pour y capter des sources insoupçonnées d'énergie et de volonté, à entrer en communion intime avec « la terre et les morts », est bienfaisante entre toutes, et aucune thérapeutique ne vaut celle-là pour extirper de l'âme ce sentiment de lassitude qui s'empare d'elle à certaines heures où devant l'événement on se sent désemparé et impuissant et se prend à douter de tout, de soi-même et des autres⁶⁸.

Alors que l'Orient(al) incarne la menace de la barbarie ou du primitivisme dans le discours orientaliste, l'Occident(al) symbolise le danger de la domination et de la décadence urbaine dans le discours occidentaliste. En effet, l'éloge du mode de vie et de la philosophie des ancêtres, du culte des morts, de la communion avec la terre, de la langue annamite, « vrai produit du terroir⁶⁹ », et de la littérature populaire orale, s'oppose à l'occidentalisation à outrance dénoncée par Pham Quynh, pour qui « l'Asie perd son temps à vouloir en toutes choses copier, d'aucuns diraient même singer l'Europe⁷⁰ ». Certes, Pham Quynh ne tient pas des propos violents envers l'Occident comme les occidentalistes extrémistes dont parlent Buruma et Margalit,

⁶⁷ James C. Carrier, « Introduction », *loc. cit.*, p. ix.

⁶⁸ Pham Quynh, *op. cit.*, p. 11-12.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 241.

puisqu'il reconnaît ouvertement les progrès apportés par la présence française en Indochine, mais il ajoute poliment que ce sont justement ces progrès qui sont la cause du mal de son pays⁷¹. D'après lui, « l'introduction massive des idées et des conceptions de l'Occident, et la destruction subséquente de l'antique armature morale de l'Orient, ont pour conséquence un déséquilibre général des esprits⁷² ». En d'autres termes, l'Occident, en apportant sa science et ses idées matérialistes, a fait perdre l'âme à l'Orient.

Les *Essais franco-annamites* de Pham Quynh oscillent constamment entre un occidentalisme retenu et un orientalisme soutenu, son argument s'appuyant sur les éléments de base qui fondent les deux discours pourtant opposés. Car les traditions ancestrales et les coutumes asiatiques érigées en valeurs suprêmes et qui forment, selon lui, l'essentiel de « l'âme asiatique⁷³ », sont celles-là même qui ont servi à dénigrer la culture vietnamienne dans l'orientalisme. De plus, pour lui, l'Orient symbolise le yin (c'est-à-dire le féminin, la passivité) et la sagesse, tandis que l'Occident incarne le yang (le masculin, l'activité), la science et la culture⁷⁴. En somme, l'Orient représente l'idéal de sagesse et l'Occident l'idéal de puissance, mais ces deux idéaux n'ayant pas su se rencontrer, le premier est demeuré stagnant et le second devenu destructeur⁷⁵. Si ces images clichées tombent dans l'orientalisme réducteur, elles ne servent toutefois pas ici à seulement dévaloriser l'Orient ou l'Occident, mais plutôt à encourager la synthèse harmonieuse de ce que Pham Quynh considère être les meilleures caractéristiques de chacun.

⁷¹ *Ibid.*, p. 446-447.

⁷² *Ibid.*, p. 249.

⁷³ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 89-91-265.

⁷⁵ *Ibid.*, voir les pages 79-92-93.

L'idée d'une synthèse culturelle, d'une vraie collaboration entre les Français et les Vietnamiens afin de rétablir l'équilibre d'une société de plus en plus chaotique, amène Pham Quynh à opter pour une réforme et non pour une révolution :

Une société imparfaite, on la perfectionne, on la réforme par des lois et des institutions; on ne la bouleverse pas par le crime et par la violence. La violence appelle la violence, et les révolutions et les coups de force, avec les réactions inévitables et toujours brutales qu'ils entraînent, ne font qu'aggraver, qu'accumuler les maux dont souffre le pays et qui finiront par le désorganiser irrémédiablement⁷⁶.

Cet extrait contraste avec l'appel à la révolution de Hô Chi Minh, en particulier dans son *Procès à la colonisation*, dans lequel il revendique un nationalisme total, c'est-à-dire sans la supposée protection des Français. Si Pham Quynh était reconnu pour être un nationaliste modéré, Hô Chi Minh entrera dans l'histoire par sa critique plus ferme et plus radicale du colonialisme. Publié en 1925 à Paris, sous le nom de Nguyen Aï Quôc, c'est-à-dire « Nguyen le Patriote », la circulation clandestine du *Procès de la colonisation* en Indochine élèvera la légende vivante qu'il était dès le début des années 1920⁷⁷. Celui qui passera à la postérité sous le nom de Hô Chi Minh, qui signifie « Source de Lumière » et qu'il adopta en 1942, est décrit dans les ouvrages d'histoire et dans ses biographies comme un remarquable « petit Annamite au corps débile⁷⁸ » qui possède un pouvoir de persuasion assez exceptionnel. Connu par les autorités françaises comme « l'agitateur annamite Nguyen Aï Quôc⁷⁹ », le jeune homme à l'allure frêle et au visage émacié donne vite l'impression à ceux qui l'ont côtoyé d'être sympathique, modeste, sûr de lui, perspicace, intelligent, plein d'énergie

⁷⁶ *Ibid.*, p. 484.

⁷⁷ Alain Ruscio, « Introduction », dans Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁷⁸ Pierre Brocheux, *op. cit.*, p. 13. Brocheux reprend ici une expression utilisée dans un journal saigonais, *L'Opinion*, du 20 avril 1932. Sur les nombreux pseudonymes, alias ou noms de plume que Hô Chi Minh a dû emprunter pour sa lutte clandestine, un auteur en a recensé pas moins de 165 (*Ibid.*, p. 16).

⁷⁹ Alain Ruscio, *loc. cit.*, p. 10.

et d'initiative, s'entretenant aisément et simplement avec des ministres ou des paysans. À la fois doux et ferme, aimable et méfiant, impitoyable et humanitaire, il créait un équilibre entre ces traits paradoxaux, de sorte qu'il était perçu comme étant charismatique, mais aussi énigmatique et comédien, lui, qui, selon certains, se plaisaient à jouer des rôles pour déjouer les autorités⁸⁰.

Héros pour plusieurs, tyran pour d'autres, les avis à son égard sont partagés :

La littérature sur Hô Chi Minh est, de façon générale, marquée au sceau du manichéisme : comme le remarque un historien australien [Milton Osborne], "certains le considèrent comme un méchant dictateur, d'autres le virent comme la quintessence de l'opprimé, le dirigeant d'un petit pays qui défia et tint en échec un adversaire beaucoup plus fort"⁸¹.

Ces visions manichéennes s'estompent graduellement au tournant des années 1990, date à partir de laquelle la « légende dorée » est remplacée par une « légende noire », sans pour autant que de nouveaux documents viennent appuyer ces présupposés défavorables⁸². La réinterprétation d'anciens matériaux suit la vague des critiques sévères contre Lénine, Staline et Mao, parmi lesquels Hô Chi Minh est confondu. Ainsi, non seulement son patriotisme est mis en cause, mais son talent poétique et littéraire aussi⁸³.

Qu'il soit perçu comme un plagiaire ou un poète, un homme diabolique ou patriotique, Hô Chi Minh est un personnage fascinant, dont la présence, implicite ou

⁸⁰ Pierre Brocheux, *op. cit.*, voir le sous-chapitre « Un dangereux comédien? », p. 55 à 68.

⁸¹ *Ibid.*, p. 41.

⁸² *Ibid.*, p. 68. C'est en particulier à partir de la Conférence internationale de Paris en 1989 que la donne change et que sont déterrées de vieilles accusations, entre autres celle selon laquelle Hô aurait dénoncé et vendu le vieux lettré Phan Boi Chau à la police française en 1925-1926, bien que le principal intéressé ait, de son vivant, identifié son délateur qui n'était pas Nguyen Aï Quôc (*Ibid.*, p. 70 et p. 94 ; sur la conférence internationale, voir les pages 68-69-70). Les interventions faites lors de ce colloque international ont été publiées sous le titre : *Hô Chi Minh. L'homme et son héritage* (Paris, Éditions Duong moi-La Voie nouvelle, 1990).

⁸³ En effet, un dénommé Le Huu Muc, dont le texte a paru à Toronto, l'accuse de plagiat, affirmant qu'il aurait volé à un autre les poèmes de son *Carnet de prison* (voir Pierre Brocheux, *op. cit.*, p. 70).

explicite, dans les romans vietnamiens francophones est révélatrice et demande qu'on s'arrête sur son *Procès de la colonisation*. Texte percutant, encore peu commenté, son *Procès* dénonce avec justesse et ironie les méfaits de la colonisation et annonce les fondements d'un discours occidentaliste vietnamien. Cet ouvrage devait paraître en 1920 sous le titre *Les opprimés* et pour des raisons demeurées obscures, la publication ne se fera qu'en 1925⁸⁴. Le titre original dévoile la sensibilité de Hô Chi Minh à toutes formes d'injustices sociales, puisque sa soif de liberté et sa curiosité l'ont amené à parcourir le monde (Europe, Afrique noire, Maghreb, États-Unis, Asie, etc.), à constater et à décrier les inégalités subies par tous les opprimés de la terre. S'il est clair que la « question indigène », et ce, de tous les pays colonisés, le touche particulièrement, il n'en est pas moins solidaire à d'autres causes, comme celles des Irlandais contre la domination britannique ou des Noirs d'Amérique, sans oublier bien sûr celle des prolétaires d'Europe et d'ailleurs⁸⁵. Plus tard, après l'extermination des Juifs par les nazis, il parlera des horreurs de l'Holocauste et de la cruauté des fascistes, dans un de ses écrits, alors que la Shoah était, « pour les Asiatiques, un événement très lointain⁸⁶ ».

Cette sensibilité aux souffrances humaines et aux luttes contre les injustices a brillamment été mise en scène dans *L'homme aux sandales de caoutchouc* de Kateb Yacine, pour qui l'Oncle Hô a été une inspiration pour tous les peuples colonisés⁸⁷.

⁸⁴ Alain Ruscio, *loc. cit.*, p. 14.

⁸⁵ Voir Alain Ruscio sur la déception de Hô par rapport au Parti Communiste Français pour qui la question coloniale n'a guère d'importance (*Ibid.*, p. 18-19) et sur sa réaction contre la conception des « peuples arriérés » de Staline (*Ibid.*, p. 20).

⁸⁶ Pierre Brocheux, *op. cit.*, p. 28.

⁸⁷ Dans un entretien avec Mediène Benamar, Kateb Yacine exprime en ces termes son admiration pour le peuple vietnamien : « Ce qui s'est passé au Vietnam était effrayant [pour les Américains] et les Vietnamiens ont été admirables. On a vu un petit pays, coupé en deux, martyrisé, impitoyablement

Cette pièce complexe relate la guerre du Vietnam, en lien avec la lutte anti- raciale des Noirs des États-Unis et des conflits israélo-arabes. Interpellant des personnages de différentes époques comme le roi Louis XVI et Marie-Antoinette, Mohamed, l'empereur Bao Dai (Bah Oh Dadaïe), Richard Nixon (Richard Niquessonne), Karl Marx (Mars), Lénine (Lunine), Mao, Hitler, Pierre Loti, pour ne nommer que ceux-là, Kateb Yacine débute sa pièce par une référence subtile aux sœurs Trung, héroïnes nationales du Vietnam qui ont chassé les Chinois. Certaines paroles du personnage de l'Oncle Hô empruntent presque textuellement aux entretiens ou à la poésie de Hô Chi Minh. Par exemple, le poème « Sur la route... mes gardiens portaient un cochon » de Hô, écrit en chinois classique en 1942, au moment où il est fait prisonnier en Chine, et qui se lit comme suit : « Tout en portant un porc, les gardes me tiraient... / On porte le cochon; l'homme on le tient en laisse. / Vous valez moins qu'un porc! Le prix de l'homme baisse / Quand il n'a plus l'usage de sa Liberté », est repris, presque à la lettre, dans *L'homme aux sandales de caoutchouc*⁸⁸.

La Liberté à laquelle Hô Chi Minh aspire dans cette prison est la même que celle qu'il voudrait pour son peuple, car, selon lui, il n'est pas toujours nécessaire d'emprisonner l'homme pour le priver de sa liberté. C'est cet appel à la liberté qu'il revendique dans son *Procès de la colonisation*, hautement plus contestataire et plus cinglant face au joug colonial que ne l'était son premier vrai texte politique sur les *Huit revendications du peuple annamite*, qui le fit connaître en 1919⁸⁹. Appel à la

bombardé à coups de dollars et de bombes, mettre à genoux la plus grande puissance militaire du monde » (Kateb Yacine, *Le poète comme un boxeur. Entretiens 1958-1989*, op. cit., p. 122).

⁸⁸ Hô Chi Minh, *Carnet de prison (Fragments)*, traduit et présenté par Phan Nhuan, Paris, Pierre Seghers, 1963, p. 41 ; Kateb Yacine, *L'homme aux sandales de caoutchouc*, op. cit., p. 45.

⁸⁹ Voir Alain Ruscio, loc. cit., p. 9 et Pierre Brocheux, op. cit., p. 77. Certains croient que Hô Chi Minh ne serait pas le véritable auteur du *Procès de la colonisation*, que cet ouvrage aurait été écrit par

liberté et, par conséquent, appel à la révolution, le ton du *Procès* ressemble à celui d'essais qui paraîtront ultérieurement, comme le *Discours sur le colonialisme* de Césaire et *Les damnés de la terre* de Fanon. Avant eux, Hô Chi Minh avait dénoncé non seulement la colonisation française en Indochine, mais également au Maghreb, en Afrique et aux Antilles. Si son *Procès* porte quelques traces des nombreuses conférences auxquelles il a pu assister, des situations d'injustice qu'il a pu constater partout dans le monde, il est surtout marqué par des passages d'ouvrages de français coloniaux qui appuient sa dénonciation. De fait, Hô a passé plusieurs journées entières dans la Bibliothèque Nationale pour se nourrir de ces écrits, afin que son *Procès* ne soit pas l'œuvre de lui seul : « Il me faut beaucoup de documents. Je ne veux pas que ce livre soit écrit par moi, ce qui ne lui donne pas une valeur authentique⁹⁰ ».

Dès l'ouverture du *Procès de la colonisation*, Hô Chi Minh n'y va pas de main morte pour fustiger la façon dont la France coloniale a utilisé les colonisés, dans une guerre qui n'était pas la leur, pour défendre un droit et une liberté dont eux-mêmes sont dépourvus :

Avant 1914, ils n'étaient que de sales nègres et de sales Annamites, bons tout au plus à tirer le pousse-pousse et à recevoir des coups de cadouille de nos administrateurs. La joyeuse et franche guerre déclarée, les voilà devenus "chers enfants" et "braves amis" de nos paternels et tendres administrateurs et même de nos gouverneurs plus ou moins généraux. Ils

Nguyen The Truyen, qui a notamment rédigé la préface du *Procès* (voir Pierre Brocheux, *op. cit.*, p. 112).

⁹⁰ Hô Chi Minh cité dans Alain Ruscio, *loc. cit.*, p. 14. Si *Le procès* fait preuve d'une cohérence suivie, on notera cependant que la réédition faite par la maison d'édition Le Temps des CeRISES et Alain Ruscio n'a pas pris soin de corriger les fautes d'orthographe ou de syntaxe de ce texte qui, visiblement, est le résultat d'un travail de remaniement des notes de Hô Chi Minh. Désir d'« authenticité », ici aussi? Peut-être, n'empêche que la correction de plusieurs fautes n'aurait en aucun cas changé le sens du propos.

(les indigènes) ont été tout d'un coup promus au grade suprême "défenseurs du droit et de la liberté"⁹¹.

Après 1918, c'est-à-dire au terme de cette Première Guerre mondiale, ces « enfants » et ces « amis » sont soudainement redevenus ce qu'ils étaient auparavant : « Dès que les canons se sont rassasiés de la chair noire ou jaune, les déclarations amoureuses de nos gouvernants se turent par enchantement, et Négros et Annamites devinrent automatiquement gens de "sale race"⁹² ». Ainsi, Hô Chi Minh donne le ton de son *Procès*, qu'il maintiendra jusqu'aux dernières pages : ton virulent et souvent ironique, exprimant une argumentation qui témoigne de son sens d'analyse aigu et de sa perspicacité.

L'auteur n'hésite pas à se moquer des stéréotypes associés aux Vietnamiens – et dont il a été question dans le chapitre précédent – pour mettre en relief le caractère paradoxal du discours et du contexte colonial : « Les Annamites sont très doux, très soumis; mais on ne leur parle qu'à coups de pied au c...⁹³ ». À l'expression « *mission civilisatrice* », il préfère donc celle de « *colère civilisatrice*⁹⁴ » des fonctionnaires blancs, ces anciens « déchets » de la société française qui font fortune sur le paradis terrestre qu'est l'Indochine⁹⁵. Hô Chi Minh souligne, comme le feront Césaire et Fanon, comment la couleur de la peau peut à elle seule être un facteur déterminant dans la justification de la sauvagerie des coloniaux, c'est-à-dire de ceux qui sont pourtant qualifiés de civilisés : « Lorsqu'on a la peau blanche, on est d'office un

⁹¹ Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, op. cit., p. 31; les parenthèses et les italiques sont de l'auteur.

⁹² *Ibid.*, p. 38. Hô reprend ironiquement, tout au long de son *Procès*, un vocabulaire colonial qui désigne les colonisés de manière péjorative, comme « Nègres », « Négros » et « Annamites » (*Ibid.*, p. 31 et 38), de même que « sales *bicots* » et « sales *nhà-quê* » (*Ibid.*, p. 108).

⁹³ *Ibid.*, p. 74.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 69.

civilisateur. Et lorsqu'on est un civilisateur, on peut commettre des actes de sauvage tout en restant le plus civilisé⁹⁶ ». Dans le *Discours sur le colonialisme*, Césaire donne suite à cet extrait lorsqu'il déplore « l'ensauvagement » progressif du continent européen :

Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'*abrutir* au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral [...] ⁹⁷.

Le procès de la colonisation, autant pour Hô que pour Césaire, passe donc par le procès de l'Europe, une Europe prétendument humaniste qui, selon eux, est aveugle aux crimes qu'elle commet outre-mer, alors qu'elle vitupère, pour reprendre le verbe employé par Césaire, contre le fascisme allemand.

À cet égard, il est intéressant de remarquer les résonances entre les deux passages qui suivent, le premier vient du *Procès* de Hô et a été écrit suite à la Première Guerre mondiale, tandis que le second est tiré du *Discours* de Césaire et a été rédigé après la Deuxième Guerre mondiale :

Dans tous les discours, dans tous les rapports, dans tous les endroits où ils ont l'occasion d'ouvrir la bouche et où il y a des badauds pour les entendre, nos hommes d'État ne cessent d'affirmer que seule l'Allemagne barbare est impérialiste et militariste, tandis que la France, cette France pacifique, humanitaire, républicaine et démocratique, cette France représentée par eux, n'est pas impérialiste, ni militariste. Oh! pas du tout! Si ces mêmes hommes d'État envoient des soldats – enfants

⁹⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁷ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 11; les italiques sont de l'auteur. On notera que si Fanon est parfois la cible de Bruckner dans *Le sanglot de L'homme blanc*, les écrivains que sont Césaire et Senghor incarnent pour lui les « transfuges culturels », les « métis culturels » francophones qui sont une inspiration (Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*, voir les pages 229 et 292). Plusieurs éléments du *Discours sur le colonialisme*, que ne commente pas Bruckner, sont pourtant fortement critiqués par lui et recourent notamment certains arguments des *Damnés de la terre*. Dans son dernier ouvrage, il opère en quelque sorte un inversement : Bruckner est plus critique face à Césaire, pour avoir lu *Discours* et pas que sa poésie, et plus nuancé envers Fanon, pour avoir lu *Peau noire* et pas que *Les damnés* (Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, *op. cit.*).

d'ouvriers ou ouvriers eux-mêmes – massacrer les ouvriers d'autres pays, c'est simplement pour apprendre à ceux-ci à bien vivre⁹⁸.

Oui, il vaudrait la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XXe siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler *l'habite*, qu'Hitler est son *démon*, que s'il le vitupère, c'est par manque de logique, et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas *le crime* en soi, *le crime contre l'homme*, ce n'est pas *l'humiliation de l'homme en soi*, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique⁹⁹.

Bien que la plume de Césaire soit, dans cet extrait, plus agressive et plus directe que celle de Hô, l'argument de chacun se ressemble singulièrement : tous les deux dénoncent un crime qui n'est plus considéré comme tel lorsqu'il est perpétré sur des peuples de couleur, affirmant dès lors que la vie des Noirs ou des Jaunes ne vaut pas celle d'un Blanc pour l'Européen « humaniste » et bourgeois.

Dans les colonies, la vie des indigènes ne vaut effectivement pas celle des Blancs, c'est pourquoi la question des abus financiers des fonctionnaires coloniaux est primordiale dans l'essai de Hô, qui souligne à quel point le système colonial viole les idéaux de la révolution de 1789, placés sous les signes de la Liberté, de l'Égalité

⁹⁸ Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, *op. cit.*, p. 135-136.

⁹⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 12; les italiques sont de l'auteur. Il faut ajouter que chez Césaire, une autre barbarie, pire que celle de l'Europe, a pris le dessus à l'heure où il écrit : « la barbarie de l'Europe occidentale est incroyablement haute, [et] surpassée par une seule, de très loin, il est vrai, l'américaine » (*Ibid.*, p. 24; les italiques sont encore de l'auteur). Dans *Les damnés de la terre*, Fanon abonde dans ce sens lorsqu'il aborde le danger des anciennes colonies de « singer l'Europe » : « Il y a deux siècles, une ancienne colonie européenne s'est mise en tête de rattraper l'Europe. Elle y a tellement réussi que les États-Unis d'Amérique sont devenus un monstre où les tares, les maladies et l'inhumanité de l'Europe ont atteint des dimensions épouvantables » (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 373). Pour sa part, Kateb Yacine, également très critique face à ce pays, devient plus nuancé après un voyage tardif aux États-Unis, vers la fin de sa vie : « Oui, il faut distinguer aux États-Unis ce qui appartient à l'impérialisme de ce qui appartient au peuple américain et à son histoire. Ce voyage m'a permis de faire le point entre ce que je pensais et ce que j'ai vu. J'étais loin d'imaginer que j'irais un jour aux USA » (Kateb Yacine, *Le poète comme un boxeur. Entretiens 1958-1989*, *op. cit.*, p. 123).

et de la Fraternité. Alors que des paysans vietnamiens doivent payer des impôts pour des fonctions inutiles ou qui n'existent même pas, ou pour des terrains qui n'existent pas plus ou dont ils ont été dépossédés¹⁰⁰, les fonctionnaires gaspillent impunément l'argent qui pourrait nourrir de nombreuses familles pauvres. « Pour masquer la laideur de son régime d'exploitation criminelle, écrit Hô Chi Minh, le capitalisme colonial décore toujours son blason pourri avec la devise idéaliste Fraternité, Égalité, etc¹⁰¹ ». Afin de mettre en lumière la corruption et l'usure de ces fonctionnaires en mission d'enrichissement par « des moyens inavouables et inavoués¹⁰² » – « valeurs » qui ne sont pourtant pas enseignées dans la Bible –, Hô n'hésite pas à parler d'une « Chrétienté prostituée¹⁰³ ». Il attaque ainsi l'hypocrisie des beaux discours qui présentent la colonisation comme une entreprise désintéressée respectant les droits fondamentaux des indigènes. La justice, dit-il, a perdu le sens de sa définition sur le chemin vers l'Indochine :

La justice est représentée par une bonne dame avec la balance dans une main et l'épée dans l'autre. Comme la distance entre l'Indochine et la France est grande, si grande que, arrivée là-bas, la balance perd son équilibre et les plateaux se trouvent fondus et transformés en pipes d'opiums ou en bouteilles officielles d'alcool, il ne reste à la pauvre dame que l'épée pour frapper. Elle frappe même les innocents, et surtout les innocents¹⁰⁴.

Mais si Hô Chi Minh est dur envers les Français coloniaux, il n'est pas non plus tendre envers les jeunes Vietnamiens. À la fin du *Procès*, il inclut un appendice adressé à « la jeunesse annamite » à qui il reproche l'inertie et l'insouciance. Au moment où le Japonais, le Chinois, le Russe, l'Irlandais, l'Égyptien, le Coréen et

¹⁰⁰ Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, op. cit., p. 87-92-101.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰² *Ibid.*, p. 124.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 109.

l'Indien prennent tous part au « grand souffle d'émancipation [qui] soulève les peuples opprimés¹⁰⁵ », seul l'Annamite, dit-il, est resté comme il était au moment où la France est arrivée au Vietnam, c'est-à-dire « mûr pour l'esclavage¹⁰⁶ », selon l'expression de l'ancien gouverneur de l'Indochine, Paul Doumer. Les dernières phrases du *Procès de la colonisation* sont une dénonciation du manque d'initiatives des jeunes privilégiés qui ne semblent pas se préoccuper du joug colonial après plus d'un demi-siècle de domination :

Nous avons en Indochine tout ce qu'un peuple peut désirer : des ports, des mines, des champs immenses, de vastes forêts; nous avons une main-d'œuvre habile et laborieuse.

Mais nous manquons d'organisation et d'organisateur! C'est pourquoi notre industrie et notre commerce égalent à zéro. Que font donc nos Jeunes? C'est triste, très triste à dire : Ils ne font rien. Ceux qui n'ont pas de moyen n'osent pas quitter leur village; ceux qui en ont, se vautrent dans leur paresse; et ceux même qui sont à l'étranger ne pensent qu'à satisfaire la curiosité de leur âge!

Pauvre Indochine! Tu mourras, si ta Jeunesse vieillotte ne ressuscite¹⁰⁷.

Il est donc temps, selon Hô Chi Minh, que cette « jeunesse vieillotte » cesse de se conformer, voire de se complaire dans l'image stéréotypée que les coloniaux ont fait du peuple vietnamien, c'est-à-dire passif et éternellement esclave d'un pays soi-disant adulte et responsable. En déplorant l'inaction des jeunes, un peu comme les occidentalistes russes pour qui la fameuse question de Hamlet ne serait plus « Être ou n'être pas » (« *To be or not to be* »), mais « Vivre ou ne vivre pas » (« *To live or not to live*¹⁰⁸ »), Hô affirme ainsi la nécessité du passage de la réflexion à l'action.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁸ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 92.

3.3 De la révolte à la révolution : occidentalisme et nationalisme dans *Le*

domaine maudit de Cung Giu Nguyen

Dès les années 1950, Hô Chi Minh est non seulement un personnage politique, mais aussi un personnage romanesque. Figure de ressentiment ou symbole de libération, il ne laisse personne indifférent. Dans *Les chemins de la révolte* de Nguyen Tien Lang, le « Père du peuple » est décrit, non sans ironie, comme un type qui « se fait donner le nom de Ho... Ho et quelque chose¹⁰⁹ », ayant « réussi à présenter la guerre comme un combat qu'il fallait subir, une lutte qu'on n'avait pas voulue¹¹⁰ ». Quant à Pham Van Ky, sa représentation de l'Oncle est plus subtile et plus intéressante puisque ce dernier n'est jamais directement nommé dans *Frères de sang*, bien qu'il soit aisé de le reconnaître dans le mystérieux personnage appelé l'Homme, cet être qui passe comme un coup de vent pour justement venir hanter un certain Hô¹¹¹. Mais la présence de Hô Chi Minh dans ces romans mentionnés à titre d'exemples seulement ne doit pas donner plus d'importance au discours nationaliste ou occidentaliste qu'il en a réellement dans la production vietnamienne francophone de cette période.

De fait, l'occidentalisme n'est pas aussi univoque que peut l'être l'orientalisme dans plusieurs romans. En outre, contrairement à *Sourires et larmes*, *Pierres de France* et *Bà-Dâm*, les narrateurs des textes qui mettent en scène le discours occidentaliste n'y adhèrent pas forcément : soit qu'ils sont neutres, faisant intervenir d'autres personnages et d'autres points de vue, soit qu'ils le dénoncent.

¹⁰⁹ Nguyen Tien Lang, *Les chemins de la révolte*, Paris, Amiot-Dumont, 1953, p. 46.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹¹¹ Pham Van Ky, *Frères de sang*, *op. cit.* Je n'en dirai pas davantage sur ce roman pour l'instant, puisqu'il sera étudié dans le prochain chapitre.

Même un roman au titre évocateur, quoique trompeur, comme *Les chemins de la révolte* de Nguyen Tien Lang – titre qui n'est pas sans faire écho à la trilogie sartrienne *Les chemins de la liberté* – condamne le discours de révolte des nationalistes¹¹². Bien entendu, il ne s'agit plus pour cet auteur de peindre l'*Indochine la douce*¹¹³, mais le discours colonial n'en reste pas moins présent et confirmé par le narrateur des *Chemins de la révolte* qui, à plusieurs reprises dans le roman et de façon très significative, met entre guillemets le mot « colonialiste » comme pour rapporter un propos qui ne correspondrait pas à la réalité de la présence des Français en Indochine. Et si le roman reconnaît les injustices du contexte colonial, son personnage principal ne se sent nullement coupable d'avoir soutenu, d'une façon ou d'une autre, ce système :

Le crime dont Lê-van-Nguyên était accusé consistait-il donc à n'avoir pas su prendre conscience de la tristesse et de l'humiliation d'un régime où la moindre Française, le moindre Français, devenaient par le *fait colonial*, haute dame et grand seigneur en débarquant à Saïgon ou à Hanoi [...] ? D'un régime dans lequel, comme l'a dit un écrivain français [Pierre Mille], la logique voulait que "Barnavaux, soldat de deuxième classe, fût un mandarin devant les indigènes" ? Mais, dans son cachot, c'était de cela que Nguyên se sentait le moins coupable¹¹⁴.

Ainsi, à la différence du discours orientaliste traditionnel et monolithique analysé dans le chapitre précédent, c'est sur un occidentalisme à la fois dur et modéré, parfois

¹¹² Le titre de ce roman n'est pas le seul écho à Sartre puisque le narrateur, en parlant du désespoir et du dégoût du personnage principal, Nguyên, face à l'humiliation que les prisonniers doivent subir dans leurs besoins les plus primaires, demande : « La nausée ! peut-être était-ce cela, l'enfer ? » (Nguyen Tien Lang, *Les chemins de la révolte*, *op. cit.*, p. 43). Ce court extrait renvoie évidemment à *La nausée* de Sartre, ainsi qu'à sa pièce *Huis clos* dans laquelle on retrouve le célèbre « l'enfer, c'est les Autres » (Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, p. 93). Tout comme Sartre, Nguyen Tien Lang voulait sans doute écrire une trilogie puisque le titre général des *Chemins de la révolte* est *Les Vietnamiens I*, annonçant ainsi une suite qui n'a cependant jamais vu le jour.

¹¹³ Nguyen Tien Lang, *Indochine la douce*, Hanoi, Éditions Nam-Ky, 1932.

¹¹⁴ Nguyen Tien Lang, *Les chemins de la révolte*, *op. cit.*, p. 62 ; les italiques sont de l'auteur.

contesté, n'excluant ni contradictions ni résistances, qu'il convient ici de se pencher¹¹⁵.

Les romans étudiés dans ce chapitre s'inscrivent donc dans la double portée de l'occidentalisme mis en lumière par Xiaomei Chen, à savoir le côté subversif de cette stratégie discursive et son aspect réducteur dans la construction de l'Occident(al). *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen¹¹⁶, dont la qualité littéraire est indéniable, met en scène un occidentalisme intimement lié au nationalisme, qui a plus à voir avec la révolte de la lutte politique qu'avec les représentations négatives des Occidentaux, même si celles-ci sont également présentes. Quant à *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle* de Tran Van Tung¹¹⁷, le discours du personnage paternel reproduit plusieurs de ces représentations sans qu'elles n'aient de rapport direct avec la lutte anti-colonialiste. L'occidentalisme de ce roman, qui contraste avec l'orientalisme évident de l'épilogue des *Rêves d'un campagnard annamite* du même auteur, est particulièrement révélateur dans l'épilogue de *Bach-Yên*, sur lequel il sera aussi intéressant de s'attarder puisqu'il est une partie intégrante du discours romanesque.

Le domaine maudit, paru en 1961 et deuxième roman en français de Cung Giu Nguyen, « chantre du nationalisme vietnamien » selon Bui Xuân Báo, raconte les

¹¹⁵ La différence frappante entre l'orientalisme « pur et dur » et l'occidentalisme ambivalent dans les romans peut s'expliquer en partie par le fait que la plupart des écrivains francophones ont été des Vietnamiens assez privilégiés, malgré le système colonial, et bien qu'attachés à leur culture d'origine et à leur patrie, ce sont de grands francophiles. De plus, les multiples procès contre les intellectuels, perçus par le Parti communiste vietnamien comme des « renégats », des « égarés », des « malades, infectés des virus du capitalisme » (Nguyen Manh Tuong, *Un excommunié*, *op. cit.*, p. 144), ont encouragé beaucoup d'auteurs à s'exiler en France et à nuancer le parti pris anti-colonialiste, même de ceux restés au pays.

¹¹⁶ Cung Giu Nguyen, *Le domaine maudit*, Paris, Fayard, 1961; dorénavant désigné à l'aide du sigle (DM), suivi du numéro de la page. À ce jour, les romans de Cung Giu Nguyen n'auront retenu l'attention que de Jack Yeager. Ce dernier précise à juste titre que *Le domaine maudit* rend compte des changements sociaux et de divers discours politiques du Vietnam autour des années 1950, sans jamais tomber dans un parti pris politique (Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 116).

¹¹⁷ Tran Van Tung, *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle*, *op. cit.*; dorénavant désigné à l'aide du sigle (BY), suivi du numéro de la page.

malheurs de Loan, une belle et intelligente Vietnamiennne convertie au catholicisme et dont l'existence se résume en sacrifices dès lors que tout la prédestinait à une vie riche et heureuse¹¹⁸. Après avoir perdu son mari Truong atteint de tuberculose, qui plaçait son amour de la patrie avant son amour pour elle, Loan doit ensuite faire le deuil de son père, brutalement abattu par des ouvriers de leur plantation. Seule à élever les enfants de son frère Minh embarqué dans la révolution, elle commet, au terme du roman, l'irréparable dans un moment de colère et de folie en empoisonnant sa nièce pour empêcher celle-ci de rejoindre son père au maquis. Isolée, désespérée et stigmatisée par ceux qu'elle affectionne, elle ne sombre toutefois pas dans la déraison, puisque l'aide sollicitée par des femmes du village lui rappelle, non sans amertume, que le sens de sa vie consiste peut-être à aider, à toujours donner sans jamais recevoir.

Loan est donc la sacrifiée de la révolte que vit son pays, car toutes ses pertes (de son père, de son mari et de son frère) sont liées à la révolution dans laquelle le Vietnam est plongé. Certes, son mari est décédé d'une maladie et non au combat, mais même avant sa mort, elle avait l'impression que ce dernier la trompait avec cette cause, qu'elle était victime d'« infidélité » (*DM*, 65) de la part de cet homme qui manifestait plus de passion pour les idées révolutionnaires que pour sa femme dont il

¹¹⁸ Bui Xuân Báo qualifie Cung Giu Nguyen de « chantre du nationalisme vietnamien » dans : « Vietnam. Introduction historique », *loc. cit.*, p. 638. Le premier roman en français de Cung Giu Nguyen s'intitule *Le fils de la baleine* et a initialement été publié en 1956 aux éditions Fayard (Cung Giu Nguyen, *Le fils de la baleine*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1978 [éd. or. 1956]). L'accueil de ce roman en France a été très favorable. Pour Daniel Rops, par exemple, de l'Académie française, Cung Giu Nguyen est le premier romancier vietnamien francophone digne de ce titre : « Jusqu'ici nous avons lu des poèmes d'Indochine, dont certains pleins de talent, des essais, des ouvrages d'études; à notre connaissance, il n'existait aucune grande œuvre d'imagination digne d'être placée sur les rayons de nos bibliothèques à côté de ses émules français. Qu'un Cung Giu Nguyen puisse rivaliser avec un Pourrat, un Ramuz, un Giono, voilà qui est nouveau! » (Cité dans Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, *op. cit.*, p. 217).

était pourtant amoureux. Le personnage de Loan dans *Le domaine maudit* est important, car ses paroles servent à modérer, voire à contredire le discours de son mari ou de son frère, de sorte que le roman ne cède pas à la prégnance d'un seul discours comme c'est le cas dans les romans analysés dans le second chapitre. Plus que les tenants de l'occidentalisme, Truong et Minh sont des Vietnamiens qui ont entendu l'appel de l'Oncle Hô et veulent mettre fin à l'oppression capitaliste et coloniale.

Au moment où Loan rencontre Truong, il était alors un étudiant en droit qui jouait magnifiquement du piano et qui répondait aux compliments de la jeune femme en lui demandant si ce n'était pas « sacrilège de penser à la musique pendant que nos semblables souffrent de l'oppression et de l'injustice? » (*DM*, 15). Dès leur première rencontre, il se révèle être un ardent défenseur des travailleurs, ces « nouveaux esclaves, “escabeaux des riches” » (*DM*, 36) qui ont raison d'user de violence pour combattre le régime en place. Au commentaire d'un ingénieur également présent chez les My, Truong réplique sur un ton catégorique : « Non, ces pauvres travailleurs, exploités jusqu'au sang, n'ont pas tort de recourir à la violence. Tout esprit sensé doit admettre qu'en l'état actuel de notre régime, il n'y a d'autre issue que la révolte » (*DM*, 15). La révolte, moment décisif où l'homme, selon Albert Camus, dit « Non », où l'exploité réalise que le maître a atteint une limite, une frontière qui l'oblige, lui, à faire volte-face, à réclamer ses droits et à ne plus courber l'échine, coïncide avec l'instant où ces opprimés prennent conscience de la nécessité de la violence¹¹⁹. Mais

¹¹⁹ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1951, voir le premier chapitre qui reprend le titre de l'essai, « L'homme révolté », p. 27-38. Camus rappelle notamment l'étymologie du mot : « Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face » (*Ibid.*, p. 28).

pour Camus, l'homme révolté qui dit « Non » dit par le fait même « Oui » à la limite qui l'empêchera de basculer dans le crime, dans la violence démesurée. Bien que Truong soit plus modéré que Minh, ce garçon qui pouvait être une « bête indomptée et indomptable » et, une minute après, un « pauvre garçon digne de pitié » (*DM*, 22-23), son discours laisse toutefois entendre que la violence, en tant que dernier recours, n'aura de limite qu'une fois cessée l'exploitation des puissants et des plus riches. Conscient des risques auxquels il s'expose en aidant les travailleurs rebelles devenus communistes, il affirme par ailleurs que cela ne devrait pas l'arrêter, ni lui ni les autres :

- Vous risquez des ennuis en vous occupant de ces travailleurs [lui dit Loan].
- Je le pense bien! Je dois être inscrit sur la liste noire, mais d'autres que moi ont couru de plus grands risques. La prison, l'exil et même la mort ne doivent pas effrayer ceux qui luttent pour une juste cause (*DM*, 36).

À la différence de la thèse camusienne selon laquelle la violence est aussi inévitable qu'injustifiée¹²⁰, la violence est perçue par Truong comme étant inévitable et justifiée. Son discours recoupe, dans une certaine mesure, celui de Fanon et de Sartre pour qui la violence est non seulement nécessaire, mais excusable parce qu'elle est le gage d'un avenir meilleur : « Les hommes colonisés, écrit Fanon, ces esclaves des temps modernes, sont impatients. Ils savent que seule cette folie [qu'est la violence] peut les soustraire à l'oppression coloniale¹²¹ ». Dans *Le domaine maudit*,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 217.

¹²¹ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 105. Dans sa préface, Sartre écrit : « [...] cette violence irrépressible, [Fanon] le montre parfaitement, n'est pas une absurde tempête ni la résurrection d'instincts sauvages ni même un effet du ressentiment : c'est l'homme lui-même se recomposant » (*Ibid.*, p. 51). Une page plus loin, Sartre ajoute : « Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre [...] » (*Ibid.*, p. 52). En rappelant la controverse qui opposa Merleau-Ponty et Sartre à Camus sur le fait moral et la violence pure, Denis Salas cite ce dernier extrait de la préface des *Damnés de la terre* et le commente ainsi : « Un tel nihilisme, au nom

cette « folie » ne frappe cependant pas que les colons, puisqu'elle s'abat aussi sur les ardents défenseurs de la lutte pour « la liberté et l'indépendance, [...] la dignité de citoyen et la justice sociale » (*DM*, 40) qu'est, entre autres, Truong, celui qui porte encore « les stigmates de l'intellectuel, du bourgeois » (*DM*, 42), malgré son parti pris et son mode de vie anti-capitaliste. À celui qui décrie le colonialisme sans vouloir promouvoir le racisme ou la xénophobie¹²², ses compagnons lui ont donné une violente leçon qui bouleverse et enrage sa femme, mais ne l'arrêtera pas dans son combat pour une juste cause. En ce sens, si ses idées excusent la violence, lui-même n'est pas violent, malgré la « flamme de révolte » (*DM*, 36) qui l'anime, si bien qu'il correspond également à l'homme révolté dont parle Camus qui ne s'adonne pas à la violence démesurée. Néanmoins, entouré et influencé par des révolutionnaires qui ont soif de pouvoir et n'hésitent pas à user de la violence gratuite, il n'a d'autres choix, en une période où le destin de sa patrie est incertain, que de subir la violence qu'il justifie par ailleurs. Il donne l'impression, comme sa femme le pense, d'être un « dompteur impuissant jeté dans une cage de fauves » (*DM*, 42).

du bien futur des peuples, est moralement irrecevable. La violence ne saurait tenir lieu de politique mais doit rester un moyen parmi d'autres, provisoire et contrôlé. Voilà ce que ne cessera de dire Camus » (Denis Salas, « Le poison du terrorisme », dans Albert Camus, *Réflexions sur le terrorisme*, *op. cit.*, p. 214). Camus avait soulevé la contradiction des existentialistes dans leur théorisation de la révolte et dans leur éloge de la révolution dans *L'homme révolté*, essai à l'origine de sa brouille avec Sartre : « [...] il y a [selon les existentialistes] progrès de la révolte à la révolution et que le révolté n'est rien s'il n'est pas révolutionnaire. La contradiction est, en réalité, plus serrée. Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanéité et contradiction sans cesse croissante. Tout révolutionnaire finit en oppresseur ou en hérétique » (Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 311).

¹²² Il est clair que le régime en place est colonial, mais le roman est assez subtil pour ne pas constamment, de manière directe, renvoyer au colonialisme, puisque la référence à certains événements historiques est déjà révélatrice. Les termes « colonialisme » et « colonialistes » n'apparaissent qu'une seule fois chacun, respectivement, aux pages 46 et 237, de même que « l'armée française » et les « Français », au sens de colons, ne sont mentionnés qu'aux pages 155 et 201. En revanche, cette retenue n'a rien du déni de la situation coloniale comme c'est le cas dans *Sourires et larmes* et *Pierres de France* de Nguyen Manh Tuong.

De façon tout à fait significative, Truong meurt assez tôt dans le roman, laissant la place, la parole à Minh qui, maintenant adulte, est plus tranché sur la question. Non seulement est-il plus radical que Truong, mais il s'engagera dans la lutte, ce que son beau-frère n'a pas eu le temps ni la force de faire, affaibli qu'il était par la maladie et cloué dans un lit d'hôpital. La mort de celui-ci annonce le passage de la révolte à la révolution, de la contestation qui connaît encore ses limites, quoique fragiles, au discours qui prône la liberté à tout prix. Alors que Truong négligeait, voire délaissait sa femme pour ses idées révolutionnaires, Minh abandonne tout simplement sa fille, ensuite son fils, à sa sœur pour la révolution, car le sourire d'un enfant compte si peu à côté de l'avenir d'un pays (*DM*, 100). De son engagement dans la guerre, on ne sait que peu de choses, si ce n'est qu'il a beaucoup souffert de la faim, qu'il vivait avec une femme avec qui il partageait amoureusement les convictions politiques, qu'il exécutait des ordres et que les bombardements résonnent encore en lui. Le personnage qui s'oppose le plus à Minh est l'entrepreneur Tung, un vieil ami de la famille qui est amoureux de Loan et que son frère méprise puisqu'il profite de la guerre pour s'enrichir. Les deux hommes incarnent des groupes de personnes aux intérêts tout à fait différents. Comme le dit Tung lui-même, « [i]l y a ceux qui sont obligés de faire la guerre, ou du terrorisme, et ceux qui continuent à vivre [...], l'odeur de la poudre et le danger [les forçant] à s'oublier dans les plaisirs » (*DM*, 188). Autrement dit, il y a ceux qui font la révolution et les autres qui s'accommodent aisément des circonstances.

Minh est effectivement le révolutionnaire sans compromis (son prénom n'est-il pas un renvoi au Viet-Minh, la Ligue pour l'Indépendance du Vietnam, voire à Hô Chin Minh?), le « terroriste » qui ne condamne même pas le meurtre horrible de son

propre père, violemment abattu par des ouvriers de la plantation dont l'esprit semblait être « fouetté » par un « courant de haine » (*DM*, 124), qu'il perçoit comme une erreur, certes tragique, mais peut-être inévitable dans une révolution¹²³. À la haine et au mépris que nourrit Loan envers les révolutionnaires, en particulier envers ceux qui ont tué son père, Minh tente de justifier ce crime par les causes qui ont motivé un tel acte, ce à quoi sa sœur répond :

- Je ne vois d'autres causes que la haine, le goût du massacre et du sang, le réveil des bas instincts, excités par de faux enseignements, de fausses doctrines, tout cela couvert des plus beaux noms de justice sociale ou de révolution. Cette terre, vouée à la nature sauvage, fut mise en culture, exploitée pour le profit même de ces ouvriers qui ne trouvèrent d'autre expression de reconnaissance que l'assassinat de leur maître. Papa les a toujours aimés, défendus, et telle fut sa récompense.
- Il y a dans toute révolution des accidents malheureux [dit Minh] (*DM*, 244).

Ces accidents malheureux sont pourtant ce qui, selon Camus, rend injustifiable toute révolution. Dans son « Avant-propos », qui date de 1958, aux *Chroniques algériennes*, Camus dénonce le terrorisme du F.L.N qui fait des victimes parmi les civils français, et surtout des civils arabes, et souligne par là le « déshonneur » de toute cause qui excuse le meurtre d'innocents : « Quelle que soit la cause que l'on défend, elle restera toujours déshonorée par le massacre aveugle d'une foule innocente où le tueur sait d'avance qu'il atteindra la femme et l'enfant¹²⁴ ». Dans le

¹²³ Les relations entre Minh et son père sont complexes, car le roman laisse entendre, tout au long de la narration, que son père biologique ne serait pas celui qui l'a élevé, mais un Chinois avec qui sa mère avait une aventure. Cependant, *Le domaine maudit* ne suggère pas pour autant que Minh se réjouit de la mort de l'homme qui l'a élevé comme son fils; plutôt, « il n'éprouvait aucune émotion » (*DM*, 243), ses convictions politiques l'emportant sur la tristesse qu'il aurait pu éprouver.

¹²⁴ Albert Camus, « Avant-propos aux *Chroniques algériennes* (extrait), dans Albert Camus, *Réflexions sur le terrorisme*, *op. cit.*, p. 183. Sans excuser le meurtre de femmes ou d'enfants innocents, Kateb Yacine défendait toujours en 1988, c'est-à-dire une année avant sa mort, le terrorisme des anciens colonisés : « [...] nous avons aussi été accusés d'être des "terroristes". Toutes les révolutions sont acculées à commettre de tels actes, mais elles se produisent contre quoi? Contre une violence beaucoup plus hypocrite qui se fait passer pour humaniste. C'est le cas de ces hommes qui ont voulu donner des leçons aux révolutionnaires algériens. Ces mêmes hommes avaient en effet poussé à

roman de Cung Giu Nguyen, la mort du père ne représente pas la mort d'une foule, ni de femmes ou d'enfants, mais elle n'en constitue pas moins un « massacre aveugle », puisque « sans fondement et sans raison » précise le narrateur (*DM*, 124).

Mais si le père est présenté comme un innocent, sa richesse et sa prospérité en font un profiteur aux yeux des ouvriers en colère, quoiqu'il les ait toujours bien traités et ait même plaidé en faveur des travailleurs à la demande de Truong. Dans la mesure où il s'agit de définitivement combattre le colonialisme et les occupations étrangères, il faut, par ce fait même, combattre les « complices » de la colonisation : tuer non seulement l'opresseur, mais aussi les symboles de l'oppression, à savoir la richesse matérielle et la « dépravation » intellectuelle. C'est ici que discours révolutionnaire et discours occidentaliste se rencontrent, puisque dans l'un comme dans l'autre, les possessions matérielles et les plaisirs intellectuels sont des « importations » de l'Occident. Il y avait sûrement de la provocation de la part de Truong quand il avait demandé à Loan, lors de leur première rencontre, si ce n'était pas un sacrilège de penser à la musique pendant que leurs compatriotes souffraient, dès lors que c'est lui-même qui s'était délibérément mis à jouer du Chopin. La principale caractéristique du discours occidentaliste, de même que du discours socialiste vietnamien, est effectivement de dénoncer le mode de vie matérialiste et hédoniste et la production des sociétés occidentales. Et tout mode de vie moins confortable est perçu par Truong, et davantage encore par Minh, comme étant un signe d'inégalité sociale.

l'invasion, à la conquête, à la torture, à la guerre, à l'exploitation éhontée des colonies avec le masque de l'humanisme. Ce sont les pires terroristes » (Kateb Yacine, *Le poète comme un boxeur. Entretiens 1958-1989*, op. cit., p. 156-157).

Dès son retour au « domaine maudit¹²⁵ », Minh ne peut s'empêcher de penser que ses enfants, élevés par sa sœur, ne sont que de petits bourgeois qui n'ont jamais connu « le contact avec la nuit, ni le danger des ténèbres [...] [et] dont la vie n'aura point de saveur » (*DM*, 213). Tout en étant reconnaissant à Loan d'avoir pris soin de ses enfants, il lui reproche secrètement de les avoir élevés « dans le culte des choses futiles, canard aux marrons et signe de la croix » (*DM*, 230). Qui plus est, Minh ira jusqu'à accuser silencieusement sa sœur et ses enfants d'être des réactionnaires : « Ces enfants n'étaient que de la graine bourgeoise, déjà habitués aux façons réactionnaires de penser et de vivre; ils apprenaient des langues et des sciences, loin des masses populaires » (*DM*, 231). Ainsi, les sciences qui faisaient la fierté et la supériorité des cultures occidentales dans le discours orientaliste se trouvent ici dénigrées, au même titre que les langues étrangères, car non seulement elles ne contribuent en rien au combat des masses populaires, mais leur apprentissage réservé aux privilégiés est un signe flagrant d'injustice. En ce sens, Minh renverse les antagonismes identitaire, religieux, historique et national pour élever la culture vietnamienne au-dessus de la française. Lorsque sa fille Xuyên parle des Capétiens, il fronce les sourcils en pensant qu'« on apprenait aux enfants des choses idiotes, ridicules [et qu']ils auront l'esprit déformé pour toute leur vie » (*DM*, 253), sans manquer de lui dire qu'elle ferait mieux d'apprendre l'histoire de leur pays, plutôt que celle de ces Capétiens, que lui-même avait apprise mais qui restait à ses yeux

¹²⁵ Le titre, *Le domaine maudit*, fait allusion à la malédiction qui pèserait sur la terre paternelle. Selon un sorcier montagnard, elle appartiendrait à ses ancêtres enterrés sous leur domaine et qui ne laisseront pas les habitants tranquilles tant qu'ils profanent la terre (*DM*, 226). Que Loan croit ou non à ce qu'elle qualifie elle-même de « balivernes » (*DM*, 337), alors qu'elle admet que le sort semble effectivement s'acharner sur elle, n'empêche pas l'ombre de ce sorcier de planer tout au long de la dernière partie du roman.

« une dynastie étrangère, dont la gloire et le déclin ne disaient rien à sa mémoire et à son cœur » (*DM*, 254).

Cette volonté de restaurer l'histoire nationale est tout à fait légitime, mais l'idée de « désintoxiquer » ses enfants inscrit son propos dans un occidentalisme assez extrémiste : « Minh pensa qu'il avait beaucoup à faire pour mettre un peu d'ordre et de bon sens dans l'esprit de ses enfants. Il en avait désormais la charge. Le mot désintoxication lui apparut comme un premier programme » (*DM*, 254-255). Tout ce qui a trait à la France est donc perçu par le révolutionnaire comme étant néfaste, comme un poison venu de l'Occident¹²⁶. À cet égard, la mort par empoisonnement de Xuyên, au terme du roman (*DM*, 316), est éloquente : la jeune fille est celle qui finit par être physiquement empoisonnée par sa tante qui, sa vie durant, l'avait « empoisonnée » de ses idées bourgeoises et religieuses. Son père, absent puisqu'il est parti avec son frère Thach en promettant de revenir la chercher, n'a pas pu la sauver de son intoxication et a échoué dans son programme de « désintoxication », à la fois « spirituelle » et réelle. Mais l'échec de cette « désintoxication » est aussi inscrit dans son engagement dans une révolution violente, voire sanglante qui prend des allures de dictature. Comme le souligne Bruckner, pour sortir de la « contamination satanique¹²⁷ » de l'Occident de

¹²⁶ Dans *Métisse Blanche* de Kim Lefèvre, la jeune narratrice confie, au début du roman, que dans le milieu très nationaliste de Tuyên-Quang des années 1940, son « sang français » était perçu comme un poison qui circulait en elle, comme du « venin colonial » (Kim Lefèvre, *Métisse blanche*, *op. cit.*, p. 36) : « On mettait tout ce qui était mauvais en moi sur le compte du sang français qui circulait dans mes veines. [...] Moi aussi, je détestais ce sang que je portais. Petite fille, je rêvais d'accidents providentiels qui me videraient de ce sang maudit, me laissant pure Vietnamienne [...] » (*Ibid.*, p. 18). Ce roman met en scène le discours occidentaliste des nationalistes vietnamiens et, à la fois, le discours colonial français, que reproduit par moments la narratrice elle-même. Notons que le dernier roman de Lefèvre, *Les eaux mortes du Mékong*, s'inscrit plus dans un discours anti-colonial, sans par ailleurs tomber dans l'occidentalisme.

¹²⁷ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*, p. 258.

consommation, plusieurs pays du Sud – ici le Vietnam – ne font que retomber dans une autre forme de mimétisme désastreux : « *Telle est la tromperie : pour échapper à l'Occident consommateur et permissif, on se lance dans l'Occident totalitaire*¹²⁸ ».

Refusant délibérément d'admettre qu'il n'échappe pas à l'Occident dans sa révolution socialiste, Minh continue de percevoir l'héritage occidental comme étant superficiel et inutile. Ce faisant, il illustre également une des composantes de l'occidentalisme que relèvent Buruma et Margalit, à savoir la représentation de l'esprit occidental en tant que « savant idiot¹²⁹ » : savant de par ses sciences et sa technologie, mais idiot de par son oppression inhumaine dans l'utilisation de celles-ci. « Futile » (*DM*, 230), « idiote et ridicule » (*DM*, 253), telle est la culture « toxique », la « *Westoxification*¹³⁰ » que l'Occident a léguée à l'Orient et que le capitalisme impose à la société. Tel est pourtant le legs que Minh a reçu et que, depuis son retour dans la maison familiale, il essaie tant bien que mal de refouler. En effet, tout en déplorant l'éducation bourgeoise de ses enfants, lui-même est parfois tiraillé entre les « habitudes d'autrefois » (*DM*, 228) qui reviennent malgré lui, à son corps défendant, et la conviction que c'est par les « menus plaisirs [en l'occurrence, savourer un bol de lait] qu'on vous tient, [...] qu'on perd tout esprit de combativité et de résistance à l'oppression » (*DM*, 216). Cette lutte intérieure montre la force des idées enseignées dans les séminaires marxistes par lesquels il a été formé (*DM*, 236).

En fait, son attachement aux principes appris lors de ces séminaires est presque religieux, puisque Minh s'est converti au communisme comme Loan s'est

¹²⁸ *Idem*; les italiques sont de l'auteur. Bruckner ne suggère pas que seul l'Occident est totalitaire, mais qu'en réaction contre un certain Occident, de nombreux pays du Sud ne font que copier un autre Occident, en l'occurrence totalitaire.

¹²⁹ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 75.

¹³⁰ *Ibid.*, voir p. 29 et 54. Buruma et Margalit reprennent ici le terme d'un islamiste iranien, Al-e Ahmed.

convertie au catholicisme; deux « religions » occidentales qui, dans le roman, se rejettent mutuellement, car si Minh trouve futile et ridicule les prières et le signe de la croix, Loan est aussi intransigeante face aux communistes qu'elle qualifie tous de meurtriers :

– Ce qui est certain [dit Loan], c'est qu'on veut que tu renonces à tes anciennes croyances, que tu reconnais tes erreurs et que tu t'engages à ne mener aucune action subversive dans cette terre de liberté que tu as choisie¹³¹.

– Tu en parles à ton aise [répond Minh]. Que penserais-tu si l'on te demandait de renoncer à ta foi chrétienne et de t'engager à ne plus aller à la messe?

Loan restait abasourdie. Il n'y avait pas de commune mesure et aucun chrétien ne renoncerait aussi facilement à sa foi. Mais ce tissu de mensonges et de crimes qu'était pour elle le communisme, son frère y tenait donc comme à une foi? (*DM*, 232).

Loan trouve évidemment la comparaison déplacée, puisque pour elle le catholicisme enseigne le bien tandis que le communisme encourage le mal. En revanche, pour Minh, la vraie mission est de participer à la révolution, à l'histoire en cours¹³².

¹³¹ Ce que Loan appelle la terre de liberté est le Sud Vietnam. La victoire de Diên Biên Phu par les Viet-Minh sur les Français divise le pays en deux au 17^e parallèle, selon les accords de Genève de 1954 : le Nord Vietnam passe alors sous le contrôle de la République Démocratique du Vietnam, mais le Sud Vietnam demeure un état de l'Union française (Daniel Hémerly, *Hô Chi Minh. De l'Indochine au Vietnam*, Paris, Gallimard/ Découvertes, 1990, p. 115). Cette « éclatante victoire qui sonne le glas de la colonisation sur toute la planète » (*Idem.*) a mis fin à la guerre d'Indochine et annonçait une paix prochaine à laquelle fait notamment référence *Le domaine maudit* (*DM*, 201 et 207), mais ne sera en fait qu'un court répit avant une autre guerre, encore plus longue, du même David contre un autre Goliath, les États-Unis.

¹³² L'importance de la religion catholique au Vietnam est perceptible dans plusieurs romans. Outre les narrateurs de Nguyen Manh Tuong qui font l'éloge du christianisme, mentionnons, à titre d'exemples seulement, quelques personnages principaux convertis au catholicisme : dans *Printemps inachevé*, Tran trouve refuge dans la religion catholique pour se « purifier » corps et âme, suite à son viol par un militaire français; dans *La réponse de l'Occident*, Dân se convertit au christianisme qui est la fameuse « réponse » du titre du roman et devient la plus sereine et la plus « équilibrée » des trois femmes protagonistes; et dans *Bach-Yên*, la jeune femme de ce prénom tente de convaincre son amoureux Van de la toute-puissance de Dieu, du Christ (Ly Thu Ho, *Printemps inachevé*, *op. cit.*; Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh, *La réponse de l'Occident*, *op. cit.*; Tran Van Tung, *Bach-Yên*, *op. cit.*). Si dans la production romanesque, ce sont surtout les personnages féminins qui se convertissent au catholicisme, notons toutefois que le plus connu des intellectuels vietnamiens convertis est le poète et philosophe Do Dinh Thach qui, après sa conversion, changea son nom pour Pierre Do Dinh (« Thach » signifie « Pierre » en vietnamien). Son poème « Le grand tranquille » a été écrit à l'occasion de cet événement (publié intégralement dans Bùi Xuân Bào, « Vietnam. Introduction historique », *loc. cit.*, p. 641-646;

Bien qu'assez extrême dans ses points de vue, Minh n'est pas aussi aveuglé par ses convictions politiques qu'il en donne l'air. À ce sujet, le roman propose un occidentalisme qui paraît « pur et dur », mais qui est en fait doublement nuancé : d'une part, par le discours tenu par Loan; d'autre part, par Minh lui-même lorsqu'il révèle les failles et, surtout, les excès du communisme. Il tombe souvent dans une « sacralisation de la victime¹³³ » qui emporte les mouvements révolutionnaires socialistes, mais tout en défendant à voix haute ce discours, il s'interroge pourtant sur les limites de la résistance dans laquelle il a pris part :

Où s'arrête la lutte politique et où commencent les délits de droit commun? Légitime défense, combat loyal, attaque de postes, massacre de militaires et de civils, torture jusqu'à la mort de prisonniers et d'otages, accusations sans répit contre des coupables présumés, dénonciations, participation directe, indirecte, chef ou exécutant? Dans ce pêle-mêle d'actions commandées, suscitées, encouragées, permises par la situation de guerre, de révolte, dans l'assouvissement de vengeances de rancunes partisans ou personnelles ne s'était-on pas donné libre cours à ses idées? Des crimes nobles, des crimes justifiés. Des mains tachées de sang, non des mains sales. Le rouge était de rigueur, mais la tache était glorieuse (DM, 240).

Minh souligne ici les contradictions de la révolution, cause qui se veut noble mais qui permet parfois des actes ignobles, et la frontière poreuse qu'analyse Camus dans *L'homme révolté* entre un crime justifié et un meurtre.

Le révolutionnaire qu'est Minh dénonce donc, à sa manière, la liberté, les abus qu'autorise cette guerre de libération. Il indique par là une préoccupation bien camusienne qui, encore une fois, met l'accent sur la limite entre la mesure et la démesure : alors que la révolte prône le devoir de réclamer la justice, la révolution

voir aussi l'article de Cung Giu Nguyen, « Souvenirs sur Pierre Do Dinh suivi de "Le grand tranquille", poème de Do Dinh », *Présence francophone*, no 9, automne 1974, p. 80-96).

¹³³ Je reprends ici l'expression utilisée par Gérard Chaliand pour parler de Sartre et de sa préface aux *Damnés de la terre*, « sacralisation » teintée de culpabilité qui n'a pas fait l'unanimité (Gérard Chaliand. *loc. cit.*, p. 22). Un bel exemple de la dénonciation de cette culpabilité est bien entendu *Le sanglot de l'homme blanc* de Bruckner.

élevée au-dessus de tout transforme ce devoir en droit de commettre l'injustice. « Quand la révolution est la seule valeur, écrit Camus, il n'y a plus de droits, en effet, il n'y a que des devoirs. Mais par un renversement immédiat, au nom de ces devoirs, on prend tous les droits¹³⁴ ». Bien que Minh ait déjà transgressé « la frontière interdite¹³⁵ » en s'arrogeant un droit absolu l'ayant basculé dans le monde du désordre où « la tache était glorieuse » (DM, 240), il semble maintenant faire le procès ou, du moins, un compte rendu critique de la révolution, de cette guerre qu'il a pourtant jugée nécessaire¹³⁶. Minh n'est évidemment pas un « vrai » révolté au sens qu'accorde Camus à ce terme, un « meurtrier délicat » à l'image du révolutionnaire russe Kaliayev qui tue seulement parce qu'il accepte ensuite de mourir¹³⁷, mais il soulève ici des questions qui ont des échos camusiens.

Ses interrogations sur la révolution, quoique des plus pertinentes, ne l'empêcheront toutefois pas de repartir et de rejoindre ses anciens camarades et, qui plus est, d'amener avec lui son fils Thach. Malgré les accords de Genève, la révolution doit continuer, d'autant plus que le pays est désormais divisé, fracturé en

¹³⁴ Albert Camus, *L'Homme révolté*, op. cit., p. 210.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 355

¹³⁶ Un extrait qui met explicitement en relief la participation de Minh dans la violence incontrôlée qu'il dénonce implicitement dans la longue citation précédente est celui-ci : « Il savait qu'il ne viendrait pas à bout en un jour de la race des profiteurs [comme l'entrepreneur Tung]. Il pensa à ses camarades de combat morts sur les Hauts Plateaux et à leurs souffrances. Il observait cet homme au bel embonpoint, qui s'était sans doute enrichi grâce à la concussion et à la trahison. *En d'autres temps, il l'aurait liquidé d'un coup de poignard ou d'une balle de pistolet* » (DM, 219; c'est moi qui souligne).

¹³⁷ L'étudiant russe Ivan Kaliayev est, selon Camus, le modèle de la Révolte. Chargé de tuer le grand-duc Serge, il refuse, lors de la première tentative, de lancer la bombe parce que les enfants du duc se trouvaient dans la voiture. Pour Camus, Kaliayev, qui sera pendu, et ses frères sont les « meurtriers délicats » qui refusent de tuer des innocents et qui acceptent de mourir pour avoir tué, annulant ainsi la culpabilité de leur crime. Ces terroristes représentent les « vrais révoltés » de l'histoire : « 1905, grâce à eux, marque le plus haut sommet de l'élan révolutionnaire. À cette date, une déchéance a commencé » (Albert Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 220). Sa pièce *Les justes*, qui témoigne aussi de sa fascination pour ces personnages historiques, avait été représentée pour la première fois en décembre 1949. Il s'agissait pour Camus de rendre hommage à ces hommes et femmes et à leur « juste révolte » (Albert Camus, *Les justes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950 ; voir la présentation de Camus, p. 7).

deux. Son jusqu'au-boutisme pourrait faire croire qu'il est plein de ressentiment, puisque l'« évolution » de l'homme révolté qu'était Truong à l'homme révolutionnaire qu'est Minh, passage de la mesure à la démesure, de la justice à la liberté absolue, selon Camus, est principalement marqué par ce sentiment. Dans *L'homme révolté*, Camus souligne que la révolution se nourrit de ressentiment qui mène souvent, pour ne pas dire toujours, à la tyrannie, « l'esclave commence par réclamer justice et finit par vouloir la royauté¹³⁹ ». Fanon et Sartre ne partagent pas cette idée, puisque pour eux, la révolte mène à la révolution et à la violence qui ne sont pas nées du ressentiment mais de la nécessité de supprimer un système inégal et inhumain. Dans *Les damnés de la terre*, Fanon lance un appel à la violence libératrice, mais déplore aussi le ressentiment en précisant que si le « racisme anti-raciste¹⁴⁰ » du colonisé provoque, par mécanisme de défense, un engagement à la lutte, une guerre de libération ne peut aboutir que si les combattants réussissent à surpasser la haine et le racisme qui peuvent, du reste, être des éléments déclenchant la prise de conscience.

Quel que soit le point de vue, le ressentiment est négatif et constitue un obstacle à la révolte (Camus) et, lorsque soutenu et nourri, à la révolution (Fanon). Opposé à la révolte qui est une activité collective portée vers l'extérieur (« *Je me révolte, donc nous sommes* », écrit Camus¹⁴¹), le ressentiment, qui relève de la passivité, est dirigé vers soi ou plutôt contre soi, en tant qu'auto-intoxication, comme

¹³⁹ Albert Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 43.

¹⁴⁰ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 177.

¹⁴¹ À cet égard, Camus note que « la révolte joue le même rôle que le "cogito" dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence (Albert Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 38).

l'a montré Max Scheler¹⁴¹. Pour ce philosophe, tout comme pour Nietzsche, le ressentiment naît de la rancune et de l'envie d'une personne infériorisée qui entretient le rêve de voir l'objet de sa rancune souffrir de sa condition, sans par ailleurs avoir l'énergie ou l'initiative de revendiquer ses droits ou de protester contre son statut inférieur¹⁴². Si Camus est d'accord avec Scheler sur plusieurs points, il « ne comprend pas pourquoi [ce dernier] identifie absolument l'esprit de révolte au ressentiment¹⁴³ », dans la mesure où l'homme révolté ne souhaite pas l'humiliation de l'autre, mais lutte simplement pour l'intégrité de son être en défendant ce qu'il est. Minh ne correspond pas parfaitement à l'image du révolté de Camus, mais il n'est pas non plus le révolutionnaire typique plein de ressentiment qui, rabaissé à une position défavorisée, aspire à la vengeance par le crime.

Davantage que sa propre personne, Minh défend le droit des autres, plus défavorisés que lui, alors que sa position privilégiée dans un système colonial inégal aurait pu l'endormir dans une complaisance ou une indifférence totale. En effet, appartenant à une famille très aisée, ayant eu accès à une éducation privilégiée, c'est-à-dire « à la française », bénéficiant dans la demeure familiale des services de domestiques, de cuisinières et d'un chauffeur, il n'a rien à voir, ou si peu, avec le « ressentimenteux » ou le « ressentimentiste » revanchard et envieux qui, d'après Marc Angenot, se construit une gloire sur son infériorité.

Je suis opprimé, pauvre, ignorant, servile, et c'est ma gloire, c'est ce qui me permet de m'égaliser d'un seul coup dans ma chimère idéologique aux talentueux, aux riches, aux puissants, aux victorieux. La revanche des vaincus, qui est de pouvoir se consoler en prétendant que le vainqueur

¹⁴¹ Scheler cité par Camus (*Ibid.*, p. 32).

¹⁴² C'est exactement ce que dit Marc Angenot dans *Les idéologies du ressentiment* (Montréal, CIADEST, 1992).

¹⁴³ Albert Camus, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 33.

est condamnable par sa victoire même et que le vaincu est beau *non parce qu'il réagit et lutte* (ce ne serait pas du ressentiment sous cette perspective), mais parce que son impuissance confirmée, ses succès répétés, son infériorisation le montrent glorieusement inapte à prendre l'avantage dans un ordre de choses que, de toutes façons, il se fait gloire de mépriser. Ceci jusqu'au jour où il parviendrait à en prendre le contrôle¹⁴⁴.

Minh, justement, réagit et lutte, mais il réagit et lutte pour son pays, pour ce qu'Angenot nomme les « nationalismes de petites patries¹⁴⁵ », une de ces « idéologies du ressentiment » qui ne peut mener qu'au tribalisme et à un « narcissisme des petites différences¹⁴⁶ ». Or, si Minh n'est pas plein de ressentiment ni d'amertume, c'est précisément parce que appartenant au groupe raciale des opprimés, il n'est cependant pas exploité jusqu'au sang comme les autres colonisés.

Alors qu'il y a chez Fanon et chez Sartre une « sacralisation de la victime », il semble y avoir chez Angenot, du moins dans *Les idéologies du ressentiment*, une forme de « sacralisation de l'opresseur », car tout en dénonçant d'un ton mordant l'auto-glorification, le narcissisme, la complaisance, la névrose, l'hystérie, la

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 5; les italiques sont de l'auteur. Il est à noter qu'Angenot utilise indifféremment les néologismes « ressentimenteux » et « ressentimentiste », les deux mots étant parfois employés dans une seule et même page (Marc Angenot, *Les idéologies du ressentiment*, op. cit., p. 53).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 19-38-41. Pour une analyse serrée de ce pamphlet qui montre l'héritage de Nietzsche et de Scheler chez Angenot, de même que quelques divergences entre les trois penseurs, et qui dénonce le « ressentiment » d'Angenot lui-même, voir Jacques Pelletier, *Au-delà du ressentiment. Réplique à Marc Angenot* (Montréal, XYZ éditeur, 1996). Pelletier souligne la façon dont Angenot présente d'abord le ressentiment comme une réaction, un symptôme que crée une condition d'oppression, pour ensuite le transformer en « facteur originel faisant et soudant la "tribu" » (*Ibid.*, p. 54) : d'une réponse inadaptée qui vient après, qui réagit à une situation, le ressentiment se métamorphose en cause première. Mettant surtout l'accent sur le nationalisme québécois qu'attaque en particulier, selon lui, l'auteur des *Idéologies du ressentiment*, Pelletier rétorque, d'un ton qui n'est d'ailleurs pas étranger à celui de Hồ Chi Minh, quoique écrit plus de 70 ans après le *Procès de la colonisation* et dans un contexte très différent : « On évoque volontiers les Lumières en ces temps de crise. Les Lumières, c'est le triomphe de la Raison contre l'obscurantisme et l'ignorance. [...] Cette Raison trouve son incarnation politique dans le programme de la Révolution française : liberté, égalité, fraternité, programme qui suppose la démocratie (républicaine). [...] Le programme des Lumières, oui, mais au complet : la Raison, le progrès, mais avec le partage des richesses et l'égalité juridique et sociale » (*Ibid.*, p. 95-96).

paranoïa, l'obsession des « idéologies victimaux¹⁴⁸ », Angenot insiste sur le droit et le confort de l'opprimé de se plaindre, de geindre, de se déclarer totalement innocent et « de n'avoir pas à assumer de responsabilité face à sa condition¹⁴⁹ ». Il affirme, du même souffle, que « *l'esclave tire grand profit de la prospérité du maître même s'il ne reconnaît recueillir que les miettes du festin*¹⁵⁰ ». Comme l'a mis en relief Foucault dans ses travaux qui ne s'attardent qu'aux sociétés occidentales, et comme le rappelle Angenot : « [...] il n'y a pas de pures victimes et de purs oppresseurs dans les relations politiques et sociales, il y a partout des relations, inégales certes, de dépendance réciproque et d'imposition de pouvoirs partiels¹⁵¹ ». Mais entre cette affirmation d'inspiration gramscienne et foucauldienne et celle sur le grand profit de l'esclave, il y a un écart, une frontière délimitant l'analyse des rapports de force dans plusieurs sphères de la société, l'échange inégal entre les sujets, et la justification, voire la légitimation de ces relations de pouvoir.

Le domaine maudit, quoique publié en 1961, à un moment où les positions en faveur ou en défaveur de la décolonisation pouvaient être très fermes, ne tombe ni dans une totale sacralisation de la victime, ni dans une sacralisation de l'opresseur. Ce roman est en effet fort intéressant, car tout en mettant de l'avant les discours

¹⁴⁸ Marc Angenot. *Les idéologies du ressentiment*, *op. cit.*, p. 31. Ces idéologies « victimaux » sont principalement les nationalismes des petits groupes nationaux, mais aussi « un certain socialisme, et un certain féminisme... » (*Ibid.*, p. 13). Angenot compte également le tiers-mondisme parmi ces idéologies « victimaux » et fait brièvement référence au *Sanglot de l'homme blanc* de Bruckner (*Ibid.*, p. 26). Il faut ici préciser qu'Angenot s'en prend aux opprimés ressentimenteux davantage qu'aux idéologies du ressentiment – en dépit de son titre –, alors que Bruckner dénonce surtout le tiers-mondisme européen et non les populations hors de l'Occident, même s'il n'épargne pas certains dirigeants ou pays du tiers-monde. D'ailleurs, au ressentiment des « nationalismes des petites patries » (*Ibid.*, p. 19 ; c'est moi qui souligne) d'Angenot, Bruckner oppose la nécessité d'écouter davantage les intellectuels du tiers-monde pour le développement des « jeunes nationalismes » (Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*, p. 230 ; c'est encore moi qui souligne).

¹⁴⁹ Marc Angenot, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 31 ; c'est moi qui souligne.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

occidentaliste et nationaliste, il n'offre pas une vision exclusivement manichéenne du colonialisme, pas plus qu'il ne propose une vision manichéenne du communisme. S'il y a bien une forme de sacralisation de la victime dans le discours révolutionnaire de Minh, ses propos sont le plus souvent tempérés, voire récusés par ceux de sa sœur ou de l'entrepreneur Tung, qui proposent d'autres points de vue. De plus, Minh lui-même n'est pas toujours convaincu, dans sa révolte et dans sa poursuite de la révolution, que les crimes de justice sont toujours bel et bien justifiés; ainsi, tout en étant le révolutionnaire de Fanon et de Sartre, il n'est pas complètement étranger à l'homme révolté de Camus. Sans incarner l'occidentaliste amer et « ressentimenteux » qu'analysent Buruma et Margalit¹⁵¹, il représente l'homme ayant répondu à l'appel d'action et de combat lancé, entre autres, par Hô Chi Minh, et participe de l'occidentalisme au sens défini par Xiaomei Chen, c'est-à-dire un discours de libération, avec ses contraintes, ses contradictions et les excès qu'il peut entraîner. Loin d'être le roman qui invente ou célèbre les traditions¹⁵², *Le domaine maudit* est plutôt le livre de la rupture des origines (Minh et son « père »), de l'échec des filiations (Loan et sa nièce Xuyên) et de l'impossibilité de reconstruire l'arbre généalogique qui obsédait M. Quang, pilier de la famille qui s'est effondré au contact de la colère des ouvriers. Cet éclatement de la famille n'est pas indépendant de la

¹⁵¹ D'après Buruma et Margalit, ce qui explique la différence entre un critique de l'Occident et un occidentaliste est précisément l'amertume et le ressentiment que la personne en question nourrit ou non en elle (Buruma et Margalit, *op. cit.*, p. 124).

¹⁵² *Le fils de la baleine* de Cung Giu Nguyen s'inscrirait davantage dans ce que l'on pourrait appeler un roman des traditions, puisqu'il met en scène des personnages profondément attachés aux traditions et à leurs origines. Pourtant, il ne s'agit pas non plus de célébrer les traditions dans ce roman; plutôt, la présence du personnage principal, Môm, dans le village en question, fait ressortir l'abus de certaines personnes qui, au nom des traditions, font régner l'autorité absolue sur ses habitants et commettent des actes d'injustice. Môm est non seulement un inconnu, un étranger, mais ayant perdu la mémoire, il est aussi sans origine, sans identité et est, par conséquent, traité en paria dans ce petit village de pêcheurs (Cung Giu Nguyen, *Le fils de la baleine*, *op. cit.*).

révolte nationale du pays, comme l'écrivait Cung Giu Nguyen, en 1954, dans un essai intitulé *Volontés d'existence* :

Quand on observe la révolte de l'individu au Viêt-Nam, et la lutte de la nation entière pour son indépendance, on peut noter une même attitude négative : le refus du paternalisme, ou plus exactement des formes du paternalisme, familial, social, aussi bien que colonial. Et ici et là, une même attitude affirmative dont le dessin demeure sans doute flou, mais dont l'intention est identique : la même volonté d'être¹⁵³.

Il n'est pas clair, à la fin du *Domaine maudit*, que la volonté d'être des personnages les mènera où ils veulent aller, mais ils continuent néanmoins d'emprunter une voie connue : Minh a repris le chemin de la révolte et Loan celui de l'aide et du sacrifice. Une chose, en tout cas, est évidente : les enfants – Thach parti avec son père et Xuyên empoisonnée par sa tante – n'ont pas eu le choix, eux, dans leur volonté d'exister.

3. 4 Le désordre occidental : *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle de Tran Van Tung*

L'analyse du *Domaine maudit* a permis de faire ressortir les recoupements entre une théorisation de la décolonisation et les formes de l'occidentalisme. Il convient désormais de s'attacher au discours occidentaliste non plus en tant que soutien au mouvement nationaliste ou en tant que relent du communisme, mais comme création imaginaire de l'Occident telle qu'on peut la retrouver dans *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle* de Tran Van Tung. Si Fanon affirmait que « l'Europe est littéralement la création du Tiers-Monde¹⁵⁴ », il n'entendait pas par là que l'Europe est une création au sens où Edward Said disait que l'Orient est une création de l'Occident. Plutôt, pour Fanon, « le bien-être et le progrès de l'Europe ont été bâtis

¹⁵³ Cung Giu Nguyen, *Volontés d'existence*, Saigon, Éditions France-Asie, 1954, p. 13.

¹⁵⁴ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 137.

avec la sueur et les cadavres des nègres, des Arabes, des Indiens et des Jaunes¹⁵⁵ », insistant sur le fait que l'Europe s'est construit sur le dos des peuples sous-développés. Or, il s'agit ici de voir comment le regard d'un Oriental sur l'Occident peut se construire, à l'instar de la vision orientaliste, à partir de représentations stéréotypées ou de préjugés. Objet de fantasmes, parfois de convoitise, l'Occident devient littéralement objet de discours d'un sujet oriental, inversant dès lors les rôles établis par l'orientalisme.

À la différence de *Rêves d'un campagnard annamite*, premier récit de Tran Van Tung dans lequel l'orientalisme est prégnant, dans *Bach-Yên*, c'est l'Occident qui devient objet de formations discursives ou, pour le dire autrement, c'est l'Occident créé par l'Orient, pour paraphraser le titre de la traduction française d'*Orientalism*, qui est proposé. Empreint d'orientalisme, *Rêves d'un campagnard* n'est pas non plus dénué d'un certain occidentalisme que traduisent les paroles du père. Dans *Bach-Yên*, le discours occidentaliste est plus important et, surtout, il est non seulement transmis par le père mais aussi par le personnage principal, Van. Au-delà de l'histoire d'amour entre Van et la « fille au cœur fidèle », *Bach-Yên* raconte les angoisses et les incertitudes de la jeunesse vietnamienne qui, formée à l'école française mais instruite et élevée selon des traditions ancestrales à la maison, est déchirée et ne trouve sa place nulle part. Jean Cocteau, dans sa préface au roman, présente ainsi l'auteur :

M. Tran Van Tung est l'exemple-type d'un lettré de l'Annam qui n'hésite pas à sortir du cortège et à rompre avec les rites ancestraux. Il se mêle à notre désordre. Il s'y jette comme un fleuve dans la mer et s'invente une nage qui relève plus de l'instinct de conservation que d'une école (*BY*, 5).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

Rompre avec les cultes ancestraux, certes, mais rompre aussi, d'une certaine façon, avec plusieurs éléments de la culture occidentale, et ce, effectivement par « instinct de conservation », pour reprendre l'expression de Cocteau. Car les jeunes dans *Bach-Yên* ne s'interrogent pas seulement sur les traditions contraignantes, mais aussi sur les mensonges d'une civilisation qui prétendait rendre service à un autre peuple, une civilisation qui a profité de ces traditions et les a maintenus non par respect pour les rites du pays, mais pour ses propres intérêts¹⁵⁶.

Une des raisons de la révolte de Van naît de sa colère contre le mariage arrangé que veulent lui imposer ses parents. Histoire des plus banales dans la littérature vietnamienne – et pas que francophone –, ce refus donne lieu à un différend qui divise Van et ses aînés. Après avoir confié à son oncle qu'il n'est « jamais heureux parce qu'[il] flotte toujours comme une âme errante entre la vie qu'[il] voudrai[t] vivre et celle que la famille veut [lui] imposer » (*BY*, 26), son père intervient et rétorque :

Les jeunes gens formés à l'école française [...] sont vraiment terribles. Ils parlent de la Famille avec haine, des parents et des Ancêtres avec colère et révolte. Ils réclament à grand bruit le droit "de vivre leur vie", de se marier librement, de diriger eux-mêmes "leur barque"! Ils ne connaissent qu'un seul Dieu, c'est l'Amour! On ne sait pas exactement ce qu'ils ont appris à l'école, mais ils ne possèdent aucune vertu des jeunes de notre

¹⁵⁶ Dans *Volontés d'existence*, Cung Giu Nguyen est à la fois critique de la tradition et de la colonisation, sans toutefois complètement rejeter l'apport de l'une ou de l'autre. Sur les traditions confucéennes qui exigent le respect des hiérarchies et l'ordre moral et social, il souligne à juste titre que les coloniaux ont profité de cet enseignement sévère et auraient voulu, même après les bouleversements de 1945, un « retour » à l'ordre confucéen : « [Les colons] voulurent par exemple que le peuple demeurât confucéen, traditionaliste, qu'il conservât les institutions anciennes, non pour la valeur intrinsèque du système auquel, personnellement, ils ne croyaient guère et qu'ils ne connaissaient souvent pas, mais parce qu'ils savaient que leurs intérêts étaient liés à un ordre, et que cet ordre ne pouvait être que celui dont ils avaient bénéficié » (Cung Giu Nguyen, *Volontés d'existence*, *op. cit.*, p. 71).

génération. Ils n'ont plus de religion, plus de morale. Ils ignorent même leurs parents. Je ne puis admettre cela (BY, 27).

Plutôt que d'enseigner les préceptes moraux qui dictent le respect des parents, de la famille et des ancêtres, l'école française apprend des choses aussi frivoles que l'amour et le libre choix dans les décisions. Il faut ici remarquer que les mots « Famille » et « Ancêtres », de même que « Amour », sont tous orthographiés avec une majuscule, comme pour mettre l'accent sur leur importance dans chacune des cultures : la Famille et les Ancêtres sont à l'Extrême-Orient ce que l'Amour serait à l'Occident. Tandis que les romans étudiés dans le chapitre précédent répétaient le discours colonial quant à l'impossibilité des Asiatiques d'aimer, l'amour sert ici à suggérer que les Occidentaux n'apprennent que cela aux jeunes. Un argument similaire peut donc avoir une fonction tout à fait différente : d'une part, le discours orientaliste prétend que les Asiatiques sont incapables d'amour et, à cause de cela, sont inférieurs aux Européens; d'autre part, le discours occidentaliste affirme que les Extrême-Orientaux sont moralement supérieurs puisqu'ils sont les gardiens de valeurs familiales et non d'idées futiles. De même, si l'orientalisme dévalorise, voire ridiculise le culte des ancêtres, celui-ci est érigé en rite suprême par les tenants de l'occidentalisme, en une tradition nettement plus importante que n'importe quelle science.

Comme l'ont noté Xiaomei Chen et Buruma et Margalit, les traits culturels ou les stéréotypes sur lesquels se base le discours occidentaliste sont presque toujours ceux-là mêmes qui ont servi de fondement à l'orientalisme. Par exemple, l'opposition entre la science occidentale et la sagesse orientale est reprise, dans le but ici de mettre

en valeur l'Orient et non l'Occident qui, dans son aveuglement technologique et son ignorance du confucianisme, court à sa perte.

Je crois, dit le père de Van, que les Occidentaux ne nous dépassent pas de beaucoup! Ils fabriquent en masse des avions, des fusils, des canons, pour s'entretuer! Leurs cœurs sont habités par des démons, leur âme est possédée par des fantômes. Tant qu'ils ne se mettent pas à l'école du Saint Confucius, tant qu'ils ignorent "la Voie Droite" et "la Grande Loi du Ciel et de la Terre", ils continueront à s'entr'égorger jusqu'à la fin des siècles, ils vivront dans leurs villes de pierres comme les fauves au fond des cavernes (BY, 31).

Quoique supérieurs aux Orientaux, les Occidentaux ne suscitent pas pour autant l'admiration puisque les symboles de leur puissance sont les preuves de leur inhumanité. Leur soif de pouvoir les rend cruels au point de donner l'impression d'être habités et possédés par des démons, et leurs villes de pierres dissimulent à peine leur tempérament sauvage comme un fauve. Sauvages et démoniaques, telle est la façon dont le père de Van perçoit les Européens, offrant ainsi un portrait occidentaliste suivant la définition de Buruma et de Margalit, qui insistent sur la déshumanisation et la diabolisation des Occidentaux¹⁵⁷.

Également de l'avis du père, l'oncle de Van ajoute qu'il ne comprend pas pourquoi la guerre demeure la « religion » des Européens qui ne savent pas profiter des sages préceptes de Confucius, de Mencius et de Lao-Tseu, alors qu'ils sont installés sur leur terre. À cette remarque, Van ne peut s'empêcher de demander : « Mais, mon oncle, la Chine, qui est la terre natale de ces Saints est depuis bien des années un champ de carnage. Pourquoi ne reprochez-vous pas aux descendants de Confucius leur folie meurtrière? » (BY, 32). Or, la réponse de l'oncle ne se fait pas

¹⁵⁷ Ian Buruma et Margalit Avishai, *op. cit.*, p. 10. Bruckner a également mis l'accent, dans *Le sanglot de l'homme blanc*, sur la « satanisation » de l'Occident qui s'oppose à la vertu des pays du tiers-monde dans le discours tiers-mondiste (Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, *op. cit.*; voir en particulier les pages 120 et 226).

attendre et est sans équivoque : la folie meurtrière dont est atteinte la Chine est causée par les Chinois modernes qui, à l'instar de la jeunesse vietnamienne, se sont détournés des saints, des ancêtres et de leurs parents pour suivre les « mauvais exemples des Occidentaux possédés par les démons de l'Enfer » (BY, 32). Encore une fois, l'Occident incarne le mal et son évolution est un grand pas vers un monde infernal. Dans l'orientalisme, l'immobilité de l'Orient se présente comme un retard, comme l'éternelle somnolence d'un peuple passif et endormi, alors que cette même inaction se transforme, dans l'occidentalisme, en une forme de protection préservant les Orientaux de la déchéance. Parallèlement, les armes par lesquelles les Occidentaux se sont imposés de force dans un pays et qui font leur fierté sont perçues par le père de Van, non sans une pointe d'ironie, comme les signes contraires à une civilisation :

Les Occidentaux [...] devant leurs avions, leurs canons, leurs mitrailleuses sont exactement comme les jeunes filles devant leurs miroirs et psychés. Ils se croient civilisés comme elles se croient belles. Par politesse nous ne dirons ni aux Occidentaux qu'ils ne sont pas civilisés, ni aux jeunes filles qu'elles ne sont pas belles (BY, 33).

L'Occident étant réduit à une machine de guerre et de haine, Van finit par réagir aux propos de son père et de son oncle. Il leur dit d'abord qu'ils sont injustes puisqu'ils ne voient que les défauts et les passions guerrières des Occidentaux qui ont par ailleurs des vertus que n'ont pas les Orientaux. Ensuite, pour défendre cette civilisation qu'il aime et admire depuis toujours, Van leur rappelle que la littérature, la philosophie et les beaux-arts variés des Occidentaux égalent les leurs, sans omettre d'ajouter que ceux-ci les surpassent largement dans le domaine de la musique. Selon lui, la foi en Confucius, en Mencius et en Lao-Tseu a fait en sorte que les Orientaux n'ont pas progressé.

Dans sa défense de l'Occident, Van ne nomme que les arts parmi les qualités de cette civilisation, ce qui n'est peut-être pas étonnant puisqu'il est poète et particulièrement sensible à la littérature, son prénom préfigurant en quelque sorte cet amour des lettres car « "Van" signifie littérature » (BY, 59). Mais aucune des « vertus » (BY, 33) que n'ont pas les Orientaux n'est mentionnée pour contredire les arguments de son père et de son oncle. Van a beau penser que ceux-ci sont « bornés et entêtés » (BY, 34) et qu'il est impossible de discuter avec eux, sa vision de la culture occidentale ne diffère pas radicalement de celle de ces deux vieux lettrés qui « s'enivrent d'alcool et de caractères » et « semblent vivre en dehors du temps et de l'espace » (BY, 29). Lors d'une conversation avec Binh sur la beauté, l'amour, le corps et l'âme, Van n'est pas d'accord avec son ami pour qui l'action supplante la pensée et les voluptés de la chair l'emportent sur l'esprit. Déclarant que l'homme devrait « s'écarter le plus de l'animal » (BY, 99) en domptant en lui sa nature et en se détachant des satisfactions physiques, Van souhaite que celui-ci aspire davantage à un bonheur durable, « plus pur, plus vrai... » (BY, 99), à la portée de tous et de chacun :

Mon ami, [dit-il à Binh,] le vrai bonheur n'est nulle part et partout. Il n'est ni au ciel, ni autour de nous, ni dans l'enfer, mais en nous-mêmes, dans notre âme, au fond de notre cœur. Nous portons tous en nous, sans le savoir, le paradis. L'homme a souvent l'illusion de trouver le bonheur au dehors de soi, il ne saisit en réalité qu'une ombre. Rentrons dans notre monde intérieur. Luttons avec acharnement contre nos vices et passions qui nous barrent le chemin de la fidélité. Massacrons sans pitié nos mauvais penchants et sentiments! (BY, 99).

Cette réflexion n'est pas sans faire écho aux paroles de son oncle qui croit également que le bonheur est tout près de soi, qu'il est en soi-même, selon la perception intime que l'on veut bien donner aux choses et à la nature :

Pour trouver le Bonheur, [a conclu l'oncle lors de la discussion sur l'Occident et ses machines de guerre,] je n'ai pas besoin de parcourir le

monde en avion; il est dans cette bouteille d'alcool aux chrysanthèmes, dans ces chansons des Loriots, dans ces rizières recouvertes de moissons, dans ces fleurs des champs, dans ces livres du Saint Confucius, dans cette théière pleine, chaude, parfumée, dans cette tasse enivrante que je porte à mes lèvres... (BY, 35).

Du point de vue de l'oncle, seul l'Orient connaît cette philosophie de l'intérieur, cette appréciation des choses simples de la vie, cette sérénité dans le cœur. Si Van se révoltait silencieusement contre l'entêtement de son père et de son oncle, il ne peut s'empêcher de penser, suite à son échange d'idées avec Binh qui ne cessait de le contredire, que « ce garçon, quoique très intelligent, est le type achevé du matérialiste », « le représentant de cette jeunesse occidentalisée, de cette jeunesse esclave de la vie matérielle! » (BY, 101). Le bonheur intérieur, spirituel, auquel il voudrait que les hommes aspirent n'est donc pas étranger à la sagesse orientale prônée par ses aînés. Sans aller jusqu'à dire que les Occidentaux sont habités par les démons, il associe néanmoins les valeurs matérielles, qu'il méprise profondément, à l'Occident. Le jugement qu'il porte sur Binh est particulièrement intéressant puisqu'il ne manque pas de préciser que son ami est très intelligent et qu'en dépit de cela, il s'est laissé prendre par les chaînes d'une vie superficielle dictée par les biens matériels et les plaisirs de la chair. Mais Van est un personnage plein de contradictions dont les actes ne respectent pas toujours ses idées théoriques. Devant Binh, il déplore que « l'homme hélas ne voit dans ce mot "amour" que "désirs sexuels" et "voluptés de la chair" » (BY, 96) et affirme croire « fermement que le corps est notre pire ennemi. Ah! s'il n'y avait que l'âme seulement! » (BY, 97), alors que devant Bach-Yên, il lui confie qu'il voudrait « [la] prendre comme une coupe entre les deux mains et [la] vider jusqu'à la dernière goutte... » (BY, 153). Aux douces paroles de Bach-Yên qui résiste à ses avances, Van avoue qu'il est « un

homme comme tous les autres » (BY, 153) : « L'amour trop platonique, me rend souvent malade. S'il fallait aimer cérébralement, je me contenterais d'une photo, d'une image, d'une statue de marbre... » (BY, 153) Le jeune homme qui prétendait imposer à son corps une « discipline rigoureuse » (BY, 97) et qui exprimait l'injonction de lutter « avec acharnement contre nos vices et passions » (BY, 99) semble avoir oublié ses propres convictions, d'autant plus que son insistance, son désir de voir Bach-Yên se donner à lui paraît partiellement motivé par la pensée d'un troisième joueur qui, à l'instant même, serait en train de demander la main de la jeune femme à sa mère...

La contradiction de Van ne s'arrête pas à cet épisode où la volupté sensuelle du moment le verse dans l'hédonisme qu'il trouve par ailleurs futile et dangereux. Elle est encore plus évidente dans son discours sur la jeunesse et les générations précédentes. En effet, il dénonce lui-même « l'esclavage » de la jeunesse occidentalisée que Binh incarne parfaitement, mais s'irrite, voire s'enrage lorsque les vieux traditionalistes tiennent des propos semblables aux siens, quoique plus tranchés. Tout en rejetant le matérialisme de l'Occident, il refuse aussi l'archaïsme de l'Orient :

Chaque fois que je songe à notre société archaïque et à l'avenir de notre jeunesse, [dit-il à Bach-Yên,] je suis plongé dans une colère extrême. Je n'accepte pas que notre génération soit ainsi ridiculisée, bafouée, honnie, et surveillée par ces vieux traditionalistes. Ça me fait mal au cœur chaque fois que j'entends dire que nous sommes tous [d]es "rêveurs", des "déracinés", que notre génération est une "génération creuse", matérialiste, dépravée, sans idéal, sans âme (BY, 116).

Bien sûr, Van n'est pas aussi sévère que les traditionalistes, mais sa perception des jeunes autour de lui, tout en étant plus nuancée, n'est pas non plus dénuée de ce genre de préjugés qu'il accuse les vieux d'entretenir. Il est clair que pour les Vietnamiens

traditionalistes, le déracinement, le matérialisme, la dépravation et la perte de l'âme sont tous des conséquences des mœurs légères « importées » de l'Occident. Or, le jugement porté à l'égard de Binh atteste déjà d'un point de vue similaire. Mais c'est l'opinion de Van sur les « Retours de France » qui révèle à quel point derrière sa défense et son admiration de l'Occident se cache un discours occidentaliste qui flirte avec celui de ses aînés.

Lorsque Bach-Yên lui parle de son prétendant, M. « Loyauté », un ingénieur récemment revenu de France et que la mère de celle-ci entrevoit comme un excellent parti, Van saisit l'occasion pour non seulement critiquer cet individu, mais tous les « Retours de France » qui, à l'image des Européens, ont perdu leur âme.

- Tu diras tout simplement [à ta mère] que tu ne veux pas voir ce Monsieur... “Retour de France!” C'est triste, c'est bien triste de les voir! Ils se croient tous *civilisés* après quelques années passées à la Sorbonne et au Dupont-Latin! O triste, ô bien triste civilisation! Ils ne sont ni Européens, ni Asiatiques!... Ils ont conquis beaucoup de diplômes, de titres, mais ils sont à plaindre, bien à plaindre... car comme leurs maîtres, ils ont perdu *leur âme*, oui, *leur âme*, et à tout jamais!... Non! L'Europe n'a rien à donner! Elle est trop pauvre, oui trop pauvre en esprit!...
- Pourtant, [répond Bach-Yên,] toi, tu as l'air d'admirer l'Occident...
- Oui, j'ai l'air... oui, j'aurai toujours l'air!... [conclut Van.] (BY, 149-150; c'est l'auteur qui souligne).

Van a donc l'air d'admirer l'Europe mais au fond de lui, il la plaint parce qu'elle a perdu son âme et la fait perdre à ceux qui entrent en contact direct avec elle. Réduit au matérialisme¹⁵⁸, l'Occident n'est qu'une matière sans âme, sans esprit qui n'a plus rien à offrir, si ce n'est quelques diplômes et titres de façade qui cachent assez mal l'abîme dans lequel il sombre. Cette représentation de l'Europe sans âme rejoint celle

¹⁵⁸ Un peu avant cet extrait, Bach-Yên, qui « répète sans s'en apercevoir les idées de Van » (BY, 138), avait dit à sa mère que son prétendant devait être « un ingénieur de mine d'or... » : « Tu sais bien, maman, que tous ces hommes revenus d'Europe sont extrêmement “matérialistes”. Les jeunes filles bien dotées sont leur proie » (BY, 140).

de l'Amérique d'aujourd'hui présentée par les occidentalistes contemporains comme « a machinelike society without a human soul¹⁵⁹ ».

La société mécanique et sans âme qu'est la France crée, en outre, des « déracinés », c'est-à-dire des êtres qui ne sont ni européens, ni asiatiques. Si la jeunesse que Van défend et dont lui-même fait partie n'est pas, selon lui, déracinée comme le prétendent les traditionalistes, en revanche, les « Retours de France » le sont effectivement. Quand Bach-Yên lui dit que les vieux ont peut-être raison de penser que les jeunes sont des « déracinés » puisqu'elle et lui ne sont pas « entièrement à l'aise parmi les [leurs] », (BY, 119), Van précise qu'ils sont dans l'évolution et non dans le déracinement, mot qui a pour lui un sens péjoratif :

Cette course effrénée vers la culture, cet élan vers la beauté, vers la vérité, cette conquête assidue de la connaissance sont des aspirations naturelles de tout être doué d'intelligence et de raison. Autre chose est le déracinement, autre chose l'évolution. [...] Le "déracinement" n'est donc qu'un mot sorti du moule des préjugés les plus détestables! (BY, 120).

Fustigeant les préjugés, Van les répète pourtant, car comment peut-il affirmer que les « Retours de France » ne se sentent ni européens, ni asiatiques et, par conséquent, sont dans le déracinement, dès lors que le questionnement identitaire de ceux restés au pays relève de l'évolution¹⁶⁰? Il est certain que toute la jeunesse vit un profond malaise, mais que justifie la critique des uns et la compréhension face aux autres? Et comment expliquer que les « aspirations naturelles » vers la culture et les connaissances soient encensées pour des jeunes comme lui, tandis que la quête du

¹⁵⁹ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 9. [une société mécanisée et déshumanisée.] Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶⁰ Notons que tout comme pour le narrateur de *Sourires et Larmes*, le mot « déracinement » est rejeté et contesté par celui de *Bach-Yên*, mais que chacun exprime finalement des interrogations identitaires liées à un certain « déracinement » culturel.

savoir de ses compatriotes partis en France soit ridiculisée? Van a beau qualifier le discours des vieux traditionalistes d'insensé, lui-même participe à sa manière à ce « non-sens ». D'ailleurs, sa remarque sur les « Retours de France » qui se croient tous civilisés après un séjour à la Sorbonne n'est pas sans rappeler le commentaire sarcastique de son père sur les Occidentaux qui se croient tous civilisés comme les jeunes filles se croient toutes belles devant leur miroir.

Rejetant les traditions de l'Orient et la superficialité et le matérialisme de l'Occident, Van entend vivre une « vie totale » (BY, 131) : « Pris dans le dilemme angoissant d'Hamlet, je ne balance pas, je veux être! Je veux être! Engagé sur ma voie, je veux marcher droit, tout droit devant moi, les yeux toujours fixés vers mon but » (BY, 131). Ainsi, non seulement veut-il être, mais il veut aussi agir, agir pour répondre justement à son désir de vivre et d'être. Mais en quoi consistent exactement « [sa] marche vers l'avenir, [sa] course vers le progrès, [son] élan vers l'action » (BY, 128)? Si, « comme la majorité des jeunes d'Annam, Van comprend avec une conscience nette qu'il a un rôle à jouer, une mission à remplir dans son pays » (BY, 127), notre Hamlet est un poète qui, malgré sa révolte contre les traditions du pays et la colonisation française, ne participe pas à la révolution. En ce sens, il n'est pas le Hamlet à l'image des occidentalistes russes pour qui la question n'est plus « *To be or not to be* », mais « *To live or not to live*¹⁶¹ ». Certes, il applaudit aux discours enflammés du « Front de la Jeunesse indochinoise », une association qu'il dirige, mais n'est pas, contrairement à Minh du *Domaine maudit*, dans le feu de l'action. Lui-même fait des allocutions qui encouragent vivement les jeunes à faire plus d'efforts et à travailler avec plus d'énergie pour soi-même et pour le pays, mais

¹⁶¹ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 92.

plusieurs des activités de sa vie (se promener et discourir en compagnie de Bach-Yên, aller à la plage, etc.) seraient perçues par des révolutionnaires à l'image de Minh comme des habitudes bourgeoises contraires à la révolte.

En applaudissant fièrement au discours de Lan, un autre membre du « Front de la Jeunesse indochinoise », les auditeurs et auditrices de cette réunion qui porte le titre « La jeunesse d'Annam de 1940 » mettent en lumière le paradoxe dans lequel ils se retrouvent, paradoxe dont ils ne semblent pas avoir conscience, Van le premier. De fait, Van et Bach-Yên sont contre le matérialisme agressif occidental, mais acclament tout autant que les autres jeunes indochinois le discours de Lan, qui propose de construire le pays de demain selon un modèle de production mécanique propre à l'Occident et de conquérir l'indépendance par le fer et par le sang.

Lan réclame à l'Annam de demain plus d'ingénieurs, de techniciens, de mécaniciens, de chimistes, d'officiers... "L'époque des folles rêveries, dit-il, est révolue." Voici venir le temps de l'action et du travail! Désormais, il faut tourner un regard vers les mines de houille, vers les gisements de fer, vers les hauts-fourneaux, vers les usines. L'Annam ne serait une grande nation que s'il était transformé en immense chantier de travail. Il faut à tout prix reconquérir notre indépendance! Il faut lever haut, très haut l'Étendard de la Liberté! Et l'Indépendance ne peut être conquise que par le fer et le sang! Oui, par le fer et le sang! Debout Camarades, et en route vers la gloire!... (BY, 136).

Travail, technique, fer, sang, autant de termes qui, dans le roman, sont associés à la soif de pouvoir, à la force de production et de destruction de l'Occident. Décrier le matérialisme tout en y aspirant, voilà un paradoxe important de l'occidentalisme et que les jeunes Vietnamiens de *Bach-Yên* illustrent parfaitement.

Et en ce qui concerne Van, dénoncer les traditions sans y échapper, voilà une autre de ses contradictions. Lors de son allocution de la réunion du « Front de la Jeunesse indochinoise », il accuse les traditions d'être à l'origine des mauvais

résultats des multiples réformes de la société vietnamienne des dernières années. En homme qui se veut moderne et évolué, son réquisitoire se résume comme suit :

Où, l'effort a été grand. Le résultat, cependant, reste négligeable. Où est donc la cause? À qui donc est la faute? La cause ne peut résider que dans cette soumission aveugle aux exigences absurdes de la tradition. La faute est à Confucius et aux Ancêtres (BY, 133).

Cette attaque contre les traditions confucéennes et le culte des ancêtres s'inscrit davantage dans une forme d'auto-orientalisme que dans l'occidentalisme, dans la mesure où ce dernier se caractérise par un retour aux « sources » et un éloge plutôt qu'un réquisitoire contre les mœurs et les coutumes orientales, mais Van se révèle encore une fois plus attaché aux traditions qu'il ne le voudrait. Plus tard, lorsqu'il apprend que son père est malade et le réclame auprès de lui, l'homme moderne et évolué qu'il est semble tout d'un coup « retrouver » le visage de l'Orient. Anticipant la mort de son père, « il devient impénétrable à Bach-Yên qui l'accable de questions. – Van, pourquoi prends-tu cette attitude menaçante? [...] Pourquoi deviens-tu si impénétrable et si mystérieux? » (BY, 177-178). Ce relent d'orientalisme qu'atteste l'emploi de ces épithètes – impénétrable, menaçant et mystérieux – annonce un retour inattendu aux traditions compte tenu du discours de Van, mais prévisible à cause de ses nombreuses contradictions.

Au chevet du père très malade, ce dernier demande à son fils d'accepter de prendre Hông, la jeune fille du Ministre promise et amoureuse de Van mais dont il n'a jamais parlé à Bach-Yên, pour épouse. Non seulement lui demande-t-il de l'épouser, mais il aimerait voir les deux jeunes gens s'unir avant le trépas, de sorte que le mariage doit avoir lieu le lendemain, si Van accepte de respecter la dernière volonté de son père. Après un long « silence de rocher » (BY, 181) qui provoque

supplications et larmes de la part de la mère, des frères et des sœurs, Van, « à l'étonnement de tous, [...] tombe à genoux devant le vieillard, lui prend affectueusement la main et lui dit : – Papa, ton dernier vœu sera accompli » (*BY*, 182). Abattu et vaincu, Van sait qu'il a trahi Bach-Yên et tous leurs serments. Le mariage a donc lieu, « sans pompe et dans une morne atmosphère » (*BY*, 183), étant donné l'état de santé du père qui meurt deux jours plus tard. Après le mariage et les funérailles, « Van éprouve l'impression réelle de se trouver dans un autre monde et dans un autre siècle » (*BY*, 184), un monde et un siècle qu'il croyait, qu'il espérait révolus pour les jeunes de sa génération et, en particulier, pour lui-même. Si au début du roman, « [s]eul, le nom de Confucius suffi[sai]t pour étourdir Van » (*BY*, 23), mis au pied du mur par son père, il répond à une des exigences les plus importantes du confucianisme, à savoir la piété filiale.

Ce respect d'une des valeurs sacrées du Maître tue l'amour que Bach-Yên et lui se sont promis pour toujours; il tuera littéralement la jeune fille. Tout s'étant précipité et Van n'ayant pas eu le temps de revoir ou d'avertir Bach-Yên, celle-ci apprend les nouvelles de son mariage et de la mort de son père dans le journal. « La fille au cœur fidèle » du titre restera effectivement fidèle à son amour pour Van en refusant, malgré l'insistance de sa mère, de s'unir à un autre. Désespérée, elle avale d'une seule gorgée un verre de mélange de vinaigre et d'opium pour garder intact son amour pour le jeune homme, mais elle est retrouvée avant qu'il ne soit trop tard et transportée à l'hôpital. Ce moment de répit permet à Van de courir au chevet de Bach-Yên et de lui avouer sa lâcheté devant sa famille (*BY*, 193). Suite à la mort de la jeune fille, Van souffre bien sûr beaucoup : il s'isole, demande et obtient le divorce d'avec Hông et rompt tous les liens avec la famille, sauf avec sa mère à qui il écrit

quelquefois. Ironiquement, c'est en quelque sorte grâce à Bach-Yên, à son suicide, que Van réussit vraiment à rompre avec les traditions, à être cohérent avec ses discours, alors qu'il avait toujours cru qu'elle était plus traditionaliste que lui, car « [q]uoique très moderne elle gard[ait] presque toutes les vertus et tous les défauts » (BY, 163) de la femme vietnamienne, c'est-à-dire qu'elle était « jalouse, pudique et timide!¹⁶² » (BY, 163). Loin de se tuer en perdant Bach-Yên – « Il ne me reste qu'à me tuer! » (BY, 193), lui avait-il déclaré au chevet de son lit d'hôpital –, Van se prépare plutôt à une nouvelle vie, loin de cette « terre ingrate » (BY, 193) qu'est celle des ancêtres.

Après la mort de Bach-Yên, son rêve de visiter la France, « cette terre de Liberté et d'Amour » (BY, 199), revient le hanter comme une obsession, comme un « paradis inaccessible, réservé seulement aux élus » (BY, 199). Ayant coupé les ponts avec sa famille et, par conséquent, n'ayant plus d'argent, il travaillera très fort, « comme un forçat », « comme Dieu aux premiers jours de la Création » (BY, 205) puisqu'il faut absolument partir, aller très loin, vers « un autre monde, un monde qui ne ressemble en rien à celui qui vous enferme, qui vous emprisonne, qui vous empoisonne!... » (BY, 200). Son départ pour la France, où il rejoint Elisabeth qui « l'attend comme une Reine attend son Roi » (BY, 213), se veut donc libérateur. Mais

¹⁶² La conception des femmes vietnamiennes s'inscrit aussi davantage dans l'orientalisme que dans l'occidentalisme, puisque le roman ne fait pas l'éloge de la femme traditionnelle. En outre, il est clair que Bach-Yên, par exemple, bien que belle, moderne et évoluée, ne peut visiblement pas rivaliser avec des Françaises comme Elisabeth, une des amies de Van. Si les étudiantes françaises ont une « apparence frivole », elles présentent par ailleurs des qualités qui surpassent celles des jeunes Vietnamiennes : « Van [...] admire profondément [les étudiantes françaises]. Il les trouve plus belles que les jeunes filles d'Annam. Il aime leur compagnie, car avec elles, il s'entend à merveille. Ces charmantes créatures, d'apparence frivole, sont parfois douées d'une merveilleuse intelligence. Elles sont capables de discuter avec vous sur n'importe quelles questions, de la plus simple à la plus compliquée. Van, qui est un amateur d'âmes, se sent tout naturellement attiré vers ces âmes inconnues et vagabondes. Leurs corps, dont la beauté des lignes est incomparable, répondent bien au goût artistique de Van » (BY, 159-160).

entre l'Europe qui n'a plus rien à donner et la France qui incarne la liberté et l'amour, comment l'Occident se présente-t-il à Van une fois rendu là-bas? Dans une lettre adressée à sa mère qui sert d'épilogue au roman, dans laquelle son fils lui dit qu'elle ne le reverra jamais plus, Van exprime le désenchantement et la déception de ses cinq dernières années passées en Europe. La distance géographique et temporelle et la nostalgie font en sorte que le Vietnam, autrefois « terre ingrate » (BY, 193), se transforme désormais en « notre sainte terre » (BY, 217), dès lors que c'est la France qui devient « cette terre ingrate » (BY, 227) où l'épistolier avoue avoir perdu son bonheur, avoir perdu la croyance en son bonheur.

Van révèle dans cette lettre d'adieu et d'hommage à sa mère qu'elle est son « seul, [s]on unique amour » (BY, 218), tout en lui confiant cette « terrible confidence », l'amour bercé pendant toute sa jeunesse pour une autre :

J'aimais une silhouette, une forme, un visage, une image! Rien, rien ne m'a guéri de ma folle passion! Ni la colère de papa! Ni l'amour romantique de Bach-Yên!...

Nuit et jour, heure par heure, ma passion me brûlait, me consumait de ses cent feux et flammes!

La famille, notre harmonieuse famille, devenait pour moi, oiseau de grand espace, une cage aux barreaux de fer!

La patrie, notre paisible patrie, avait pour moi l'aspect d'une prison où l'on m'enfermait avec cent mille chaînes! L'Asie, l'Asie au soleil rutilant, au soleil brûlant, n'avait pas de soleil pour mon âme assoiffée d'idéal! (BY, 218-219).

On comprend évidemment que c'est la France, symbole de la culture européenne, qui était l'objet de sa passion brûlante, de son amour fou, plus fort que celui porté à ses parents ou à Bach-Yên. Devant « Elle », la famille et la patrie s'effaçaient derrière une image idéalisée d'une civilisation qui, en contraste avec la sienne, était pleine de promesses de Liberté. En comparaison au reste du roman, Van manifeste ici un changement de ton dans sa perception de l'Asie et de « ses cent mille chaînes ». Car

la vision du pays en tant que prison est désormais atténuée par les souvenirs d'une « harmonieuse famille » et d'une « paisible patrie ». L'Asie, somme toute, n'est pas aussi laide qu'il le croyait et l'Europe n'est pas aussi belle qu'il l'avait imaginée.

Mais Elle! Elle! Qui donc est-elle? [...]

Ce n'est hélas ni une fée, ni une femme, ni une sorcière! Ce n'est qu'une illusion, qu'une délicieuse illusion! Cette illusion se nomme *Civilisation, Civilisation européenne*.

Quel abîme entre le rêve et la réalité, entre le monde du rêve et celui de la réalité! Ah! qu'elle est belle cette Civilisation européenne vue derrière les haies vives et vertes, vertes indéfiniment de notre village! (BY, 219-220; c'est l'auteur qui souligne)¹⁶³.

Un peu à la manière de Janine qui, dans *Bà-Dâm*, embellissait l'Extrême-Orient à cause de l'orientalisme puisé dans les livres, Van a nourri un amour pour l'Occident inspiré de la lecture de nombreux livres, ce qui lui fait notamment dire : « J'ai voulu apprendre; j'ai appris ce qu'on n'apprend jamais dans les livres! » (BY, 225). L'écart entre l'Indochine romanesque de Janine et la réalité indochinoise était grand, tout comme l'est l'« abîme » entre l'Europe imaginaire de Van et la réalité européenne, qui sépare « le monde du rêve et celui de la réalité ».

Personnifiant l'Europe, Van donne voix à celle-ci en déconstruisant le mythe de la Civilisation – puissante, glorieuse et humaine – qu'elle incarne, soulignant ainsi la « raison déraisonn[é]e » de l'Occident (BY, 223) :

¹⁶³ Ce désenchantement envers l'objet d'amour doit être lu en lien avec l'idéalisation de la « France-fée » du jeune narrateur de *Rêves d'un campagnard annamite* qui se disait, s'imaginait déjà devenir homme grâce à la France, qu'il n'avait pourtant pas encore « rencontrée » : « Je dois à mon Indochine la forme de mon corps, la couleur de mes cheveux, le teint de mon visage, l'expression de mes yeux, certaines notes de mon âme, certaines nuances de mes sentiments, mais ma conscience, ma pensée et mon avenir, je te les dois, ô ma France bien-aimée! / C'est toi qui m'as révélé à moi-même, qui m'as donné tant de forces, d'énergie, d'audace, de foi, de ferveur, en un mot, tout ce qu'il y a de plus vivant, de plus impérissable en moi. C'est toi qui me mets dans la possibilité de devenir un homme » (Tran Van Tung, « En guise d'épilogue », dans Tran Van Tung, *Rêves d'un campagnard annamite*, édition de 1940, *op. cit.*, p. 197).

Je m'appelle Europe! Je m'appelle Civilisation européenne. Mes mains, Seigneur, sont recouvertes de sang. J'ai sur ma conscience entassé d'innombrables crimes. Partout où j'ai passé, la terre a tremblé... Avec les bombes et les canons, j'ai dompté l'Afrique! Avec les bombes et les canons, j'ai dominé l'Asie, la fière et mystique Asie! Avec les bombes et les canons, j'ai enfanté l'Amérique... Avec l'intelligence que tu m'as donné[e] Seigneur, j'ai voulu asservir la terre, lui imposer ma volonté et mes caprices. J'ai fait beaucoup de bien, mais j'ai fait aussi beaucoup de mal! (BY, 221).

Si Van admet toujours que l'Europe a fait beaucoup de bien, rejoignant par là sa position ambiguë dans le roman, il insiste ici sur le mal qu'elle a fait, ce même mal sur lequel discouraient son père et son oncle. Les arguments de sa lettre recourent, de façon frappante, ceux de ses aînés dont les paroles, autrefois, l'irritaient, voire le révoltaient. Alors que le père et l'oncle mettaient implicitement en relief la « raison déraisonnée » de l'Occident, Van la dénonce ici ouvertement. L'attaque contre la raison déraisonnée et déraisonnable de l'Europe est fréquente dans le discours occidentaliste : puisque l'orientalisme brandit fièrement la Raison comme preuve de la supériorité de l'essence et de la culture occidentales, il s'agit dans l'occidentalisme de la retourner contre elle-même. Comme le notent Buruma et Margalit, l'Occident est coupable, aux yeux des occidentalistes, du péché du rationalisme qui consiste à croire que seule la raison peut savoir et comprendre le monde¹⁶⁴.

La Raison occidentale ayant perdu la raison, la science et la technologie servant presque exclusivement à la destruction, l'Europe, sans âme, est réduite à une machine de guerre, comme le mentionnaient déjà le père et l'oncle de Van. Par ailleurs, les nombreuses contradictions de Van tout au long du roman montrent à quel point son occidentalisme est plein de failles, d'hésitations, de résistances à son propre discours. Même dans la lettre à sa mère, il termine la missive sur une note d'espoir,

¹⁶⁴ Ian Buruma et Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 94-95.

malgré sa désillusion et ses déceptions, car pour Van, l'espoir et l'amour sont à trouver, en dépit de tout ce qu'il a pu dire sur l'Occident, en terre européenne, loin de sa mère et de ses ancêtres. C'est sur cette terre qu'il espère qu'un début d'humanité renaîtra, un début de paix où tous les hommes seront égaux :

Demain, il n'y aura plus d'Europe et d'Asie, d'Amérique et d'Angleterre! Il n'y aura plus que la terre, que la terre des hommes! Demain il n'y aura plus de blancs, de jaunes, de noirs, de rouges!... Il n'y aura plus que des hommes, que des citoyens du monde, que des citoyens de l'Univers. Demain, la vie s'allumera pour toutes les femmes, pour tous les hommes, comme une aurore ensoleillée! Demain, la terre se transformera en Paradis, en Paradis d'amour!... Voici venir le Printemps! [...] Avec les bourgeons, l'âme du monde renaît!... (BY, 228).

C'est donc sur le continent européen que Van espère assister au commencement d'une renaissance non seulement de l'âme de l'Europe, mais de l'âme du monde entier.

Dans *Bach-Yên* et dans *Le domaine maudit*, l'occidentalisme s'avère donc plus nuancé que l'orientalisme des romans étudiés dans le chapitre précédent. Non seulement les protagonistes révèlent eux-mêmes certaines contradictions, mais d'autres personnages, d'autres voix sont là pour interroger, voire contester leur point de vue. Si les contradictions et les résistances sont surtout exprimées par Loan dans *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen, il n'en demeure pas moins que Minh, davantage dans l'action que dans la réflexion et quoique assez extrême dans son désir de libérer le pays, s'interroge lui-même sur les violences et les abus de la révolution. En outre, son propre malaise, son déchirement entre un mode de vie bourgeois passé et ses convictions politiques actuelles soulignent les hésitations qui persistent en lui. Mais l'occidentalisme, tout comme son opposant, est étroitement lié aux relations et aux stratégies de pouvoir, comme le précise à juste titre Xiaomei Chen à la suite de

Foucault¹⁶⁵. De fait, *Le domaine maudit* illustre bien comment les opprimés, à travers un discours de révolte contre l'Occident et la bourgeoisie, tentent de s'arroger le pouvoir des oppresseurs. Dans leur refus de marquer les frontières de la révolte, les révolutionnaires qui ont formé Minh rejettent les limites que doivent s'imposer, selon Camus, un discours efficace de la révolte.

À l'instar de l'orientalisme, la représentation de l'Autre dans le discours occidentaliste n'est pas dénuée de stéréotypes les plus courants. Les romans de Cung Giu Nguyen et de Tran Van Tung mettent bien en relief la façon dont Minh et Van associent facilement l'Occident au matérialisme, à la dépravation des mœurs et à une machine de domination et de guerre. L'Européen est par conséquent un être superficiel, aux valeurs futiles, sans spiritualité¹⁶⁶ et, surtout, cruel et irréductible dans son désir de conquête et de puissance. Cette construction réductrice de l'Occident ne saurait être plus exacte que ne l'est la représentation de l'Orient fondée sur des images clichées. De l'Occident civilisé et supérieur de *Bà-Dâm* à l'Occident oppresseur et profiteur dans *Le domaine maudit*; de l'Occident idolâtré par le narrateur de Nguyen Manh Tuong à l'Occident démonisé dans *Bach-Yên*, la logique est la même : il s'agit, autant dans l'orientalisme que dans l'occidentalisme, de réduire tout un continent à quelques traits – favorables ou défavorables – afin d'élever ou de dénigrer une culture et un peuple.

¹⁶⁵ Xiaomei Chen, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁶ À cet égard, la spiritualité qu'apporte l'Occident par l'entremise de la religion catholique aux personnages féminins est également présentée comme étant, dans un roman, trompeuse et, dans l'autre, superficielle : dans *Le domaine maudit*, Loan ne cesse de donner et de se sacrifier, mais sa foi se retourne en quelque sorte contre elle puisqu'elle sombre dans le malheur et dans la solitude, frôle la folie et tue sa nièce; et dans *Bach-Yên*, « la fille au cœur fidèle » se suicide pour un chagrin d'amour, alors que le suicide est condamné par la religion catholique, au même titre que le meurtre.

Bien sûr, la production romanesque vietnamienne ne saurait être confinée à ces visions antagoniques, c'est pourquoi le dernier chapitre de cette thèse analyse deux romans dont la mise en scène de l'Orient et de l'Occident, toujours présente, offrent un discours de l'hybridité qui se dérobe à l'occidentalisme et à l'orientalisme. Les quelques contradictions dans *Le domaine maudit* et dans *Bach-Yên* annoncent déjà cette possibilité; néanmoins, les représentations occidentalistes l'emportent sur les résistances, si bien qu'il importe maintenant de s'attarder aux défis et aux stratégies déroutantes que proposent les discours de « l'entre-deux ».

CHAPITRE IV

DÉSORIENTER LES DISCOURS¹

Formations réactives : une *doxa* (une opinion courante) est posée, insupportable; pour m'en dégager, je postule un paradoxe; puis ce paradoxe s'empoisse, devient lui-même concrétion nouvelle, nouvelle *doxa*, et il me faut aller plus loin vers un nouveau paradoxe.

Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*

Theory oppresses, when it wills or perpetuates existing power relations, when it presents itself as a means to exert authority – the Voice of Knowledge.

Trinh Minh-Ha, *Woman, Native, Other : Writing Postcoloniality and Feminism*

4.1 *Entre orientalisme et occidentalisme : ambivalence des discours*

En réponse aux attaques dont ses détracteurs l'ont assailli depuis la publication d'*Orientalism*, Said a souligné, dans sa postface de la réédition de l'ouvrage en 1994, que critiquer l'orientalisme tel qu'il l'avait fait était forcément perçu comme le signe de son soutien au fondamentalisme islamiste². Said lui-même a déjà révélé son étrange sensation d'être perçu comme un représentant ou un « diplomate du terrorisme³ ». Quoiqu'il en soit, sa conception initiale de l'orientalisme en tant que représentation exclusivement négative et aliénante est aussi

¹ Ce titre s'inspire du chapitre de Robert Young consacré à Edward Said, dans *White Mythologies*, qui s'intitule « Disorienting Orientalism » (Robert Young, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 119-140).

² Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 331.

³ Voir « On Palestinian Identity : A Conversation with Edward Said », dans Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, *op. cit.*, p. 173.

peu nuancée que la perception meurtrière de l'occidentalisme d'Ian Buruma et d'Avishai Margalit. Si l'orientalisme peut être infantilisant et infériorisant et l'occidentalisme déshumanisant, ces deux discours, en tant que constructions, peuvent-ils n'être que mauvais et malsains? Comme tout discours qui tente d'imposer son autorité, ne possèdent-ils pas en eux leurs failles et leurs paradoxes? Buruma et Margalit notent certes plusieurs contradictions (entre autres, l'envie mêlée de ressentiment des occidentalistes, de même que leur « imitation » de l'Occident dont ils rejettent par ailleurs les valeurs), mais celles-ci ne semblent pas témoigner, pour eux, d'une incohérence du discours occidentaliste qui révèle ainsi ses propres résistances à une représentation univoque, pure et dure, de l'Occident.

À la différence d'*Orientalism* qui s'inspire surtout d'œuvres textuelles (littéraires, historiques, « scientifiques »), *Occidentalism* s'appuie davantage sur des exemples tragiques de l'histoire (Pearl Harbour, la Shoah, le 11 septembre 2001, notamment) qui confèrent au discours peu de possibilités d'interprétations et qui réitérent la dichotomie Occident démocratique/ (Extrême-)Orient fanatique. Cette tendance à opposer les libertés occidentales et l'absence de liberté orientale n'est pas rare, si bien qu'un écrivain comme Salman Rushdie s'est senti obligé d'apporter quelques précisions dans « l'affaire Rushdie » :

Let me say this first : I have never seen this controversy as a struggle between Western freedoms and Eastern unfreedom. The freedoms of the West are rightly vaunted, but many minorities – racial, sexual, political – just as rightly feel excluded from full possession of these liberties; while, in my lifelong experience of the East, from Turkey and Iran to India and Pakistan, I have found people to be every bit as passionate for freedom as any Czech, Romanian, German, Hungarian or Pole⁴.

⁴ *Ibid.*, p. 396. [D'abord, permettez-moi de dire ceci : je n'ai jamais considéré cette controverse comme une lutte entre les libertés occidentales et les non-libertés orientales. C'est avec raison qu'on vante les libertés de l'Occident mais beaucoup de minorités – raciales, sexuelles, politiques – se sentent

Les précisions de cet écrivain d'origine indienne dont les tristement célèbres *Versets sataniques* ont provoqué des réactions incendiaires et la *fatwa* contre lui ne sont pas sans importance, puisque l'actualité ne cesse de nous rappeler, si ce n'est de nous imposer, les frontières entre l'Occident et l'Orient, entre la liberté et la « barbarie », frontières qui, souligne Thierry Hentsch, ont souvent été, au cours de l'histoire, non seulement poreuses mais aussi changeantes qu'imprécises. En effet, si l'Iran fait incontestablement partie, aujourd'hui, du Proche-Orient, avec la terreur qu'il suscite dans son projet nucléaire, son financement de certains groupes terroristes et son refus borné de reconnaître l'État hébreu, il fut un temps où, avant l'épanouissement de la civilisation hellénique et l'appropriation de la Grèce par l'Europe, il était « européen⁵ ».

Il n'est sûrement pas facile de faire tomber les frontières, géographiques ou imaginaires, d'autant plus que depuis le 11 septembre défilent à répétition dans nos médias des images servant le plus souvent à ériger les frontières entre l'Occident libéral, voire libérateur, et l'Orient intégriste, mais autant Rushdie que Hentsch mettent en relief la nécessité de relativiser notre regard sur les Autres⁶. Cette relativisation commence peut-être, en Occident comme en Orient, par une acceptation de l'hybridité culturelle et de l'impureté identitaire tel qu'incarné par le migrant de

également exclues de l'exercice complet de ces libertés; alors que dans l'expérience de l'Orient que j'ai connue tout au long de ma vie, de la Turquie et de l'Iran jusqu'en Inde et au Pakistan, j'ai trouvé des gens tout aussi passionnés par la liberté que n'importe quel Tchèque, Roumain, Allemand, Hongrois ou Polonais.] Salman Rushdie, *Paries imaginaires*, traduit de l'anglais par Aline Chatelin, Paris, Christian Bourgois, 1993, p. 421.

⁵ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire*, *op. cit.*, p. 22.

⁶ Daniel Castillo Durante note que depuis le 11 septembre 2001, « [c]'est le retour en force du stéréotype avec sa cohorte de logiques sommaires. Le manichéisme et le binarisme argumentatif s'emparent des discours qui cherchent à légitimer l'emploi de la force et un renforcement des politiques de représentations hégémoniques » (Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, *op. cit.*, p. 71).

Rushdie, car il ne suffit pas de dénoncer l'orientalisme ou l'occidentalisme, encore faut-il suggérer d'autres manières de voir et d'interpréter le monde et les livres. Dans un texte intitulé « In Good Faith », Rushdie précise que *Les versets sataniques* propose le point de vue d'un migrant, confronté au déracinement et à la rupture, et laisse implicitement entendre que ce qui a pu provoquer la colère de responsables musulmans n'est pas tant le blasphème contre le Coran, ce qu'il récuse, que la célébration volontaire de l'hybridité, de l'impureté et du mélange qui crée des combinaisons nouvelles et inattendues entre les êtres humains, les idées, les cultures et les arts⁷.

À l'instar de Rushdie qui se dit un enfant bâtard de l'histoire⁸, Homi Bhabha met de l'avant les espaces hybrides féconds dans sa pensée du « *beyond* », de l'au-delà des polarités et des dichotomies qui n'aboutissent qu'à des débats et des conceptions stériles⁹. Bhabha n'accuse pas Said de promouvoir un occidentalisme, mais propose une analyse qui souligne les problèmes liés à la critique saidienne, tout en offrant une théorisation inspirée de cette pensée. Ce « défenseur » de Said s'avère aussi être un de ses critiques les plus implacables tant il fait preuve d'une lecture subtile et attentive d'*Orientalism*. Comme le souligne Robert Young, Bhabha est justement celui qui est allé *au-delà* de la dénonciation ou de la critique simpliste et

⁷ Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, *op. cit.*, p. 394.

⁸ *Idem.*

⁹ Dans la même veine que Rushdie, la lecture des *Satanic Verses* de Bhabha interprète « l'affaire Rushdie » comme un refus de l'ambivalence, un rejet de l'hybridité comme potentiel subversif davantage qu'un blasphème contre le Coran (Homi Bhabha, *The Location of Culture*, *op. cit.*, p. 223-229). Notons que la pensée du « *beyond* » a également été embrassée par Said, celui de « l'après-*Orientalism* », comme en témoigne ce bel extrait : « The work of theory, criticism, demystification, deconsecration, and decentralization they imply is never finished. The point of theory therefore is to travel, always to move beyond its confinements, to emigrate, to remain in a sense in exile » (Edward Said, « Traveling Theory Reconsidered », dans Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, *op. cit.*, p. 451).

négative, afin de remanier les arguments de Said vers une perspective plus positive¹⁰. Selon Bhabha, c'est précisément le paradoxe, voire la contradiction entre le *savoir* imaginaire, fantasmé sur l'Orient et le *pouvoir* bien réel du contexte colonial¹¹, qui marque l'ambivalence du discours orientaliste, ambivalence que trahit déjà *Orientalism* mais que n'approfondit pas Said¹². En distinguant l'orientalisme manifeste, c'est-à-dire le champ de savoir « conscient », et l'orientalisme latent du fantasme et du désir « inconscients », Said oppose ces deux types d'orientalisme qui, tout au long de son essai, sont pourtant en relation. Or, c'est cette relation, cette forme de « contamination » interactive qui signe les ambiguïtés, les incohérences du discours orientaliste présenté comme étant homogène.

Ainsi, tout en relevant la tendance simplificatrice chez Said de percevoir le pouvoir comme étant exclusif au colonisateur, Bhabha rappelle, à la suite de Foucault, que celui-ci est fragmenté et que les résistances ne peuvent être élaborées qu'à l'intérieur des relations de pouvoir. Mais à cette précision, il en ajoute une autre qui est celle de la fissure qui se trouve dans la réflexion même de Said, fissure que traduit l'entrelacement de l'orientalisme manifeste et de l'orientalisme latent. L'ouverture de l'analyse de Said se révèle également par les nombreuses formes d'orientalisme qu'il énumère. Bien que l'auteur d'*Orientalism* note que toutes les approches (freudienne, linguistique, raciste, etc.¹³) mènent à un Orient figé, il n'en reste pas moins qu'il indique, malgré cette affirmation, la *possibilité* d'un déplacement de cette entité qu'est l'Orient qui, selon l'approche, peut différer des

¹⁰ Robert Young, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 141.

¹¹ Cet aspect a déjà été examiné dans le deuxième chapitre, mais ce bref rappel permet de mieux comprendre l'argument de Bhabha.

¹² Homi Bhabha, *The Location of Culture*, *op. cit.*, p. 71.

¹³ Edward Said, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 22.

représentations orientalistes stéréotypées. En outre, cette possibilité contredit son hypothèse d'une intervention forcément extérieure, c'est-à-dire hors des rapports de force, pour désorienter l'orientalisme.

D'après Bhabha, l'Occidental ou le colonisateur voyeur peut être désorienté par le colonisé qui participe également au jeu du Panoptisme. Alors que pour Said, l'Orient(al) est surveillé sans être un agent actif dans la relation coloniale, pour Bhabha, cette surveillance implique une ambivalence dans la mesure où l'Oriental ou le colonisé peut, à son tour, renvoyer à l'Occidental ou au colonisateur une image altérée, déstabilisante à cause de sa différence et, à la fois, de sa ressemblance. Ici, le critique se situe en quelque sorte en marge de la théorie foucauldienne en incluant des concepts psychanalytiques lui permettant de souligner le rôle du colonisé qui est objet de surveillance, mais aussi objet de fantasme et de paranoïa menaçant le regard panoptique : le pouvoir du voyeur n'est par conséquent ni cohérent ni complet. Selon Bhabha, le mimétisme colonial, oscillant entre imitation et moquerie, constitue une stratégie subversive qui illustre bien ce morcellement de pouvoir :

[...] colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, *as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an *ambivalence*; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. The authority of that mode of colonial discourse that I have called mimicry is therefore stricken by an indeterminacy: mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal. Mimicry is, thus the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which "appropriates" the Other as it visualizes power. Mimicry is also the sign of the inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both "normalized" knowledges and disciplinary powers¹⁴.

¹⁴ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, *op. cit.*, p. 86; les italiques sont de l'auteur. [le mimétisme colonial est l'expression d'un désir de l'Autre réformé, reconnaissable en tant que *sujet d'une*

Autrement dit, le mimétisme peut renforcer le pouvoir colonial, mais il peut aussi l'interroger, et ce, justement par la différence imposée au colonisé. Si Frantz Fanon a montré comment ce dernier est, en dépit de son identification au colonisateur, constamment ramené à « sa » place à cause de sa différence, Bhabha approfondit l'argument de l'auteur de *Peau noire, masques blancs* en insistant sur l'aspect dérangent de cette différence qui n'est pas qu'aliénante pour le colonisé.

Davantage que Said, c'est Fanon qui, pour Bhabha, fait figure de pionner dans sa lecture des rapports complexes entre colonisés et colonisateurs. Se positionnant contre l'essentialisme, sa fameuse phrase « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc¹⁵ » bouleverse doublement les idées des années 1950 : d'une part, elle mettait l'accent sur l'inégalité dans la construction discursive des identités; d'autre part, elle réfutait l'essentialisme de la négritude. En s'inspirant de *Peau noire, masques blancs* qui met en lumière la façon dont le colonisé, en l'occurrence l'Antillais, est à la fois objet de peur, de désir et de dérision, Bhabha poursuit la réflexion en élaborant sur l'ambivalence déjà très présente dans les textes de Fanon, pourtant souvent considéré comme ayant reproduit le manichéisme colonial – devenu manichéisme anti-colonial – dont il avait une conscience aigüe. Une des expressions privilégiées de Bhabha, « *not white/ not quite* » (« pas blanc/ pas tout à fait »), fait d'ailleurs écho à

différence presque similaire, mais pas tout à fait. Le discours du mimétisme est ainsi construit autour d'une *ambivalence*, puisque pour être efficace, il doit sans cesse produire sa faille, son excès, sa différence. Dans la mesure où le mimétisme émerge comme représentation d'une différence qui est elle-même un processus de désaveu, l'autorité de ce type de discours est par conséquent frappée d'indétermination. Dès lors, le mimétisme est le signe d'une double articulation : d'une part, il est une stratégie complexe de réforme, de contrôle et de discipline qui « approprie » l'Autre, tout en évoquant le pouvoir; d'autre part, le mimétisme est le signe de la manifestation d'une différence non appropriée ou d'une résistance qui adhère à la fonction stratégique dominante du pouvoir colonial, intensifie la surveillance et représente une menace imminente autant aux savoirs « normalisés » qu'aux pouvoirs disciplinaires.] C'est moi qui traduis.

¹⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 187.

l'affirmation fanonienne : « Pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné¹⁶ ». S'appuyant sur l'analyse de Fanon, il propose de voir, pour ne pas dire de « regarder », cette aliénation comme une forme de transgression, l'identification du colonisé déroutant l'identité du colonisateur imitable, donc, ni exceptionnel ni essentiellement supérieur. Ici, la différence n'est ni entièrement négative ni prétexte à une domination, mais menace d'un pouvoir illégitime. En effet, si la couleur de la peau représente un obstacle à l'identité convoitée par le colonisé, repoussé dans son altérité, cette même différence déstabilise l'assurance identitaire du colonisateur, car elle signale à ce dernier que c'est un colonisé qui l'imité, qui lui ressemble par son langage, son habillement, ses gestes, etc. Par ailleurs, le mimétisme ne prétend pas être un portrait du colonisateur, c'est-à-dire ne représente pas, mais répète et, en ce sens, déplace le pouvoir : le double, l'« ubiquité » en quelque sorte du colonisé d'être à la place du colonisateur sans cesser d'être à « sa » place, déroute l'autorité coloniale en interrompant sa logique étanche des identités.

S'inspirant de la psychanalyse lacanienne, Bhabha ajoute au caractère aliénant du mimétisme son aspect subversif : d'objet de dérision, de surveillance et de crainte (« Maman, regarde le nègre, j'ai peur!¹⁷ »), le colonisé devient sujet d'une remise en question du narcissisme colonial. C'est donc à l'intérieur des rapports de pouvoir, à l'intérieur même du discours colonial que Bhabha repère les failles qui soulèvent autant d'interrogations que de résistances. Une de ses failles se trouve dans le stéréotype qui constitue pourtant – il en a été question dans le second chapitre – la stratégie discursive la plus efficace du discours colonial ou orientaliste. Efficace de

¹⁶ *Ibid.*, p. 112. Cet aveu annonce le titre des *Damnés de la terre*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

par sa répétition et sa fixité, le stéréotype est également, nous dit Bhabha, mouvant dans la mesure où il se déplace, d'année en année, de siècle en siècle, malgré son caractère figé. Cette répétition qui relève certes d'une rigidité de la représentation signe aussi la faiblesse du stéréotype :

[...] stereotype, which is its major discursive strategy [of "fixity" in the ideological construction of otherness], is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always "in place", already known, and something that must be anxiously repeated... as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual licence of the African that needs no proof, can never really, in discourse, be proved¹⁸.

Ainsi, dans sa rigidité, le stéréotype facilite et justifie les relations coloniales, mais sa répétition qui non seulement le déplace d'une époque à une autre mais d'un contexte historique à un autre est le signe de l'impossibilité de prouver sa véracité, d'où la nécessité de la répétition. Dès lors, c'est davantage sur l'anxiété du colonisateur que sur la représentation de l'Autre qu'il s'avère révélateur.

Étudié à partir de la notion d'*ambivalence* qui traverse toutes les réflexions de Bhabha, le stéréotype, tout comme le mimétisme, n'est pas une stratégie exclusivement en défaveur du colonisé, puisque reproduit à travers le mimétisme, il renvoie au colonisateur les traits que ce dernier croyait propres à lui seul, le forçant, d'une certaine manière, à faire face à un troisième personnage dans la dialectique du maître et de l'esclave. C'est effectivement vers un troisième, un tiers espace (*third space*) qu'aspirent les écrits de Bhabha, vers un monde de l'« entre » et de l'« inter » qui est déjà celui du colonisé, dans la mesure où le mimétisme se produit toujours

¹⁸ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, *op. cit.*, p. 66. [le stéréotype, qui est la stratégie discursive majeure [dans la construction « fixe » et idéologique de l'autre], est une forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours « en place », déjà connu, et quelque chose qui doit anxieusement être répété... comme si la duplicité par essence de l'Asiatique ou la libre sexualité bestiale de l'Africain, qui n'ont pas besoin de preuve, ne peuvent en réalité jamais être prouvées dans le discours.] C'est moi qui traduis.

dans un espace d'*interdiction*, dans un lieu de transgressions identitaires et de contaminations culturelles¹⁹. Si le mimétisme et le stéréotype mènent vers cet espace interstitiel, c'est parce que tous deux mettent en place une tension par laquelle s'effectue une traduction identitaire et culturelle. Mais traduire en français « *cultural translation* » par « traduction culturelle » n'est pas tout à fait juste, puisque l'expression de Bhabha implique à la fois une traduction *et* une translation, c'est-à-dire un mouvement, un déplacement perpétuel qui conteste la notion d'une culture pure ou originaire. Cette traduction-translation culturelle permet ainsi l'émergence d'un troisième lieu, un lieu d'hybridité allant au-delà des binarismes Orient/ Occident, Soi/ Autre, colonisé/ colonisateur, etc. Cet espace n'en est pas un d'harmonie, mais de tension et de négociation, créant par ce fait même de nouveaux modes de représentations et de significations²⁰. L'idée de concevoir la traduction comme une pensée de l'au-delà a également été évoquée par Salman Rushdie qui, en abordant la question de son identité indienne vécue au-delà de l'Inde, de sa position d'homme « traduit », rappelle que ce « *beyond* » est inscrit dans l'étymologie même du mot :

The word "translation" comes, etymologically, from the Latin for "bearing across". Having been borne across the world, we are translated men. It is normally supposed that something always gets lost in translation; I cling, obstinately, to the notion that something can also be gained²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²⁰ Jonathan Rutherford, « The Third Space : Interview With Homi Bhabha », dans Jonathan Rutherford (dir.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990, p. 211.

²¹ Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, *op. cit.*, p. 17. [Étymologiquement, le mot "traduire" vient du latin *traducere*, "mener au-delà". Ayant été menés au-delà du lieu de notre naissance, nous sommes des hommes "traduits". Il est généralement admis qu'on perd quelque chose dans la traduction; je m'accroche obstinément à l'idée qu'on peut aussi y gagner quelque chose.] Salman Rushdie, *Patries imaginaires*, traduit de l'anglais par Aline Chatelin, *op. cit.*, p. 28.

À l'instar de Bhabha, Rushdie propose d'interpréter la traduction comme une métaphore de l'identité mouvante, « transnationale », qui gagne davantage qu'elle ne perd dans le déplacement. Autant l'écrivain que le critique aspirent à une pensée de l'entre-deux (*in-between*) : chez le premier, elle est incarnée par la figure du migrant qu'il aborde dans *Imaginary homelands*; chez le second, par sa notion du tiers espace, lieu liminal de contestation, de collaboration, mais surtout de désorientation, « for there is a sense of disorientation, a disturbance of direction, in the "beyond"²² ». Cette déroute proposée par Bhabha est réitérée par Ali Behdad qui, dans *Belated Travelers*, perçoit l'orientalisme comme des formations discursives à travers lesquelles des échanges, des éléments contradictoires et discordants s'affrontent et donnent lieu à une désorientation²³. Il importe de mentionner que si Bhabha ne s'intéresse qu'au discours colonial ou orientaliste, son analyse du mimétisme et du stéréotype pourrait également s'appliquer au discours occidentaliste. De fait, « l'objet » occidental caricaturé comme un être superficiel, dépourvu d'âme et à peine humain, pour ne pas dire inhumain, se voit du même coup imité par « l'ennemi » de l'Occident, l'argument de ce dernier perdant d'emblée de sa cohérence, voire de sa pertinence. Le sujet occidentaliste, de par son mimétisme face à l'Occident – qu'il soit entier ou partiel – se tourne en quelque sorte contre lui-même et devient l'objet de mépris et de haine de son propre discours. En ce sens, l'occidentalisme tel qu'étudié par Buruma et Margalit trahit une faille, une désorientation plus facilement repérable que celles de l'orientalisme.

²² Homi Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 1. [puisqu'il y a un sentiment de désorientation, une perturbation de la direction, dans l'« au-delà »]. C'est moi qui traduis. Parmi les critiques et écrivains francophones, Abdelkebir Khatibi, entre autres, a également souligné l'importance d'une pensée de « l'au-delà », « au-delà du ressentiment et de la conscience malheureuse » (Abdelkebir Khatibi, *Maghreb pluriel*, Paris, Denoël, 1983, p. 11).

²³ Ali Behdad, *Belated Travelers : Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, op. cit., p. 17.

4.2 Chocs créateurs : discours de/ sur l'hybride

Le désir de désorienter les discours est aussi particulièrement présent dans les ouvrages d'Édouard Glissant dont la théorisation d'une poétique de la relation et d'une esthétique du divers ne concerne pas tant les rapports entre Orient et Occident que ceux entre pays du Sud et pays du Nord. Élaborant une œuvre théorique et romanesque offrant une analyse serrée des rapports de domination à partir de l'histoire de l'esclavage, Glissant a mis de l'avant les concepts de créolisation et de poétique de la relation qui sont autant de manières de penser le monde *autrement*, autant de façons de sortir des discours où règnent les polarités contraignantes. Dans son ouvrage intitulé *Pensons ailleurs*, en hommage à Montaigne en qui on retrouve déjà les traces d'une pensée en mouvement et ouverte à la différence²⁴, Nicole Lapierre note de Glissant qu'« il est peu cité par les critiques littéraires des études postcoloniales en dépit d'une proximité de réflexion certaine. Peut-être n'est-il pas toujours compris, faute de traductions suffisantes, ou en raison d'une écriture hermétique tressant poésie et théorie²⁵ ». Outre le travail de Françoise Lionnet qui témoigne d'une influence glissantienne, notamment dans *Postcolonial Representations : Women, Literature, Identity*, et l'ouvrage de Celia Britton, *Edouard*

²⁴ Nicole Lapierre, *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, 2004. Le titre reprend en fait une citation de Montaigne qui, dans un de ses essais, écrit : « Nous pensons toujours ailleurs. » Lapierre ajoute que Montaigne compte parmi les premiers à dénoncer la fermeture d'esprit et à célébrer l'ouverture des frontières de la réflexion, lorsqu'il dit : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idées des opinions et usances du païs où nous sommes » (Michel de Montaigne, « Des cannibales », cité par Nicole Lapierre, *op. cit.*, p. 12-13).

²⁵ *Ibid.*, p. 217. Il faut ici préciser que *Le discours antillais* et *Poétique de la Relation* ont été traduits en anglais, respectivement en 1989 (par J. Michael Dash sous le titre *Caribbean Discourse : Selected Essays*, University Press of Virginia) et en 1997 (par Betsy Wing sous le titre *Poetics of Relation*, University of Michigan Press).

*Glissant and Postcolonial Theory : Strategies of Language and Resistance*²⁶, les liens entre la contribution théorique de Glissant et les enjeux de la critique postcoloniale sont en effet rarement relevés. L'essai de Celia Britton tente d'ailleurs de combler cette lacune dans son analyse de l'œuvre romanesque et théorique de l'écrivain martiniquais, qui puise parallèlement dans les écrits de Glissant et de plusieurs auteurs dits postcoloniaux, en particulier Frantz Fanon, Homi Bhabha et Gayatri Spivak²⁷.

C'est peut-être avec Bhabha que Glissant partage le plus d'affinités, entre autres par sa poétique de la relation, qui est très proche de la traduction-translation de celui-ci en ce qu'elle insiste sur l'importance de l'apport de l'Autre dans la construction identitaire et culturelle²⁸. « La pensée du rhizome, écrit Glissant, serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre²⁹ ». En s'inspirant de Gilles Deleuze et de Félix Guattari qui soulignent que « c'est curieux, comme l'arbre[-racine] a dominé la

²⁶ Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices : Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; *Postcolonial Representations : Women, Literature, Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995; Celia M. Britton, *Edouard Glissant and Postcolonial Theory : Strategies of Language and Resistance*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.

²⁷ À cet égard, Britton écrit : « Glissant, who is undoubtedly one of the most important theorists of the French colonial experience as well as one of the greatest writers of the Caribbean, is virtually never mentioned. This book is an attempt to remedy that omission, an omission that is all the more surprising given the extent to which Glissant's theoretical concerns overlap with those of other postcolonial theorists. Such major themes of postcolonial theory as the reappropriation of history, writing and orality, hybridity, subalternity, the problematizing of identity, and the colonial construction of the Other are central to his work, in addition to the sustained analysis of the problem of language » (*Ibid.*, p. 5). Notons toutefois que Britton ne fait aucune mention des travaux de Françoise Lionnet.

²⁸ Mentionnons ici que Jean-Marc Moura indique, dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, que l'hybridité de Bhabha est « proche de la "créolisation" de E. Glissant » (Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, *op. cit.*, p. 156), sans néanmoins approfondir ces deux concepts, mais proposant une traduction qui les confond avec la notion de métissage : « Les travaux de H.K. Bhabha sont ici l'exemple le plus connu, ils considèrent la nature des sociétés postcoloniales et les types d'"hybridization" ("métissage", créolisation (E. Glissant) sont des traductions approchantes) que ces cultures ont produites et qui déterminent de grands éléments formels des œuvres » (*Ibid.*, p. 37). Je reviendrai dans les pages qui suivent sur le refus du terme de métissage, autant pour Bhabha que pour Glissant.

²⁹ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 23.

réalité occidentale et toute la pensée occidentale³⁰ », il s'agit pour Glissant de développer une réflexion contestant les notions d'enracinement totalitaire ou de racine unique, au profit de l'image rhizomatique « à racines multiples³¹ ». Les auteurs de *Mille plateaux* notent la difficulté d'échapper aux vieux procédés et à la logique binaire de l'arbre-racine³², mais n'en proposent pas moins une pensée rhizomatique de « l'entre », toujours ouverte de par ses « entrées multiples³³ », toujours nomade puisqu'en perpétuelle quête d'autres racines :

Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d'alliance. L'arbre impose le verbe "être", mais le rhizome a pour tissu la conjonction "et... et... et...". Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer et déraciner le verbe être. [...] *Entre* les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une *et* l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu³⁴.

En écho à Deleuze et à Guattari, Glissant avoue que la poétique de la Relation lui paraît plus parlante, « plus évidente et plus "prenante" aujourd'hui qu'une poétique de l'être³⁵ » qui suppose l'exclusivité de l'identité. À l'instar des auteurs de *Mille plateaux*, c'est dans les Amériques qu'il situe le lieu des conjonctions culturelles et identitaires, marquées autant par la violence, la douleur que par la

³⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 27.

³¹ *Ibid.*, p. 12.

³² *Ibid.*, p. 11.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 36-37; les italiques sont des auteurs.

³⁵ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 25. Il importe de préciser que bien que ses plus récents écrits empruntent le concept de rhizome à Deleuze et à Guattari, Glissant établissait dès *Soleil de la conscience*, paru en 1956, la prévision, sinon la nécessité de concevoir l'identité et la culture en termes multiples pour qu'il n'y ait « plus de culture sans toutes les cultures, plus de civilisation qui puisse être métropole des autres, plus de poète pour ignorer le mouvement de l'Histoire » (Édouard Glissant, *Soleil de la conscience. Poétique I*, Paris, Gallimard, 1997 [éd. or. 1956], p. 13-14). De même, il annonçait également l'importance que prendra sa théorie du chaos, l'ouverture chaotique de ses ouvrages ultérieurs (*Ibid.*, p. 20-21).

création. Alors que les premiers disent de l'Amérique qu'elle « fait l'intermédiaire entre l'Occident et l'Orient » et qu'elle réunit tout, « à la fois arbre et canal, racine et rhizome³⁶ », Glissant dévoile sa fascination pour le paysage « irrué » des Amériques, fait d'irruption, de ruade, d'éruption, de réel et d'irréel : « Chaque fois que je reviens dans les Amériques, que ce soit dans une petite île comme la Martinique, qui est le pays où je suis né, ou sur le continent américain, je suis frappé par l'ouverture de ce paysage³⁷ ». Ce sont les pays de la Caraïbe, « sorte de préface au continent américain³⁸ », qui symbolisent au mieux cette ouverture au monde, forcée certes, mais qui a par ailleurs créé des identités et des cultures rhizomes. Glissant puise dans l'archipel antillais pour élaborer son concept de créolisation qu'il présente comme un processus mettant en relief le choc et la rencontre des cultures et des langues, faits d'attractions et de repoussements.

Le mot “créolisation” vient bien entendu du terme créole et de la réalité des langues créoles. Et qu'est-ce qu'une langue créole? C'est une langue composite, née de la mise en contact d'éléments linguistiques absolument hétérogènes les uns par rapport aux autres. Par exemple les créoles francophones de la Caraïbe sont nés de la mise en contact des parlers bretons et normands du XVIIe siècle avec une syntaxe dont on ne sait pas bien ce qu'elle est, mais dont on croit pressentir qu'elle est une espèce de synthèse des syntaxes des langues de l'Afrique noire subsaharienne de l'ouest. [...] cette combinaison est imprévisible. Il est absolument imprévisible qu'en deux siècles, une communauté asservie ait pu produire une langue à partir d'éléments aussi hétérogènes et avec un résultat aussi inattendu³⁹.

L'écrivain et critique martiniquais précise par ailleurs que ce ne sont pas tant les langues créoles qui l'ont inspiré que le « *phénomène* qui a structuré les langues

³⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 30.

³⁷ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 11.

³⁸ *Ibid.*, p. 12.

³⁹ *Ibid.*, p. 17-18.

créoles⁴⁰ », de sorte que la créolisation n'est pas exclusive à la Caraïbe et qu'on peut la retrouver dans la formation d'autres langues⁴¹. En outre, le processus de créolisation n'est pas propre aux langues, dans la mesure où il s'applique également aux cultures, aux identités et à l'écriture. C'est l'imprévisibilité de la créolisation qui fait sa force, rejoignant en cela le « tiers espace » de Bhabha. Un peu à la manière de Glissant qui privilégie la créolisation et non le métissage (« la créolisation est imprévisible alors que l'on pourrait calculer les effets du métissage⁴² »), Bhabha n'emploie jamais le terme « métissage » et accorde également à l'hybridité et à l'hybridation le caractère imprévisible, non reconnaissable des éléments en contact : « The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation⁴³ ».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24; les italiques sont de l'auteur.

⁴¹ Dans cette veine, la transcription romanisée de la langue vietnamienne, le *quoc-ngu*, ne participe pas de la créolisation tel que l'entend Glissant, puisque sa romanisation systématique au tout début du XVII^e siècle a été perfectionnée par Alexandre de Rhodes, un jésuite français, et son résultat était non seulement prévisible mais calculé.

⁴² Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 16.

⁴³ Jonathan Rutherford, « The Third Space : Interview With Homi Bhabha », *loc. cit.*, p. 211. [Le processus d'hybridité culturelle donne lieu à quelque chose de différent, de nouveau et de méconnaissable, un nouvel espace de négociation de sens et de représentation.] C'est moi qui traduis. Il faut mentionner que ce n'est évidemment pas parce que le mot « métissage » n'a pas son équivalent en anglais que Bhabha l'évite, puisque le critique ne manifeste aucune réticence à employer des mots français (ou d'autres langues), faute de traduction « exacte » ou appropriée. En revanche, Françoise Lionnet, qui offre une théorisation de l'esthétique du métissage rejoignant les concepts de créolisation de Glissant et d'hybridité de Bhabha, opte de son côté pour le terme « métissage », toujours en français, et précise qu'il n'existe pas en langue anglaise. De plus, elle conteste l'emploi des termes tels que « *half-breed* » ou « *mixed-blood* » pour traduire « métis », car ils possèdent une connotation péjorative due à l'anormalité biologique à laquelle ils renvoient. En réaction contre ces mots, la critique écrit : « This is why a word like *métis* or *mestizo* is most useful: it derives etymologically from the Latin *mixtus*, "mixed" and its primary meaning refers to cloth made of two different fibers [...]. It is not grounded in biological misnomers and has no moral judgments attached to it » (Françoise Lionnet, « Introduction : The Politics and Aesthetics of *Métissage* », dans *Autobiographical Voices*, *op. cit.*, p. 14). Le dictionnaire *Le Petit Robert* attribue le sens de « métis » à un mélange de deux tissus à partir de la fin du XII^e siècle. Roger Toumson, pour sa part, note que « le terme "*mestiz*" apparaît en français au XIII^e siècle » et précise qu'« [e]n ancien provençal cette forme "*mestiz*" est utilisée dès la première moitié du XII^e siècle pour signifier "de basse extraction, de sang mêlé, mauvais, vil" » (Roger Toumson, *Mythologie du métissage*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écritures francophones », 1998, p. 87). Dès lors, l'intention de sortir des catégories de « sang » et des jugements

Autant chez Bhabha que chez Glissant, il ne s'agit aucunement, par la mise en valeur de l'hybridité et de la créolisation, d'annuler ou d'aplatir les différences. Au contraire, Glissant fait, à la suite de Victor Segalen, l'éloge du Divers, du choc des différences, qui est une lutte contre l'assimilation du Même :

[...] Segalen ne dit pas seulement que la reconnaissance de l'autre est une obligation morale (ce qui serait généralité plate) mais [...] il en fait une constituante esthétique, le premier édit d'une véritable poétique de la Relation. Le pouvoir de ressentir le choc de l'ailleurs est ce qui nomme le poète. Le Divers, la totalité quantifiable de toutes les différences possibles, est le moteur de l'énergie universelle, qu'il faut préserver des assimilations, des modes passivement généralisées, des habitudes standardisées⁴⁴.

Pour Bhabha, une de ces modes passivement généralisées, standardisées, est le multiculturalisme qui tend vers le déni de la différence, et ce, sous le couvert d'un supposé respect de la diversité. Selon lui, le tiers espace hybride permet une réelle manifestation de la différence culturelle et, de ce fait, réagit contre l'ossification du multiculturalisme, qui fonctionne à la manière d'un « *musée imaginaire*⁴⁵ » où les identités et les cultures deviennent des « *objets d'art*⁴⁶ ». Contrairement à sa prétention, le multiculturalisme ne serait donc pas une ouverture à la différence et aux cultures minoritaires, mais une appropriation, une récupération de celles-ci afin de les

morales liés au « mélange sanguin », par l'utilisation des termes comme « métis » ou « *mestizo* » et par justification étymologique, demeure somme toute problématique.

⁴⁴ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, op. cit., p. 42.

⁴⁵ Voir Homi Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 172, et Jonathan Rutherford, « The Third Space : Interview With Homi Bhabha », loc. cit., p. 208; en français dans les deux textes.

⁴⁶ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 172; en français dans le texte. Le danger de l'ossification des cultures préoccupe également Françoise Lionnet, qui croit que le métissage peut empêcher l'ossification des cultures (Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices*, op. cit., p. 16), et Salman Rushdie qui se demande : « How can culture be preserved without becoming ossified? » (Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, op. cit., p. 17).

contrôler, de les rendre « transparentes⁴⁷ », c'est-à-dire invisibles. Encore une fois, le propos de Bhabha rejoint celui de Glissant qui revendique le droit à l'opacité :

Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrices. C'est pourquoi je réclame pour tous le droit à l'opacité. Il ne m'est plus nécessaire de "comprendre" l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui. Le droit à l'opacité serait aujourd'hui le signe le plus évident de la non-barbarie⁴⁸.

Ainsi, l'opacité permet de sentir le Divers, d'éprouver la différence de l'autre, de l'ailleurs, que tue en quelque sorte la transparence qui, chez Glissant, est synonyme de réduction au Même et, chez Bhabha, d'absorption culturelle.

Pour ces deux critiques, la tension, la confrontation des différences ne visent pas à instaurer un rapport d'inégalité où l'Autre deviendrait « supérieur », mais un lieu de mise en contact où la différence, jamais ramenée au Même, jamais nivelée, est en perpétuelle traduction (Bhabha) et en constante relation (Glissant). De toute évidence, leur réflexion s'érige contre la prétention à l'universalité de l'Occident qui, pendant des siècles, a eu l'ambition, non dénuée de contradictions, « d'imposer au monde comme valeur universelle l'ensemble de ses valeurs particulières⁴⁹ ». En écho à Glissant, les auteurs de *l'Éloge de la créolité* ont également indiqué l'inachèvement des cultures, toujours ouvertes, toujours en relation avec les particularités des unes et des autres, proposant, contre l'« ordre totalitaire » de l'universalité, l'exploration féconde de la diversité.

⁴⁷ Jonathan Rutherford, « The Third Space : Interview With Homi Bhabha », *loc. cit.*, p. 208.

⁴⁸ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 53-54. Il faut bien sûr noter qu'à la différence de Bhabha, Glissant ne connote pas péjorativement le mot « diversité », proche parent du Divers, mais en dépit de cette distinction l'argument n'en est pas moins similaire.

⁴⁹ Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ Essais », 1997 [éd. or. 1981], p. 328. De son côté, Paul Valéry a déjà écrit : « Notre particularité, à nous autres Français, c'est de nous croire universels » (cité dans Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, *op. cit.*, p. 197).

Car nous savons que chaque culture n'est jamais un achèvement mais une dynamique constante chercheuse de questions inédites, de possibilités neuves, qui ne domine pas mais qui entre en relation, qui ne pille pas mais qui échange. Qui respecte. C'est une folie occidentale qui a brisé ce naturel. [...] Et si nous recommandons à nos créateurs cette exploration de nos particularités c'est parce qu'elle ramène au naturel du monde, hors du *Même* et de l'*Un*, et qu'elle oppose à l'Universalité, la chance du monde diffracté mais recomposé, l'harmonisation consciente des diversités préservées : la DIVERSALITÉ⁵⁰.

Cet éloge à la créolité veut, à la suite de Glissant, restituer l'héritage antillais et créole négligé par la négritude de Césaire puisée aux « sources » de l'Afrique qui, à l'illusion européenne, fit succéder « l'illusion africaine⁵¹ ». La notion de diversalité souligne à nouveau l'importance de la pensée de Segalen, du respect du divers, la diversité devenant un principe universel, voire naturel.

Mais si Glissant, de même que Bernabé, Chamoiseau et Confiand, rendent hommage à Segalen en s'inspirant de son *Essai sur l'exotisme*, il importe de noter quelques divergences entre le Divers de l'écrivain français et celui des auteurs martiniquais⁵². Certes, les réflexions de Segalen, particulièrement originales pour son époque, peuvent être inspirantes pour la créolité et la créolisation puisqu'elles proposent d'appréhender l'Autre, voire de l'apprécier autrement que par

⁵⁰ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiand, *Éloge de la Créolité*, édition bilingue français/ anglais, traduction anglaise de M-B Taleb-Khyar, Paris, Gallimard, 1993 [éd. or. 1989], p. 53-54; les italiques et les majuscules sont des auteurs.

⁵¹ *Ibid.*, p. 20. Rappelons ici que Glissant, père spirituel des auteurs de la créolité qui ouvrent leur manifeste par la déclaration « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » (*Ibid.*, p. 13), réfute la créolité car elle définit, à l'instar de la négritude, un être : « [...] je crois qu'il y a eu un malentendu parce que dans le *Discours antillais* j'ai beaucoup parlé de créolisation. Pour moi la créolité est une autre interprétation de la créolisation. La créolisation est un mouvement perpétuel d'interpénétrabilité culturelle et linguistique qui fait qu'on ne débouche pas sur une définition de l'être. Ce que je reprochais à la négritude, c'était de définir l'être : l'être nègre... Je crois qu'il n'y a plus d'« être ». L'être, c'est une grande, noble et incommensurable invention de l'Occident, et en particulier de la philosophie grecque. [...] Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a plus que de l'étant, c'est-à-dire des existences particulières qui correspondent, qui entrent en conflit, et qu'il faut abandonner la prétention à la définition de l'être. Or, c'est ce que fait la créolité : définir un être créole » (Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 92-93).

⁵² Glissant confie qu'il a choisi le titre *Introduction à une poétique du Divers* en hommage à Segalen (*Ibid.*, p. 7) et Bernabé, Chamoiseau et Confiand citent Segalen en exergue à leur *Éloge de la créolité*, avant même Césaire, Glissant et Fanon.

appropriation ou par assimilation. Segalen suggère notamment de « [j]eter par-dessus bord tout ce que contient de mésusé et de rance ce mot d'exotisme⁵³ », afin de « reconqu[érir] sa pureté originelle⁵⁴ » et d'en

arriver très vite à définir, à poser la sensation d'Exotisme : qui n'est autre que la notion du différent; la perception du Divers; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même; et le pouvoir d'exotisme, qui n'est que le pouvoir de concevoir autre⁵⁵.

La sensation du Divers réside ainsi dans la capacité de concevoir autre, c'est-à-dire autrement, « [l']étranger, [l']insolite, [l']inattendu⁵⁶ », bref, « tout ce qui est “en dehors” [*Exo*] de l'ensemble de nos faits de conscience actuels, quotidiens, tout ce qui n'est pas notre “Tonalité mentale” coutumière⁵⁷ ». Le choc, la tension, le trouble, l'incompréhension que suscite la différence des langues, des cultures et des races sont précisément ce qui mène vers une esthétique du Divers que Segalen oppose aux impressions coloniales. Autrement dit, le Divers n'est possible que si chacun préserve ce que Glissant a appelé le « droit à l'opacité ».

Pour Glissant, la rencontre des identités, des cultures et des langues, puisqu'elle doit se faire dans l'échange des différences, doit aussi créer un choc, quelque chose d'imprévisible. Toutefois, ce dernier insiste sur le mélange culturel inédit, sur une forme d'« interpénétrabilité⁵⁸ » perpétuelle, alors que l'auteur de *l'Essai sur l'exotisme* considère que les langues, les cultures et les races doivent rester impénétrables. Si l'impénétrabilité n'était pas pour Segalen, comme c'était le cas pour beaucoup de ses contemporains, un prétexte à la dévalorisation des

⁵³ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, op. cit., p. 41.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 99-100.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 92.

civilisations étrangères, elle n'en restait pas moins une condition au choc, à la sensation, à la perdurabilité du Divers :

Partons donc de cet aveu d'impénétrabilité. Ne nous flattons pas d'assimiler les mœurs, les races, les nations, les autres; mais au contraire [r]éjouissons-nous de ne le pouvoir jamais; nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers⁵⁹.

Sans aller jusqu'à l'assimilation, la mise en contact, la « contamination » des cultures les plus éloignées avec l'Occident suscitent en lui autant de regret que d'indignation. Son rapport à la Chine, l'Autre par excellence qui, rappelle Nicole Lapiere à la suite du sinologue François Jullien, « n'est pas différente, elle est résolument ailleurs et en quelque sorte indifférente⁶⁰ », est à cet égard éloquent. C'est d'une certaine façon à la sortie de cette indifférence que la Chine perd de sa valeur, de sa beauté et de son exotisme aux yeux de Segalen, car la fin de son empire en 1911 allait annuler sa particularité et plonger Segalen dans une profonde nostalgie. La chute du dernier empereur, « l'une des plus admirables fictions du monde : l'Empereur, Fils du Ciel⁶¹ », allait signer « la mort de l'ancienne Chine » que déplore Segalen, « quitte pour ne plus regarder qu'en arrière⁶² ».

Si pour Glissant, les îles de la Caraïbe, et en particulier la Martinique, s'ouvrent au monde par la mer, c'est cette même ouverture au monde, en l'occurrence à l'Occident, de la ville portuaire qu'est Shanghai qui la rend méprisable

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44. En cela, la position de Segalen ne témoigne pas de la contradiction présente chez de nombreux auteurs coloniaux qui pouvaient, d'une part, affirmer l'impénétrabilité des (peuples) indigènes et, d'autre part, prétendre en même temps offrir une représentation « juste », voire une compréhension de ceux-ci.

⁶⁰ Nicole Lapiere, *op. cit.*, p. 252.

⁶¹ Victor Segalen cité par Gilles Manceron, « Segalen et l'exotisme », dans Victor Segalen, *op. cit.*, p. 18.

⁶² *Idem.*

pour Segalen et incomparable à Pékin, ville impériale interne. Ainsi, de Tianjin, quelques semaines avant l'abdication de l'empereur, il écrit à un ami d'enfance :

Mieux encore, c'est à Pékin, sans doute, que nous t'emmènerions aussitôt. Je reste violemment nostalgique de Pékin. Crois-moi : méprise la côte. Oublie Shanghai et les ports du bas fleuve. La lisière de la Chine est "avancée" comme une écorce meurtrie. Dedans, la pulpe est encore savoureuse⁶³.

Ouvertes sur le monde et, par conséquent, « avancées », les villes portuaires ne sont pas protégées des agressions extérieures qui détruisent l'exotisme et la saveur intense du Divers. On peut dès lors en déduire que Segalen propose une pensée de l'ouverture à l'Autre où l'Autre ne doit cependant pas s'ouvrir à Soi ou, à tout le moins, doit rester dans sa position d'altérité. En ce sens, le « Tout-monde » et le « Chaos-monde » glissantiens seraient sûrement perçus par Segalen comme une dégradation de l'exotisme, car pour lui, le mélange des cultures et des langues, même en conservant leurs particularités, ne peut mener qu'à une annulation de la sensation du divers. Déjà, au moment de l'écriture des notes qui formeront plus tard son *Essai*, constatant à regret l'épuisement de l'exaltation exotique, il appréhendait le futur : « L'avenir est-il exotique⁶⁴?? », (se) demandait-il dans un élan de désespoir⁶⁵. L'avenir de Segalen, qui est le présent de Glissant, est plongé dans une totalité-monde où il importe de « pressentir et d'illustrer les rencontres turbulentes des cultures des peuples, dont la globalité organise notre chaos-monde⁶⁶ ». Ces

⁶³ Victor Segalen, *op. cit.*, p. 71. De Tianjin, autre grande ville portuaire que Segalen orthographie Tientsin, l'écrivain note : « Autant Pékin rachetait, par son impérialité, la tristesse morne de ses orgies sales aux chanteuses rauques, autant Tientsien est provincial, suisse ou belge » (*Ibid.*, p. 73). Depuis, Segalen a dû se retourner plusieurs fois dans sa tombe à la vue de la Chine d'aujourd'hui...

⁶⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁵ Segalen résume le projet de son livre comme suit : « Ainsi tout ce livre devient un drame. Un livre en action : Constat-Désespoir-Relancée » (*Ibid.*, p. 96).

⁶⁶ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 108.

rencontres peuvent ou, plutôt, doivent créer un choc, une sensation du Divers, mais elles entraînent forcément des mélanges inévitables :

J'appelle chaos-monde [...] le choc, l'intrication, les répulsions, les attractions, les connivences, les oppositions, les conflits entre les cultures des peuples dans la totalité-monde contemporaine. Par conséquent, la définition ou disons l'approche que je propose de cette notion de chaos-monde est bien précise : il s'agit du mélange culturel, qui n'est pas un simple *melting pot*, par lequel la totalité-monde se trouve aujourd'hui réalisée⁶⁷.

Le chaos-monde de Glissant, qui n'a rien à voir avec le désastre chaotique oriental des textes de Nguyen Manh Tuong analysés dans le deuxième chapitre, s'avère intéressant justement grâce aux contaminations en cours. Esthétique de ce « chaos-monde » et participant de la poétique de la Relation, le baroque est une pensée de la contamination et du mélange qui s'oppose à la prétendue universalité du classicisme :

Nous disons : le baroque, parce que nous savons que les confluences sont toujours de marginalité, que les classicismes sont d'intolérances et qu'à leur violence rejetante et cachée se substitue pour nous la violence manifeste et intégrante des contaminations⁶⁸.

Les concepts de Glissant, des auteurs de la créolité et de Bhabha rappellent qu'aucune culture ou identité n'est totale en elle-même, n'est imperméable, que toutes sont contaminées, c'est-à-dire au sens étymologique de ce terme, « mises en contact⁶⁹ ». De son côté, Segalen aspirait à rendre au terme exotisme sa « pureté » intégrale et à maintenir les cultures étrangères et lointaines dans leur « pureté » originelle ou, pour le dire autrement, dans leur pure fiction. Cet aspect divergent entre ces critiques contemporains et l'écrivain français sur l'apport positif ou nivelant de la contamination des cultures est important et met en lumière le passage d'une époque à

⁶⁷ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 62.

⁶⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 105-106.

⁶⁹ Mireille Rosello, « Contamination et pureté: pour un protocole de cohabitation », *L'Esprit créateur*, automne 1997, vol. XXXVII, no 3, p. 11.

une autre, de l'imaginaire exotique à l'univers métissé⁷⁰. À ce sujet, Françoise Lionnet affirme que le métissage est la condition du sujet postcolonial : « [...] *métissage* is the fertile ground of our heterogeneous and heteronomous identities as postcolonial subjects⁷¹ ». En écho à Glissant, quoique ce dernier privilégie le mot créolisation, elle perçoit le métissage comme un concept, une pratique d'écriture caractérisée par l'indécidable et l'indéterminable qui s'érige contre le langage hégémonique⁷². Espace d'interrogations, de négociations et de contournements des oppositions binaires, le métissage tel que conçu par Lionnet n'est pas sans rappeler le lieu hybride de Homi Bhabha. En fait, les écrits de tous ces critiques participent de cette « logique métisse » que propose Jean-Loup Amselle, c'est-à-dire « une approche continuiste qui à l'inverse [de la démarche discontinuiste de la "raison ethnologique"] mettrait l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire⁷³ ». Si Lionnet renvoie explicitement à Amselle, les réflexions de Glissant, des auteurs de la créolité et de Bhabha, pour ne nommer que ceux-là, s'inscrivent tous dans ces « logiques métisses ». Il s'agit, comme le mentionne Glissant, d'échapper à « l'essentialité de la

⁷⁰ Autre divergence à remarquer : en comparaison à Segalen, Glissant est très indulgent par rapport à certains auteurs dits coloniaux. Selon l'auteur du *Discours antillais*, Pierre Loti compte parmi ceux ayant, à leur façon, valorisé le Divers en sortant du Même, conscients de la nécessité de « méditer ce nouveau rapport au monde » : « C'est ce qu'ont compris des écrivains français qui, sur le mode caricatural comme Loti, tragique comme Segalen, catholique comme Claudel, esthétique comme Malraux, ont pressenti qu'après avoir tant marché en Ouest, il fallait enfin entreprendre la *Connaissance de l'Est* » (Édouard Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 332-333). Pour sa part, Segalen ouvre son *Essai sur l'exotisme* par cet « avertissement » : « Donc, ni Loti, ni Saint-Pol-Roux, ni Claudel » (Victor Segalen, *op. cit.*, p. 35). Un peu plus loin, il n'y va pas de main morte contre Loti qui incarne pour lui l'exotisme de pacotille à rejeter : « D'autres, pseudo-Exotes (les Loti, les touristes, ne furent pas moins désastreux. Je les nomme les Proxénètes de la Sensation du Divers) » (*Ibid.*, p. 54).

⁷¹ Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices*, *op. cit.*, p. 8. [le métissage est le terrain fertile de nos identités hétérogènes et contradictoires en tant que sujets postcoloniaux.] C'est moi qui traduis.

⁷² *Ibid.*, p. 6.

⁷³ Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot, 1990, p. 10.

négritude⁷⁴ » de Césaire et de surpasser « l'absolu de la révolte du Tiers-monde⁷⁵ » de Fanon en valorisant « ce qui change en s'échangeant⁷⁶ ».

Selon Lionnet, le sujet ou l'écrivain postcolonial met effectivement de l'avant les possibilités de subversion et les dynamiques de résistances qui permettent de sortir et de dépasser l'« aliénation » née des contacts culturels et dénoncée par des critiques comme Fanon, Memmi ou Césaire dont l'élan théorique est resté, dans une certaine mesure, confiné à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave⁷⁷. Ce propos rejoint celui d'Abdelkebir Khatibi qui écrivait déjà, au début des années 1980, au sujet de Fanon :

L'appel de Fanon dans sa générosité même, était la réaction des humiliés durant l'époque coloniale qui ne finit pas de se décoloniser, et sa critique de l'Occident (dans ses *Damnés de la terre*, le livre demeuré inachevé juste avant sa mort) était encore saisie dans le ressentiment et dans un hégélianisme simplifiée – à la manière sartrienne⁷⁸.

Cette citation recoupe aussi en partie l'argument de Bruckner, dont il a été question dans le chapitre précédent, mais Khatibi n'a pas le ton moqueur de l'auteur du *Sanglot de l'homme blanc* et reconnaît sa « dette » envers Fanon, dans la mesure où sa « pensée-autre » poursuit le débat lancé par ce dernier. Fortement inspirée de la déconstruction derridienne du logocentrisme et de l'ethnocentrisme de l'Occident, la « pensée-autre » de Khatibi est une pensée plurielle, structurée selon des relations et des dialogues et non fondée sur l'autosuffisance. Bien que les mots « hybridité », « métissage » ou « créolisation » ne sont pas privilégiés par l'écrivain et critique marocain, l'importance qu'il accorde à une pensée ouverte sur l'interaction des

⁷⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 26.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Françoise Lionnet, *Autobiographical Voices*, op. cit., voir les pages 14-15-18.

⁷⁸ Abdelkebir Khatibi, op. cit., p. 14.

discours et des identités fait en sorte qu'il participe d'une théorisation « de l'entre-deux ».

Même Bruckner, qui affirme avec conviction la supériorité de la culture européenne et, en ce sens, bifurque de la pensée de tous les critiques précédemment cités, fait l'éloge de la bâtardise culturelle et du « *in-between* » :

[...] si les écrivains et les penseurs asiatiques, maghrébins ou africains ont tant à nous apprendre, c'est que la condition du métèque et de bâtard culturel, hier anomalie des annexions coloniales, doit devenir aujourd'hui la norme de l'homme contemporain, contraint de vivre en plusieurs univers spirituels, accomplissant l'alliance paradoxale du particularisme et de l'indétermination. Être les *go-between* qui font sauter les murs de l'incompréhension, déguster les écarts qui séparent les coutumes et les rites, n'est-ce pas le meilleur moyen de prévenir la standardisation des mœurs, la monotonie d'une langue unique, le despotisme d'un impérialisme? Ce dont le monde a le plus besoin aujourd'hui, c'est de transfuges culturels qui transitent d'un univers à un autre, brisent les classements, amortissent les oppositions, fluidifient les échanges⁷⁹.

Pour le monde francophone, Bruckner mentionne Césaire et Senghor comme figures magistrales du métissage culturel, « seul capable de nous prémunir de la barbarie des certitudes autant que du repli frileux sur la sphère nationale ou régionale⁸⁰ ».

« Chocs créateurs », « dissonances savoureuses », « contradictions fécondes », telles sont les expressions récurrentes dans l'analyse du métissage, de l'hybridité ou de la créolisation. Néanmoins, comme le faisait remarquer Joël Desrosiers à Glissant, l'éloge du mélange inhérent au concept de créolisation demeure problématique à cause de ses implications terminologiques, qui supposent la notion même de pureté pourtant réfutée :

La pureté, la racine unique n'ont jamais existé et n'existent nulle part que dans les passions identitaires, c'est-à-dire idéologiques. Il me

⁷⁹ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, op. cit., p. 292.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 292-293.

semble donc que la créolisation entendue ici comme une impureté pose en creux la pureté, comme l'antithèse réclame sa thèse⁸¹.

Amselle lui-même, dans l'avant-propos d'une réédition de *Logiques métisses*, soulignait l'aporie de son projet, car pour considérer la question du métissage ou du syncrétisme qui, d'après lui, est une de ses nombreuses incarnations, il est nécessaire de postuler une pureté originelle⁸². Mais il serait certes peu profitable de ne pas explorer ces concepts sous prétexte d'un tel postulat, comme en témoigne d'ailleurs l'ouvrage d'Amselle.

4.3 En dé/ route vers l'Orient : *Frères de sang* de Pham Van Ky

Les notions de rupture, de déracinement, de déplacements corporel et discursif, d'identité mouvante et de refus d'une culture dominante qui sous-tendent la théorisation du métissage, de la créolisation et de l'hybridité sont très présentes dans l'œuvre de Linda Lê et dans *Frères de sang* et *Des femmes assises çà et là* de Pham Van Ky⁸³. Dans *Des femmes*, par exemple, le narrateur exilé en France reprend, à l'instar de Pham Quynh, l'image du *yin* et du *yang* pour parler de l'Orient et de l'Occident, mais à la différence de l'auteur des *Essais franco-annamites*, il suggère l'interaction de ces « énergies » antagoniques mais complémentaires représentant traditionnellement la passivité et la féminité (*yin*) et l'activité et la masculinité (*yang*) : « *Yang* et *Yin*. L'Occident et l'Orient, l'un tantôt *yin* tantôt *yang*, l'autre tantôt *yang* tantôt *yin*, exerçant duellement leurs action, influence, faculté, vertu,

⁸¹ Joël Desrosiers dans Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 73.

⁸² Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1999 [éd. or. 1990], p. iv.

⁸³ Pham Van Ky, *Frères de sang*, op. cit.; dorénavant désigné à l'aide du sigle (FS), suivi du numéro de la page; *Des femmes assises çà et là*, op. cit.

autorité [...]»⁸⁴. S'il est vrai que d'autres romans de Pham Van Ky s'inscrivent davantage dans l'orientalisme (*Celui qui régnera*, *Mémoires d'un eunuque*) ou dans l'orientalisme autant que dans l'occidentalisme (*Les yeux courroucés*, *Les contemporains*, *Perdre la demeure*), sans toutefois être totalement univoques dans la mise en place de ces discours, *Frères de sang* et *Des femmes assises çà et là* sont représentatifs des discours de « l'entre-deux »⁸⁵.

Que *Frères de sang*, le premier roman de cet écrivain important paru en 1947, tienne plus des discours de l'hybridité et du métissage que certaines de ses publications ultérieures montrent bien que la manifestation des discours colonial, nationaliste et métissé, malgré l'importance du contexte sociohistorique, n'est pas nécessairement chronologique. Comme l'a indiqué Thuong Vuong-Riddick, Pham Van Ky est l'écrivain vietnamien ayant exploré le plus intensément la rencontre et les conflits entre l'Orient et l'Occident⁸⁶. En effet, son œuvre romanesque ne se contente pas de situer ses intrigues dans les limites de la terre natale et de la France, mais s'étend au Japon et à la Chine : *Frères de sang* et *Celui qui régnera* se situent au Vietnam et *Des femmes assises çà et là* en France, alors que *Perdre la demeure* a pour cadre le Japon et *Les yeux courroucés*, *Les contemporains* et *Mémoires d'un eunuque* la Chine. À l'exception de ce dernier titre, paru sous anonymat et qui aborde ironiquement les travers, davantage sexuels que politiques, de la cour impériale

⁸⁴ *Ibid.*, p. 91. Dans ses *Essais franco-annamites*, Pham Quynh associait, comme il a déjà été mentionné dans le deuxième chapitre, l'Orient au yin et l'Occident au Yang, répétant ainsi une idée orientaliste répandue.

⁸⁵ Pham Van Ky, *Celui qui régnera*, *op. cit.*: *Les yeux courroucés*, Paris, Gallimard, 1958; *Les contemporains*, Paris, Gallimard, 1959; *Perdre la demeure*, Paris, Gallimard, 1961; *Mémoires d'un eunuque*, Paris, Éditions de l'Ibis, 1966.

⁸⁶ Thuong Vuong-Riddick, « Le drame de l'occidentalisation dans quelques romans de Pham Van Ky », *loc. cit.*, p. 142.

chinoise à partir du point de vue d'un castrat assoiffé de pouvoir et de vengeance, tous les autres romans mettent en scène la confrontation entre l'Orient et l'Occident⁸⁷.

Cette confrontation est une sorte de prétexte, dans *Frères de sang*, au choc des discours qui n'aboutit pas, contrairement aux romans analysés dans les chapitres précédents, à la prédominance de l'orientalisme ou de l'occidentalisme. Roman polyphonique, d'un style à la fois poétique et ironique, *Frères de sang* fait constamment intervenir les tensions discursives entre l'héritage oriental et occidental de « l'enfant bâtard » (*FS*, 63) qu'est le narrateur, qui ne se laisse pas piéger par les discours rigides d'un traditionalisme fermé, d'un nationalisme violent en quête de justice ou d'un colonialisme à bout de souffle, vestiges d'un empire en train de s'écrouler. Plutôt que par convictions, c'est à travers de multiples interrogations que le narrateur se dérobe à ces discours culturels et identitaires incarnés par d'autres personnages. Roman d'un retour ou, plus exactement, d'un voyage imaginaire sur la terre des ancêtres, *Frères de sang* ne tombe pas, comme c'est le cas dans *Sourires et larmes d'une jeunesse* et dans *Pierres de France*, dans une attaque contre une culture et une société auxquelles le narrateur ne s'identifie plus. Les discours sur l'Orient et l'Occident qu'offre Pham Van Ky sont nuancés et lucides, l'écriture poétique et philosophique de l'auteur s'inscrivant dans l'hybridité du roman qui est un genre « bâtard »⁸⁸. Hybride et inclusif, on ne s'étonne pas que Pham Van Ky ait privilégié

⁸⁷ La seule copie disponible de *Mémoires d'un eunuque* est, au même titre que *Pierres de France* de Nguyen Manh Tuong et *Homme jaune et femme blanche* de Christiane Fournier, conservée à la Bibliothèque Nationale de France, à Paris.

⁸⁸ Voir Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.* Il faut toutefois noter que si *Frères de sang* est hybride par son genre et qu'il offre des réflexions sur l'hybridité du narrateur, de l'écriture, des cultures, il n'est pas un exemple de créolisation au sens donné par Glissant où l'imprévisible du texte réside dans l'entrelacement de l'oral dans l'écrit sans que cela soit indiqué par des italiques ou des soulignés. *Frères de sang* fait preuve d'hybridité textuelle dans la mesure où il contient des mots, des expressions (philosophiques ou du peuple), des chansons, des poèmes, etc. de la culture

ce genre pour mettre en scène un narrateur au croisement des cultures et des traditions, portant en lui les maux et les joies d'un contact forcé dont les conséquences sont à la fois jouissives et douloureuses, le déchirement identitaire donnant lieu à un questionnement culturel plutôt qu'à une réaffirmation essentialiste.

Au moment où paraît *Frères de sang*, en 1947, Pham Van Ky vit en France depuis près de dix ans et n'a jamais remis les pieds sur la terre vietnamienne. Cette distance, à la fois temporelle et géographique, lui permet d'*imaginer* un *retour au pays natal* qui, quoique suscitant des sentiments d'étrangeté et de solitude propres aux émotions des « retours de France », n'a pas la violence ni la détresse de l'inoubliable *Cahier* de Césaire⁸⁹. *Frères de sang* débute par un retour qui ressemble davantage à un voyage du narrateur en pays connu et inconnu, chez des parents à la fois proches et lointains, qui n'attendent d'ailleurs pas sa visite. Pénétrant dans la cour de la demeure familiale comme un « voleur » (*FS*, 15), le narrateur provoque, par son intrusion, les aboiements du chien qui réveillent le vieux serviteur Ong Chin. Ne voyant personne, ce dernier lance au chien Muc : « Sacrée bête [...], on ne te nourrit pas pour harceler les fantômes... » (*FS*, 15); ce qui fait dire à l'enfant prodigue de retour sur la terre ancestrale : « Il avait raison, je ne suis qu'un revenant! » (*FS*, 15). Cet aveu révèle l'équivoque identitaire du narrateur qui est aussi bien celui qui revient que celui qui hante et effraie les habitants des contrées asiatiques. Fantôme revenu d'un autre monde, cette image n'est pas sans insister sur le caractère spectral, fictif, de ce retour qui n'en est pas un. Si, comme le souligne

vietnamienne, mais l'intrusion de ces éléments n'est pas vraiment déroutante puisqu'elle est marquée par l'emploi d'italiques ou d'explications qui préparent le lecteur ou la lectrice à une étrangeté cernée dans les limites du connu.

⁸⁹ Le retour imaginé dans *Frères de sang* anticipe, préfigure le retour réel de l'auteur au pays natal (voir Jack Yeager, « Writing from Exile : Pham Van Ky's Imagined Returns to Viet Nam », *Michigan Quarterly Review*, automne 2004, vol. 43, no 4, en particulier p. 702).

Glissant, « Ulysse qui revient chez lui n'est reconnu que de son chien⁹⁰ », le narrateur de *Frères de sang* n'est même pas reconnu du sien⁹¹.

Alors que *Des femmes assises çà et là* est le roman de l'appréhension du retour et du refus de répondre à l'appel de sa mère qui le réclame auprès de lui (le narrateur avoue à cet égard : « En m'occidentalissant, je regardais à justifier l'Asie, je regarde à la dénigrer pour n'avoir pas à y retourner⁹² »), *Frères de sang* est le roman du retour difficile, voire impossible au pays natal. Ce premier roman dévoile ce que *Des femmes* exprimera explicitement, à savoir la « conscience hybride, mi-asiatique, mi-occidentale⁹³ » du narrateur, conscience qui s'érige contre la perception qu'a sa mère de l'Occident, car celle-ci croit que « l'Ouest [est] un lieu de maladie, pas un lieu de guérison⁹⁴ ». Dans un dialogue imaginaire entre lui et sa mère, le narrateur *Des femmes* se demande, en réponse à cette perception occidentaliste : « Qu'aurais-je à lui alléguer contre cette erreur? Que l'Orient ne nous est pas toujours à suivre, ni l'Occident toujours à fuir, qu'aucun des deux n'est notre bien qu'il ne soit en même temps notre mal?⁹⁵ ». Dans *Frères de sang*, ce n'est d'ailleurs ni pour sa mère, ni

⁹⁰ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 29.

⁹¹ Ce renvoi subtil à l'*Odyssée* n'est pas le seul dans l'œuvre de Pham Van Ky : dans *Des femmes assises çà et là*, le narrateur se surnomme lui-même « Chin Chon » comme le Chinois dans l'*Ulysse* de James Joyce. Devant un miroir, il se parle et se dit : « – Ça va, Chin Chon Eg Lin Ton sans mention? Chin Chon etc., c'est le nom fantaisiste que Joyce donnait, dans *Ulysse*, à un Chinois, d'ailleurs absent, impondérable dans la mêlée des destins » (Pham Van Ky, *Des femmes assises çà et là*, op. cit., p. 19). Plus loin, c'est Orla qui le surnomme ironiquement ainsi, le confondant dès lors à un quelconque Asiatique : « “Chin Chon!” déplorai-je à part moi. Elle me retirait même ce “mon vieux” qui avait été le plus beau soir de notre amitié » (*Ibid.*, p. 136). Notons cependant que *Frères de sang* et *Des femmes assises çà et là* sont plutôt des romans du « non retour », tandis que l'*Odyssée* est, comme l'indique Daniel Castillo Durante, l'épopée du retour du même au même : « Le mythe qui sous-tend l'épopée grecque *L'Odyssée* – l'un des textes fondateurs de la pensée occidentale – met en valeur le retour du sujet à sa coquille identitaire en dépit d'une traversée censée le confronter aux épreuves de l'autre. Le retour d'Ulysse à sa terre d'origine signifie ainsi essentiellement le retour du même au même » (Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, op. cit., p. 24).

⁹² Pham Van Ky, *Des femmes assises çà et là*, op. cit., p. 10.

⁹³ *Ibid.*, p. 34.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁵ *Idem.*

pour son père que le narrateur revient, mais pour Lê Tâm, dernière figure peut-être de la « vraie » philosophie extrême-orientale, en l'occurrence taoïste, personnage avec lequel le Vietnamien occidentalisé partageait une grande amitié, transformée par un charlatan cambodgien en une « fraternité de sang » (*FS*, 53).

Bien que le narrateur parti en Occident ait rompu avec ces liens « sacrés », il n'en accourt pas moins à l'annonce de l'accident qui a rendu Lê Tâm aveugle. Mais ce dernier n'est pas dupe et sait que son « frère de sang » n'est pas revenu, car « ne retournerait vraiment chez soi que celui qui s'y retrouve » (*FS*, 20). Or, le narrateur ne se retrouve pas, ne s'identifie plus aux gens ni à l'environnement qui lui sont devenus étrangers, pour ne pas dire étranges. À part Lê Tâm qui semble être resté le même sage, le village, où « l'aurore léchait de sa langue de feu des paysages de rocaïlle » (*FS*, 20), déroute le narrateur, à la fois par son immobilité et ses changements. S'il constate d'abord qu'« [a]ucun changement de dynastie, aucun bouleversement politique n'auraient pu modifier la structure de [s]a famille. Son éthique ramenait tout à un sentiment unique : la piété filiale » (*FS*, 25), il apprend très vite, de la bouche même du père mandarin dont le pouvoir devrait pourtant être absolu, que celui qui est à la tête du village et de la famille n'a plus vraiment le contrôle sur ses propres enfants, pas même sur ceux restés au pays. Outre Co, la « dernière femme-esclave » (*FS*, 83) qui finira de toute manière par quitter le village avec son mari, et Hoai, la petite de cinq ans, les autres enfants dérogent à l'emprise du père : Hô se révolte et réussira à s'enfuir avec l'aide de sa soeur Dinh, l'« excentrique » qui tourne en dérision les valeurs confucéennes et rêve d'émanciper la femme annamite, tandis que « Tang-le-crétin » (*FS*, 32) se réfugie dans une forme de débilité.

Ainsi, le village est resté, en apparence seulement, le modèle de pérennité et d'immobilité fidèle au souvenir que le narrateur en avait gardé. En précisant que « la "Ligue de l'Indépendance du Viêt-Nam", depuis un an, eût-elle [...] changé le nom du pays, renié le roi, discrédité le mandarin, Père continuait à sévir, doté d'un pouvoir absolu » (*FS*, 25), le narrateur rapporte les propos du mandarin lui-même qui révèlent, quoique à travers des paroles qui se veulent autoritaires, la perte graduelle de son pouvoir sur ses enfants :

Voici ce qu'une décade a fait de tes frères et sœurs dont certains, à ton départ, portaient encore la culotte ouverte à demi-lune, en bas... Hô, vingt ans, en âge de se marier. Dès l'occupation japonaise, je l'ai retiré par mesure de sécurité, du Lycée de Hanoï. (Il me souffla à voix basse : "Un germe de révolte. A surveiller!") Tang, dix ans, le nouveau-né auquel tu donnais des boulettes de riz à ses repas. Retiré également du Collège de Quinhon. (A mes oreilles : "Atteint de crétinisme. A surveiller de même!")... Ta sœur Co qui a épousé un commis des Résidences, tu en as d'ailleurs été prévenu. Et ceci est un secret : son mari est en prison pour menées antifrancaises, le malheureux ayant joué une mauvaise carte... Dinh, elle te ressemble, hein? Au sujet de qui un entremetteur est venu, il y a une semaine. Un parti inespéré : le fils du Préfet de la circonscription. (Même jeu : "Une excentrique! que la vie conjugale se chargera de calmer") (*FS*, 26-27).

La vie conjugale ne se chargera ni de Dinh ni de Hô qui, au terme du roman, excédés par la violence de leur père contre Lê Tâm, fouetté presque à mort sur l'ordre du mandarin et ensuite englouti par les flammes de sa demeure incendiée, partiront pour la révolution.

Au fur et à mesure que le narrateur revenant prend forme dans cette société qui l'a vu naître et que le fil d'Ariane se renoue progressivement, il réalise que seuls Lê Tâm, aveugle, marginalisé par les habitants du village et finalement tué, et grand-mère, « momie pâle et figée qu'on confondait avec les meubles » (*FS*, 158), incarnent encore l'Orient immobile du village, « le modèle de pérennité » (*FS*, 26) qu'il offre à

première vue⁹⁶. En contrepoint à l'immobilité de la grand-mère et à l'immatérialité de Lê Tâm qui aspire au non-être et au non-agir, Hô et Dinh symbolisent le changement, voire le bouleversement. Rebelle et révolutionnaire dans l'âme, Hô, dont le nom fait bien sûr écho au célèbre père du communisme vietnamien, Hô Chi Minh, s'oppose effectivement au lettré et messenger d'un monde ancien qu'est Lê Tâm. Le renvoi implicite à ce personnage historique qui venait de proclamer la République démocratique du Vietnam le 2 septembre 1945, c'est-à-dire environ deux ans précédant la parution de *Frères de sang*, rappelle l'importance du mouvement nationaliste en ces années de bouleversements politiques. Mais ce roman ne saurait être qualifié d'« engagé » dans la mesure où le discours nationaliste, transmis par Hô, ne l'emporte nullement sur les discours philosophique de Lê Tâm, féministe de Dinh et de « l'entre-deux » du narrateur. Même le mandarin, dont le discours se veut traditionnel, n'échappe pas à la position interstitielle qui caractérise plus fortement celle de son fils. En témoignent les commentaires du narrateur suite au propos de son père sur la nécessité de se marier parce que « le corps d'une femme sans mari n'a pas de maître, la fortune d'un homme sans femme n'en a pas davantage... » (*FS*, 49) :

- Je pense, Père, que...
- Confucius ne disais jamais : “Je pense”, mais : “Yao pense”, Yao, ce modèle antique de la connaissance parfaite.
- Je ne suis pas Confucius.
- Raison de plus!

Toujours cette logique qui me désaxait! Aggravée encore chez Père par cet état hybride qu'il tenait de l'école confucéenne et d'un vernis de culture française acquis au cours de ses contacts avec les occupants, à la

⁹⁶ Davantage que Lê Tâm, la grand-mère incarne la représentation orientaliste de l'Orient, car en plus d'être une « momie figée » (*FS*, 158), elle est le « témoin immobile [...] sur laquelle la mort semblait n'avoir pas de prise » (*FS*, 116), qui « somnolait dans une tiédeur de nirvâna » (*FS*, 27). Néanmoins, « telle une statue de cire fondante » (*FS*, 157), l'orientalisme est en train de fondre à l'image de la grand-mère.

province. Et par où prendre cet homme qui tantôt s'exprimait comme moi, et tantôt me prêchait l'humilité devant Yao? (*FS*, 49).

Le mandarin est donc, dans une certaine mesure et à sa manière, tout aussi déroutant et imprévisible que ses enfants Hô et Dinh. Et s'il ne personnifie pas comme son fils aîné l'écartèlement identitaire de celui tiraillé entre l'Orient et l'Occident, il n'échappe pas non plus totalement à la position inconfortable de l'hybride.

Le personnage du père n'a certes pas intérêt à valoriser cette posture de l'hybridité, puisque l'entre-deux interroge le pouvoir que les hiérarchies lui confèrent. Son fils Hô est celui qui s'insurge le plus contre l'autorité paternelle et mandarinale héritée du confucianisme, de même que contre le pouvoir colonial français et l'occupation japonaise. Plus contestataire que le narrateur, Hô n'a toutefois rien ou si peu du révolutionnaire actif qu'était Minh dans *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen. En effet, bien qu'il appelle au désordre et à la démence (*FS*, 105-117), il est enfermé dans une « cellule » par son père pendant presque toute la durée de l'action du roman, de sorte que sa rébellion et sa révolution se font en grande partie dans sa tête et demeurent somme toute théoriques. De plus, son discours nationaliste communiste nourri de lectures défendues comme l'*Histoire de mes expériences avec la Vérité* de Gandhi, *Sun Yat Sen. Père de la Révolution chinoise* et *La Chine rouge de Mao-tze-Tung* (*FS*, 112) ne fait pas systématiquement d'équation entre l'Occident et le matérialisme superficiel ou entre l'Occident et l'« intoxication » de ses idées, comme c'est le cas dans *Le domaine maudit* et dans *Bach-Yên*.

Le « fanatisme » (*FS*, 122) de Hô n'est d'ailleurs pas dénué de contradictions, car si les traditions confucéennes sont vivement attaquées dans ses propos révolutionnaires et qu'il se moque des « *conficiuseries* » dont Lê Tâm est le fidèle

dépositaire, il sera pourtant le seul à oser traiter son père et les autres juges de lâches et plaider en faveur de ce dernier lorsqu'il est condamné à cent coups de fouet. De même, Hô compte parmi les rares à dénoncer haut et fort la cruauté des habitants du village pour la condamnation à mort des adultères pris en flagrant délit : « De son cachot, Hô cria à tue-tête : “Vous êtes des monstres! Vous vous entre-dévorez comme des monstres!” (Dinh l'avait tenu au courant de ce qui s'était produit!) Et il cria encore : “Évacuez le village pour qu'on y mette le feu!” » (*FS*, 147). En insistant sur le « vous » et non pas seulement sur son père chargé de prononcer le verdict, Hô, de sa cellule, sait que c'est autant le village que son père qui ont décidé de la sentence par noyade en radeau. De fait, la lenteur de son père au moment du verdict « suscita des mouvements divers. La foule s'impatienta. Une rumeur de début d'orage monta » (*FS*, 140-141), les habitants du village étant plus pressés que le mandarin de voir les « fautifs » jetés dans le fleuve⁹⁷.

Ce qui rend le personnage de Hô particulièrement intéressant est sa relation avec l'Homme, pas tout à fait réel ni tout à fait fictif, un personnage énigmatique que le narrateur introduit comme suit :

Je l'appelais l'Homme.
 D'abord, parce qu'il n'avait pas de nom. Ensuite, parce qu'un nom l'aurait limité.
 Il était entré au village comme la pluie ou le vent : de tous les côtés du ciel.
 [...]
 Seuls, les plus purs savaient qu'il était là.
 Et, parmi les plus purs, lequel m'a dit qu'il ressemblait au Mahatma Gandhi? Lequel m'a dit qu'il s'appelait Sun Yat Sen? Lequel m'a dit qu'il se donnait pour Mao tze Tung? (*FS*, 109).

⁹⁷ C'est notamment Ong Chin, le domestique du mandarin et le père du condamné, qui, « à l'insu de Père, avait déjà confectionné un radeau avec des troncs de bananiers reliés par une accolure de bambous » (*FS*, 141).

Cet Homme, « d'aucun pays ni d'aucune race [qui] apparaît là où la souffrance a crevé son abcès, là où la haine a mordu – chienne enragée – dans les principes consacrés » (*FS*, 113), se manifeste au frère du narrateur pour lui transmettre un message sur la possibilité d'une révolution pacifique. Reconnaisant l'apport des lectures puisées dans des ouvrages de l'Occident, l'Homme avoue qu'il est là pour « détruire cette légende d'un conflit à mort entre l'Asie et l'Europe... » (*FS*, 130) et pour « extirper en [Hô] cette violence qui [l]e perdra et perdra le pays qu'[il] ser[t] » (*FS*, 130). Hô réfute d'abord le discours du « missionnaire oriental » (*FS*, 133), de ce « chrétien n° 1 du Japon » (*FS*, 133), de « l'Archer tirant contre le Soleil » (*FS*, 133) qui vient prêcher la non-violence et le pouvoir de Dieu; ce faisant, il dévoile l'identité de l'Homme mystérieux qui vient le hanter : « Tu perds ton temps, Kagawa... Toyohiko Kagawa! » (*FS*, 134)⁹⁸. Socialiste chrétien, surnommé le « Gandhi japonais », Kagawa est donc l'Homme qui tente de retenir, de contenir les « fanatiques » comme Hô.

Mais l'Homme ne saurait être réduit à un seul homme et son message ne saurait être que pacifique, car celui qui a mis Hô en garde contre sa violence est celui-là même qui le pousse à une violente révolte :

- Ces jours de colère sont à toi [dit la voix à Hô]. Va dans toutes les couches de la société, provoque des mécontentements, développe des germes de révolte.
- [...]
- À quoi rêvais-tu à l'instant? [demande la voix à Hô]
- À la Fraternité, à la Liberté...
- Romantique! La Fraternité est un slogan commode. La Liberté, une chimère. A seize ans, moi, je n'avais qu'un souci, qu'une résolution : faire régner partout l'Égalité (*FS*, 149-150).

⁹⁸ Il faut préciser que *L'Archer tirant contre le soleil* (Paris, Éditions « Je Sers », 1936) est l'« autobiographie romancée » de Toyohiko Kagawa.

Or, l'Homme sait que l'Égalité ne s'acquiert qu'au prix de nombreux sacrifices, au prix de la mort de « millions d'innocents [qui] ont péri et périssent à la place des coupables » (*FS*, 151). En ce sens, l'Homme sans nom n'est-il pas également l'homme aux multiples noms qu'était Hô Chi Minh? Et les « divers masques » (*FS*, 148) qu'il porte ne font-ils pas allusion aux personnalités diverses et contradictoires de ce dernier? Ce n'est certes pas un hasard si l'Homme, cet être à la fois réel et irréel, qui n'est pas sans faire référence à la légende vivante aussi vraie que fictive que représentait Hô Chi Minh dans certains villages, se révèle au frère du narrateur, justement prénommé Hô⁹⁹. « Homme-protéiforme » (*FS*, 148), cet être renvoyant subtilement au père du communisme du pays incarne aussi d'autres révolutionnaires vietnamiens et personnifie tous les hommes, connus ou moins connus, qui se sont engagés dans la révolution.

À son frère qui a vingt ans, âge de « folie généreuse et de spontanéité gratuite » (*FS*, 165), le narrateur confie qu'il a lui aussi déjà été interpellé par l'Homme ou, plutôt, par les Hommes :

- Un Homme t'est apparu depuis, plein d'idées toutes neuves, plein d'un sang tout neuf.
- Tu le connais? Alors, tu es sauvé [répond Hô].
- Je le connais par ceux qui l'ont précédé. Ceux que j'appelais comme tu l'appelles. Ils me sont apparus de même. C'était Phan boï Châu, Phan chu Trinh, Nguyen thai Hoc, Nguyen ai quôc... et tant d'autres. Tous ceux qui ont préparé cette Révolution qui est devenue

⁹⁹ Au sujet de la légende vivante qu'était Hô Chi Minh, voir Alain Ruscio, « Introduction », dans Hô Chi Minh, *Le procès de la colonisation*, *op. cit.*, p. 22. Dans son tout dernier roman, Kim Lefèvre a également mis en relief le caractère à la fois fictif et familier du « personnage » qu'était Hô Chi Minh, mais dans ce cas-ci pour les habitants de Hanoi, ville où, en 1945, il a proclamé la République démocratique du Vietnam : « Mon grand-père commençait à s'impatienter, il voulait "voir de ses propres yeux", comme il le disait, celui qui avait osé tenir tête aux Français, le héros mystérieux et légendaire qu'on appelait déjà familièrement l'oncle Hô. Juchée sur ses épaules, je vis apparaître au balcon un homme très maigre, entièrement vêtu de noir et qui tenait à la main un papier. D'une voix faible mais ferme, il nous déclara que la colonisation avait fait son temps et que nous étions désormais libres » (Kim Lefèvre, *Les eaux mortes du Mékong*, *op. cit.*, p. 16; c'est moi qui souligne).

la tienne. [...] A leurs noms, cent séductions naissent encore. Ils n'ont pas dit : "Qu'aurait fait Yao?" Ils ont dit : "Que faisons-nous?" [...] Et nous avons appris à ne redouter que soi, à être purs et non à le paraître. Et nous avons appris qu'aimer son prochain est une morale de dupes, qu'on n'a pas deux patries, ni deux paroles. D'aucuns se sont ainsi immolés dans un sourire (*FS*, 165-166-167)¹⁰⁰.

Ces Hommes qui ont dénoncé les leurre du discours colonial des deux patries ne sont pas présentés comme des nationalistes sauvages et brutaux comme les percevait Loan dans *Le domaine maudit*, ni comme des occidentalistes à l'image de Minh pour qui l'Occident est synonyme d'« intoxication » spirituelle. *Frères de sang* met donc en lumière les nombreuses facettes du discours nationaliste vietnamien, marqué par les tensions entre le désir de liberté et d'égalité et la violence inhérente à la révolte. Hybrides en ce qu'elles intègrent plusieurs aspects puisés dans les discours orientaliste et occidentaliste, les représentations de ce roman échappent aux polarités figées et soulignent l'ambivalence de ces discours.

Cette ambivalence est exprimée de façon particulièrement intense par le narrateur jamais nommé, ce « bâtard » qui admet ne pas avoir su « aller jusqu'au bout de [lui]-même » (*FS*, 167), avouant parallèlement s'être « égaré en route » (*FS*, 68), à mi-chemin entre Orient et Occident. Si Lê Tâm s'accroche résolument à la « raison immobile » (*FS*, 105) d'un monde ancien et Hô veut se précipiter dans le désordre d'un monde nouveau, le narrateur est, pour sa part, confronté aux tensions irréconciliables de son identité hybride. « Oui, qui es-tu? Enfant bâtard, nourri du lait d'une mère louve, qui portes le veston et ne parles plus ton langage? » (*FS*, 63). Le

¹⁰⁰ Rappelons ici que Phan Boi Chau est le vieux lettré nationaliste, père spirituel de Hô Chi Minh qui, selon les détracteurs de ce dernier, aurait été livré aux autorités françaises par Hô, ce que Phan lui-même a toutefois démenti (Pierre Brocheux, *op. cit.*, p. 70 et p. 94). Phan Chu Trinh et Nguyen Thai Hoc sont d'autres révolutionnaires nationalistes vietnamiens et Nguyen Aï Quốc est, faut-il le répéter, « Nguyen le Patriote » qu'était Hô avant de devenir la « Source de Lumière » du peuple vietnamien.

veston porté à la place de la tunique dévoile d'emblée l'identité occidentalisée du « retour de France » qui, à la vue de son père vêtu d'une tunique aux couleurs voyantes sur fond de pantalon blanc, le croit « sorti d'un arc-en-ciel, ou des cuvettes d'un teinturier gai » (*FS*, 24). Mais bien plus que l'habillement, ce sont les mots, les paroles, les discours qui soulignent l'écart entre le narrateur et sa famille. Il est intéressant et important de remarquer que le narrateur avoue ne plus parler son langage et non pas sa langue, comme si le fait de communiquer dans une langue commune ne garantissait en rien la compréhension de codes langagiers et culturels propres à un pays. Cet écart et les dix années vécues en terre étrangère résultent en une représentation parfois orientaliste dans le discours du narrateur, qui reproduit par moments l'image de l'Extrême-Orient sans logique, sans imagination et sans vie, comme l'attestent ces passages : « Ce monde qui m'avait conçu durant neuf mois dans son ventre, m'apparut soudain anachronique, illogique, dérisoire » (*FS*, 68); « La calligraphie semblait être la pierre angulaire d'une civilisation abstraite, géométrique. [...] Cet "univers d'encre et de papier" déplaçait des échecs animés. Les morts n'y mouraient pas. Les vivants n'y vivaient pas. Tout aboutissait à des simulacres » (*FS*, 122). Et dans ce monde dérisoire de simulacres où les morts ne meurent pas plus que les vivants ne vivent, les villageois sont perçus par le narrateur comme « [d]es croque-morts, [d]es chauves de l'esprit, [d]es paralytiques de l'imagination » (*FS*, 126).

Cette tendance orientaliste n'est toutefois pas aussi constante que dans *Sourires et larmes d'une jeunesse* ou dans *Bà-Dâm*, car le propos du narrateur s'inscrit le plus souvent dans une posture ambivalente où lui-même se contredit pour mettre en relief la subjectivité et la flexibilité de ses perceptions. Plusieurs discours

sont ainsi véhiculés de façon à ce qu'aucun ne soit présenté comme étant supérieur ou comme représentant la réponse définitive aux maux de la société. Si les habitants du village ressemblent, selon le narrateur, à des morts-vivants, il précise par ailleurs que la tradition orale asiatique, entretenue par le peuple, est aussi riche et vivante que l'écriture occidentale :

Je me faufilais entre les bananiers du jardin. Il y a des siècles, leurs feuilles servaient de parchemin aux paroles de Bouddha. La Vérité alors se moquait de la matière sur laquelle elle était transcrite. La pierre, la durée, étaient l'apanage de l'Occident. L'Asie écrivait sur l'éphémère. Mais ce qu'elle avait édicté demeurait dans les cœurs et se transmettait oralement de saint à bonze, de bonze à peuple. Le peuple y ajoutait ses rimes et le chant s'élevait (*FS*, 36).

L'écriture inscrite sur l'éphémère est ici étroitement liée à l'oralité qui, en dépit d'une forme de fragilité, n'en est pas moins restée mouvante et spontanée dans son évolution au cours des siècles. Cette oralité d'abord transmise par une écriture précaire participe de ce que Glissant a appelé la « pensée de la trace », c'est-à-dire « un non-système de pensée intuitif, fragile, ambigu¹⁰¹ » qui privilégie les échanges de la Relation que limite « l'enveloppe passive du tout-puissant Récit¹⁰² ».

Davantage que la culture, c'est le narrateur lui-même qui incarne cette pensée de la trace, du fragment et de l'ambiguïté. Incertain dans son identité, celui « devenu un écrivain de ton expression, Occident! » (*FS*, 57) est aussi devenu « un rôdeur de confins » (*FS*, 57), en marge du Vietnam autant que de la France, toujours au bord des deux continents. Se situer au seuil, à la frontière d'une culture, d'une identité,

¹⁰¹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰² *Idem.* Linéaire, en quelque sorte « immobile », l'écriture est, dans la pensée glissantienne, contraignante à cause de sa durabilité même : « L'écriture, la dictée du dieu, est liée à la transcendance, elle est liée à l'immobilité du corps et elle est liée à une sorte de tradition de consécration que nous appellerions une pensée linéaire. L'oralité, le corps est donné dans la répétition, la redondance, l'emprise du rythme, le renouveau des assonances, et tout ceci éloigne de la pensée de la transcendance, et de la sécurisation que la pensée de la transcendance portait en elle, et des outrances sectaires qu'elle déclenche comme naturellement » (*Ibid.*, p. 30-31).

d'un pays, voilà le destin du narrateur colonisé, de l'écrivain vietnamien de langue française à qui le contexte colonial a fait croire qu'il avait deux patries et qui réalise maintenant qu'il n'en a aucune, tout au plus a-t-il l'illusion d'en avoir au moins une. Par cette position de l'entre-deux, de « bâtardise » identitaire et culturelle, le narrateur dessine les contours d'une pensée marginale avant-gardiste dont les idées peuvent, à certains égards et dans une certaine mesure, être rapprochées de celles que l'on retrouve dans les romans de Linda Lê, pour qui le statut d'apatride littéraire est des plus inspirants. Contrairement à ses contemporains dont les écrits s'inscrivent soit dans une perspective d'un « retour aux sources », soit dans une perception européocentriste, Pham Van Ky échappe ici au manichéisme (anti-)colonial. En comparaison aux textes de Nguyen Manh Tuong ou de Nguyen Tien Lang, voire des romans de Pham Duy Khiem et de Tran Van Tung, *Frères de sang* est remarquable par la multiplicité des points de vue qu'il met en scène et des nuances qu'il apporte. Dans *Disorientation : France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality*, Britto souligne à juste titre que l'œuvre de Pham Van Ky contraste avec plusieurs textes vietnamiens francophones par la réflexion fertile qu'elle offre sur l'interculturalité et les différences culturelles qui ne se limitent pas simplement aux oppositions peu fécondes¹⁰³. Néanmoins, s'il est vrai que *Des femmes assises çà et là* est le roman qui s'interroge le plus profondément sur les questions interculturelles, il est tout aussi vrai que *Frères de sang* trace déjà les grandes lignes de l'ouverture d'une telle pensée.

¹⁰³ Karl Ashoka Britto, *op. cit.*; voir son chapitre cinq : « Writing Interculturality : Pham Van Ky's *Des femmes assises çà (sic) et là* », p. 125-156. Il faut par contre noter que si *Frères de sang* et *Des femmes assises çà et là* sont traversés par des questions interculturelles et par des discours nuancés sur l'Orient et l'Occident, les autres romans de Pham Van Ky ne sont pas aussi ambivalents.

Certes, le narrateur ne partage pas toujours – pas souvent, en fait – les opinions des autres personnages, mais il n’essaie pas de les convaincre d’adhérer aux siennes ni ne prétend que ses idées sont les seules valables. Tout en admettant que le langage de Lê Tâm, dont la franchise brutale est dissimulée par des « précautions métaphoriques » (*FS*, 18), l’agace parce qu’il exige un effort intellectuel pour bien saisir le sens, il n’a pas envers ce « frère » qui prêche une vérité à laquelle il ne croit plus des paroles condescendantes. De même, il ne dénonce ni n’approuve le féminisme de sa sœur Dinh qui n’a accepté d’épouser le fils du préfet que pour l’abandonner la nuit de leurs noces. *Frères de sang* est d’ailleurs un des premiers romans du corpus vietnamien à proposer un discours féministe subtil et intéressant, qui ne tombe ni dans un paternalisme complice à la fois du colonialisme et du confucianisme, ni dans une dénonciation larmoyante de la condition féminine. Il compte également parmi les rares qui ne font pas de comparaisons explicites et souvent inégales entre les femmes vietnamiennes et les femmes françaises. Plus ironique que la plume de Tran Van Tung, qui n’est pourtant pas dénuée d’ironie, en particulier dans *Rêves d’un campagnard annamite* où le jeune narrateur jette un regard doux et amer sur la condition de ses sœurs, l’écriture de Pham Van Ky n’a pas tant pour but de peindre un portrait « fidèle » de la réalité que de mettre en scène les chocs discursifs.

Si le discours féministe de Dinh emprunte implicitement des arguments à l’Occident, c’est par la « pointe du pinceau » (*FS*, 40) et « la pointe de la langue » (*FS*, 183), donc par les armes des confucéens de l’Orient, qu’elle attaque les règles du confucianisme. Parodiant le style fleuri des lettrés comme son père et Lê Tâm, Dinh

exprime son refus du rôle traditionnel de la femme dans une lettre d'une verve implacable adressée à son « mari » :

Il faudrait me gagner, mon bon ami. Et pas avec des bijoux. Je vaudrais mieux qu'un précepte de Confucius. Les "trois obéissances", je les fourre dans mon sac. Les "quatre vertus" je les chique... sans bétel pour ne pas salir mes dents blanches. Vivez d'air pur et de mouvement. Engagez un professeur de gymnastique. Rembourrez vos épaules tombantes. Affermissez vos muscles flasques. Soyez d'abord homme et je serai effectivement votre femme. Je n'ai accepté de "convoler en justes noces" que dans l'intention de créer une diversion pour l'évasion de mon frère Hô – sinon la provoquer – et de pouvoir moi-même m'évader. Ne désespérez pas. L'éternel féminin, en Annam, a changé de peau. Changez la vôtre et bouchez vos trous de variole. Adieu. J'attends votre demande en divorce. À mes torts, bien entendu (*FS*, 175-176).

Cette lettre rend risible le propos du père qui disait de ce fiancé qu'il était « un parti inespéré » (*FS*, 27). Mais ce qu'elle révèle surtout, c'est qu'entre la femme débauchée, en quelque sorte incarnée par la servante Tu, et la femme soumise, incarnée par sa sœur Co, Dinh choisit de partir à la recherche d'une vie hors de ces deux conditions, d'aspirer à une position en marge de ces possibilités contraignantes qu'offre le village. Le narrateur ne condamne ni ne légitime la fugue de sa sœur cadette qui rejette les trois obéissances – au père, au mari et au futur fils aîné une fois veuve –, tout en bafouant les quatre vertus que devrait posséder une épouse « parfaite » qui sont l'habileté dans les tâches dites féminines (par conséquent domestiques), la beauté, le langage soigné et réservé et la fidélité. L'absence de commentaires de son frère appelle diverses interprétations et donne libre cours à l'imagination et à l'analyse. Le père lui-même, qui envoie son domestique remuer ciel et terre afin de retrouver sa fille et la punir d'un tel affront, ne peut s'empêcher de se demander, en voyant l'époux vierge de Dinh sangloter comme un enfant, si elle n'a pas eu raison de s'enfuir ainsi... C'est précisément ces affirmations paradoxales,

voire contradictoires, plus rares de la part du père mais fréquentes de la part du narrateur, qui font la force de ce roman dont chaque énoncé appelle une interrogation, parfois une contestation.

Le narrateur nourrit en lui tellement d'interrogations qu'il va même jusqu'à mettre en doute les difficultés réelles de sa condition de métis culturel, déclarant que son déchirement identitaire n'est qu'une « mode », une inspiration littéraire :

Ma détresse n'était qu'un simulacre et mon "malaise", un artifice. Quelque dépaysé que je fusse aux premiers jours de mon retour, je n'avais pas moins retrouvé, depuis, de vieilles réactions, de vieux réflexes, de vieilles idées, cachés sous un vernis européen. Littérature, ce désaxement à la mode. Littérature, ce conflit "aigu" entre deux hémisphères. Je me portais très bien, moi qui en étais la résultante. Ne m'étais-je pas fait autant à l'Orient qu'à l'Occident? Étais-je écartelé, et une moitié de moi s'était-elle détachée de l'autre? Littérature de coupeurs d'âmes et de cheveux. Si banal que cela pût paraître, et si difficile qu'en fût le contrôle, je conservais, dans mon sang, les coutumes, les maladies, la santé de mon pays. J'étais né avec lui, et quoi que je fisse, j'en subirais la loi (*FS*, 99).

Ce discours à la limite de l'essentialisme provenant d'un homme qui avoue par ailleurs avoir perdu son « moi » oriental (*FS*, 57) et admet que Claudel, Rimbaud et le symbolisme français lui ont été utiles dans la reconquête de sa « conscience d'Annamite » (*FS*, 97-98) met bien en relief les contradictions du narrateur. En effet, tout en dénonçant ce prétendu malaise artificiel et en laissant entendre que son pays vit et n'a jamais cessé de vivre en lui, il ne se départ toutefois pas davantage du rôle de « celui-qui-est-sorti-de-la-Tradition » (*FS*, 124). Qui plus est, il ne subira pas la loi du pays, puisque le roman se clôt sur un éventuel départ pour la France où il ira rejoindre sa fiancée française qui lui fera peut-être oublier qu'il est né sur cette terre, car il n'en est pas, comme il le dit si bien au terme de son voyage au pays des ancêtres, « à un continent près, à une race près, à un dieu près » (*FS*, 205).

Or, *Frères de sang* a beau se terminer sur un départ pour la France, vers « [l']Occident [qui] n'avait été pour [Lê Tâm] qu'un continent où le soleil se couche » (FS, 18), il ne suggère pas pour autant que le narrateur y trouvera une patrie, une identité française qu'il pourra appeler la sienne : « Je suis une pauvre petite chose, sans réalité, sans patrie, sans vérité [...] » (FS, 205). Aucune réponse claire à la légende pourtant réelle du déchirement identitaire n'est proposée puisque le narrateur, où qu'il aille, sera à jamais hanté par les voix opposées de ses deux « frères de sang » : l'une l'encourageant à retrouver ses « racines », tandis que l'autre le poussant vers la révolution communiste; deux voix qui le poursuivront dans son parcours afin de lui rappeler que peu importe la voie choisie, aucune d'entre elles ne pourra lui être complètement satisfaisante. En effet, pour cet écrivain de l'expression occidentale qui réalise par ailleurs qu'il n'a pas cessé, comme il l'avait cru, comme il l'avait peut-être même souhaité, d'être un Oriental, le sentier qu'il empruntera ne le mènera jamais jusqu'au bout de lui-même. Parti en France croyant se trouver, il s'est « égaré en route » (FS, 168) et n'a plus su le chemin du retour. C'est sans doute ce point de non-retour qui fait de ce « cahier d'un retour au pays natal fictif » un roman réussi, car pour le narrateur, le Vietnam offre peut-être d'abord et avant tout, comme l'a confié Linda Lê plus de 50 ans après la parution de *Frères de sang*, « l'inspiration de ce que l'on peut avoir lorsque l'on a oublié le chemin du retour¹⁰⁴ ». À la fois oriental et occidental, c'est-à-dire ni tout à fait oriental ni tout à fait occidental, le narrateur de Pham Van Ky est cet être de l'entre-deux cultures, se situant *entre* Orient et Occident, dans un espace à la fois privilégié et difficilement soutenable, un espace

¹⁰⁴ Catherine Argand, « Entretien avec Linda Lê », *Lire*, no 274, avril 1999, p. 32.

fertile à la création et à la réflexion critique, marqué par un refus d'imposer l'autorité d'une seule voix narrative et de souscrire à une vision monolithique.

4. 4 Le père/ Vietnam désorienté : *Les trois Parques* de Linda Lê

Si *Frères de sang* s'ouvre sur le retour au pays natal de l'enfant prodige, *Les trois Parques* débute par la fatigue d'un père abandonné, épuisé d'attendre le retour de ses filles chéries qui, depuis 20 ans, le tiennent en haleine. Pour les lecteurs férus de l'œuvre de Linda Lê, l'apparition du personnage paternel dès les premières pages de ce roman ne les étonnera guère, car presque tous ses textes sont hantés par la figure paternelle liée à l'exil de la fille et de son sentiment de culpabilité¹⁰⁵. Tandis que *Frères de sang* préfigure un réel « retour » de l'auteur à la terre natale, *Les trois Parques* a été écrit au retour d'un voyage de l'écrivaine au Vietnam, voyage forcé et précipité par la mort réelle du père, en 1995, alors que Lê avait déjà imaginé cette mort dans une nouvelle de son recueil *Solo*, paru en 1989 :

Un télégramme m'annonça sa mort. La formule, impersonnelle – “Père bien-aimé suicidé au matin du 28 août” – semblait rédigée par un voisin charitable, mais un je-ne-sais-quoi de moqueur dans ces mots qui sonnaient comme un bulletin de victoire me faisait soupçonner une facétie du défunt¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Rappelons que cette œuvre prolifique a été amorcée par un premier roman publié alors que Lê n'avait que 23 ans. L'auteure a cependant renié ce premier roman, *Un si tendre vampire* (Paris, La Table Ronde, 1987), de même que le second, *Fuir* (Paris, La Table Ronde, 1988), et son premier recueil de nouvelles, *Solo* (Paris, La table ronde, 1989), affirmant que ce n'est qu'à partir des *Évangiles du crime* (Paris, Julliard, 1992) qu'elle a trouvé sa véritable voix. Son œuvre compte à ce jour plus de 15 titres dont *Calomnies* (Paris, Christian Bourgois, 1993), *Les dits d'un idiot* (Paris, Christian Bourgois, 1995), *Les aubes* (Paris, Christian Bourgois, 2000) et, publié récemment, *Conte de l'amour bifrons* (Paris, Christian Bourgois, 2005).

¹⁰⁶ Linda Lê, *Solo*, *op. cit.*, p. 103.

Ici, la narratrice ne fait pas que « tuer » le personnage du père pour que sa pensée cesse de la « tuer », elle, mais laisse de surcroît entendre que cette mort, ce suicide, ne serait qu'un subterfuge pour intensifier la culpabilité de la fille¹⁰⁷.

Culpabilité, exil, père bafoué, mort, deuil, amour, folie, écriture; tels sont les principaux thèmes qu'aborde *Solo* et que l'on retrouve dans les écrits subséquents de Lê, peuplés de personnages marginaux, fous ou mutilés, suggérant – parfois explicitement – que l'exil frôle la folie et que l'absence du père rappelle une faute, celle d'avoir abandonné cet être chéri pour suivre la mère, soi-disant détestée, en exil. Les nombreux personnages atrophiés ou handicapés (le paralytique des *Dits d'un idiot*, la Manchote des *Trois Parques*, l'aveugle des *Aubes*, par exemple) représentent une métaphore de la blessure de l'exil où l'arrachement à la terre natale ressemble étrangement à une forme de mutilation, comme si l'exil ne pouvait qu'être partiel, morcelé, qu'une partie de soi, de son corps, voire une partie de sa raison, n'avait pas voulu partir. D'ailleurs, l'importance de la figure paternelle est le plus souvent associée au pays natal qui, malgré le désir d'oubli, n'en reste pas moins présent, voire obsédant, quoique difficilement nommable. Ce pays ne sera clairement identifié pour la première fois que dans *Les trois Parques*, donc à partir de 1997, comme si l'indicible ne devenait nommable qu'après la mort de celui resté et mort là-bas. Mais l'acte de nommer ce pays longtemps innommable, identifiable toutefois grâce à des indices laissés par l'auteure, ne le rend pas moins fictif. C'est le Vietnam en tant que

¹⁰⁷ Cet extrait a été repris dans *Lettre morte*, sans l'ironie et la cruauté du ton, car cette fois le télégramme n'est pas imaginé, pas plus que la mort du père n'est fictive : « Le jour où mon père mourut, le téléphone sonna ici très tôt le matin, et une voix me lut un télégramme. La formule en vietnamien, disait non la mort, mais la perte. Mon père s'était perdu en route, s'était égaré, n'avait pas trouvé le chemin du retour » (Linda Lê, *Lettre morte*, Paris, Christian Bourgois, 1999, p. 16). À Ook Chung, Lê a notamment confié que « [l]a culpabilité est à l'origine de l'écriture pour [elle] » (Ook Chung, « Linda Lê, "tueuse en dentelles" », *loc. cit.*, p. 158).

fiction, liée au fantôme du père, qui suscite l'intérêt, bien que cette « fiction » soit ancrée dans quelques impressions de la réalité rapportées après un séjour de Lê au pays¹⁰⁸.

À l'instar de Salman Rushdie qui perçoit les patries comme étant imaginaires puisque non retrouvées, des fictions davantage rêvées que réelles¹⁰⁹, Linda Lê, dont l'œuvre témoigne d'une perpétuelle quête et, à la fois, d'un constant rejet du pays natal, affirme que la seule patrie pour elle est la littérature, car « un écrivain ne peut écrire qu'en se sentant un enfant trouvé, un bâtard. Être le fils de personne, d'aucune patrie [...] »¹¹⁰. Dans *Calomnies*, elle fait dire au personnage de l'oncle fou :

Nous sommes de Nulle Part, *elle* [la nièce narratrice] et moi. Il faudrait qu'elle se mette ça dans la tête. Qu'elle cesse de croire qu'un jour elle trouvera une famille, une patrie. [...] Nous sommes, *elle* et moi, des âmes errantes. Nos racines sont à fleur d'eau. [...] Nous dérivons, dans l'espoir que les eaux nous entraînent vers les origines, mais nous patageons dans le bras mort d'un fleuve, nous brassons toujours les mêmes obsessions, nous charrions toujours les mêmes cadavres¹¹¹.

¹⁰⁸ En 1999, donc après ce séjour, à la question de savoir si elle exécra le Vietnam, Lê répond qu'elle « ne le conna[ît] pas assez pour l'exéquer » (Catherine Argand, *loc. cit.*, p. 32), se dérochant ainsi des attentes du lecteur français et confirmant l'aspect fictionnel de sa représentation du pays. À Yeager, elle a également confié qu'elle ne se considérait pas comme une écrivaine vietnamienne francophone et qu'elle manifestait une résistance à écrire ce que les lecteurs attendent des auteurs vietnamiens d'expression française (Jack Yeager, « Culture, Citizenship, Nation: The Narrative Texts of Linda Lê », dans Alec G. Hargreaves et Mark McKinney (dir.), *Post-colonial Cultures in France*, New York, Routledge, 1997, p. 257). Lê disait déjà, en 1994, qu'elle a toujours résisté « à trop exploiter la figure de l'écrivain exilé qui exploite la clientèle de l'exilé, l'idée du métèque qui raconte des histoires d'exotisme » (Ook Chung, *loc. cit.*, p. 159).

¹⁰⁹ Salman Rushdie, *Imaginary Homelands*, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁰ Catherine Argand, *loc. cit.*, p. 32.

¹¹¹ Linda Lê, *Calomnies*, *op. cit.*, p. 173; les italiques sont de l'auteure. Ailleurs, Lê écrit : « Je me souviens de la leçon de Cioran : un homme qui se respecte n'a pas de racine (on n'est pas des navets), n'appartient à aucune communauté. » (Linda Lê, *Le complexe de Caliban*, Paris, Christian Bourgois, 2005, p. 96) Un peu dans la même veine, quoique dans le contexte québécois et sans rejet complet des racines, Régine Robin a fait remarquer qu'« [o]n ne rappellera jamais assez que, si l'être humain a des racines, il n'est pas une plante, que la culture est arrachement, procédure d'arrachement aux racines précisément, aux appartenances [...] » (Régine Robin, « Défaire les identités fétiches », dans Jocelyn Létourneau (dir.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 227).

Cette citation reflète bien les racines « flottantes » des personnages de Lê (remarquons que « Nulle Part » est ici orthographié avec des majuscules, comme si l'oncle fou et sa nièce venaient de ce pays nommé Nulle Part), ainsi que le caractère obsessionnel de certains thèmes dans son œuvre. Les racines « flottantes », mouvantes comme les cours d'eau et non enracinées comme les arbres, sont une image parlante des identités en fuite, qui échappent, autant par leur incomplétude que par leur refus de conformisme. Dans *Le complexe de Caliban*, Lê exprime en ces termes son refus de complaisance et son « obsession » des personnages marginaux, au ban de la société, *entre* déracinement et enracinement : « L'histoire de mon âme est celle de l'exil, du deuil et de la folie qui les accompagne. Je n'ai cessé de questionner ces déracinés qui n'ont pas apprivoisé le démon de la nostalgie¹¹² ».

C'est en particulier dans *Les trois Parques*, *Voix* et *Lettre morte*, qualifiés par Lê de « trilogie consacrée à la mort du père et à la folie qui en résulte pour la narratrice¹¹³ », qu'elle exploite de façon aiguë la nostalgie d'un pays imaginaire et d'un père fantasmé que la disparition a, de toute évidence, rendu plus vive. *Les trois Parques* a été écrit dans une période de grand isolement et terminé au moment où

¹¹² Linda Lê, *Le complexe de Caliban*, *op. cit.*, p. 86. Le titre de cet « essai autobiographique » fait bien sûr référence à *La tempête* de Shakespeare (Shakespeare, *The Tempest / La tempête*, texte original et traduction de Pierre Leyris, Paris, Flammarion [édition bilingue], 1991). Lê y dévoile notamment son rapport à la langue française comme suit : « Au commencement était le verbe. Et le verbe était Prospéro. Prospéro l'enseigna à Caliban. Ce dernier apprit donc à s'exprimer dans une langue qui n'aurait pas dû être la sienne. L'écrivain qui choisit d'écrire dans une langue autre que celle dans laquelle il a grandi vit son rapport à cette autre langue comme Caliban vit sa soumission à Prospéro. Il est tenté par l'instrument du maître, il veut devenir un Caliban parvenu au sommet de l'art atteint par Prospéro, mais sa fascination pour cette langue et cette culture acquises est teintée d'intentions polémiques. L'écrivain exilé qui choisit d'écrire en français souffre du complexe de Caliban. Sa dévotion à la langue est mêlée d'hérésie » (Linda Lê, *Le complexe de Caliban*, *op. cit.*, p. 102). Notons par ailleurs qu'Aimé Césaire a déjà proposé une réécriture de la pièce shakespearienne, intitulant la sienne *Une tempête*, pièce qui, contrairement à son modèle, insistait non pas sur la générosité de Prospéro envers Caliban le « sauvage », mais sur son désir de pouvoir et son attitude colonialiste et violente envers ce dernier (Aimé Césaire, *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969).

¹¹³ Catherine Argand, *loc. cit.*, p. 28.

l'auteure a sombré dans la confusion, voire dans la folie, ce qu'elle confie dans une note à la fin du livre¹¹⁴. Étant l'un des textes de son oeuvre les plus riches en significations, il est également l'un des plus difficiles à saisir tant il ressemble à une logorrhée parsemée de métaphores sinueuses, de mots inusités, et qu'il est, comme Lê l'a elle-même précisé, « un véritable déchaînement verbal¹¹⁵ ». Ce roman raconte la préparation d'un voyage en France du roi Lear délaissé au Vietnam pendant vingt ans par ses deux filles – l'aînée est surnommée « Ventre rond » parce qu'elle est enceinte et la cadette « Belles gambettes » – et leur cousine, la Manchote. Les retrouvailles avec le père ne se présentent pas, dans *Les trois Parques*, sous la forme d'un retour des filles mais d'un séjour du père en France¹¹⁶. Puisque celles-ci ne sont pas intéressées à revoir la maison bleue de leur enfance, elles feront venir le père vers elles pour que l'aînée puisse étaler la réussite de sa vie en exil : « Elles l'y avaient oublié pendant vingt ans et maintenant elles complotaient de jouer les Cordélia, bien résolues à procurer un dernier plaisir au vieux roi, qui n'avait rien demandé » (*TP*, 9). Mais cette petite « escale au paradis » (*TP*, 14) qui ne devait pas durer plus d'un mois n'aura pas lieu, le père ayant été invité pour le grand voyage par le Grand Sourd, mettant ainsi fin à la comédie de ses filles. En se prenant pour des *Cordélia* et en voulant renforcer la *corde* qui les *lia* au père, elles n'ont fait que la délier à jamais, laissant le père s'envoler vers l'autre paradis. À la différence de la pièce de

¹¹⁴ Linda Lê, *Les trois Parques*, Paris, Christian Bourgois [Pocket], 1997, p. 249; dorénavant désigné à l'aide du sigle (*TP*), suivi du numéro de la page.

¹¹⁵ Catherine Argand, *loc. cit.*, p. 30. Écrit dans un « état de solitude absolue et volontaire » (*Idem.*), cet excès verbal est le résultat et la manifestation du silence de l'écrivaine qui avoue être « restée des semaines entières sans parler » (*Idem.*).

¹¹⁶ Bien que la quatrième de couverture mentionne que le roi Lear est le grand-père de ces « trois Parques », le contenu du roman contredit cette affirmation, puisqu'il est question de « cette vieille bête de père » (*TP*, 129-132), de « la sentimentalité des pères » (*TP*, 132) et du « père retrouvé » (*TP*, 172). La confusion de la quatrième de couverture vient sans doute du fait que la figure maternelle « dévorante » dans ce roman est la grand-mère.

Shakespeare, *Le Roi Lear*, les filles ne meurent pas dans *Les trois Parques*. Tout comme dans *Le père Goriot*, roman balzacien dont la genèse a beaucoup été influencée par le drame tragique shakespearien de la paternité¹¹⁷, seul le père meurt dans le roman de Lê, ce qui met l'accent sur la fatalité qui ne s'acharne que sur ce personnage.

Même si Lê affirme que l'écriture passe par la « mise à mort » des parents, la figure paternelle n'en reste pas moins primordiale dans son œuvre¹¹⁸. Intimement lié au pays natal, le père, dans *Les trois Parques*, est celui à travers qui se profilent des images du Vietnam, pays d'enfance de la Manchote et de ses cousines, pays transformé, défiguré au point que le roi Lear dit de Saigon qu'elle est « malade », atteinte de ces sortes de « bactéries » qui pourraient la mener à sa perte :

Saigon, à en croire le roi Lear, avait la maladie des saprophytes. Dans le ciel se dressaient de gigantesques saprophytes en béton, que faisaient surgir de terre des saprophytes sur pattes, une nouvelle espèce lâchée des avions internationaux, et qui pullulait dans la ville après la saison des pluies. Les saprophytes étaient en train d'étouffer Saigon, avait dit le roi Lear. Les saprophytes en béton poussaient sur les ruines des vieux palais et, dans le lit putréfié du communisme, il n'y avait plus que des saprophytes sur pattes (*TP*, 16).

La répétition volontaire du mot « saprophyte » dans cet extrait, dont le contenu est d'ailleurs rapporté par les paroles du roi Lear, évoque le processus de créolisation de Glissant, qui privilégie des « procédés qui ne sont pas dans le génie de la langue française, qui vont même à l'opposé : les procédés de répétition, de redoublement, de

¹¹⁷ Shakespeare, *Hamlet. Le Roi Lear*, préface et traduction d'Yves Bonnefoy, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ Classique », 1978; Balzac, *Le père Goriot*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ Classique », 1971.

¹¹⁸ Pour une analyse de la figure maternelle dans l'œuvre de Lê, voir l'ouvrage de Michèle Bacholle-Bošković, *Linda Lê. L'écriture du manque*, op. cit., p. 163-185; et pour une lecture de la douleur mélancolique liée à la mère, voir Anne Cousseau, « Les Voix de Linda Lê », dans Nathalie Morello et Catherine Rodgers (dir.), *Nouvelles écrivaines : nouvelles voix?*, New York, Rodopi, 2002, p. 211-213.

ressassement, de mise en haleine¹¹⁹ ». La narration des *Trois Parques* se caractérise en effet par la répétition et le ressassement des mêmes syntagmes, des mêmes phrases, des mêmes images, conférant à ce roman un aspect oral créolisé que l'on ne retrouve pas dans d'autres romans d'auteurs vietnamiens¹²⁰.

Dans l'extrait précédemment cité, il est aisé de reconnaître en ces saprophytes les grosses bâtisses qui poussent comme des champignons dans une forêt. Le recours à l'image du saprophyte qui, selon le *Petit Larousse*, est un « végétal qui tire sa nourriture de substances organiques en décomposition », insiste sur le caractère ravageur de l'économie dite florissante¹²¹, qui se nourrit des restes d'une ville décomposée. Il n'est pas inintéressant de noter que la définition du *Petit Robert* diffère quelque peu de celle du *Petit Larousse* et, en l'occurrence, souligne la décomposition qui résulte de l'instinct de vie du saprophyte qui « se dit d'un organisme qui vit aux dépens de matières organiques en provoquant leur décomposition ». Non seulement les « gigantesques saprophytes en béton » étouffent Saigon, mais leur survie dépend de la décomposition de la vie et de l'espace des natifs. Cette perception de Saigon du roi Lear interroge, voire dénonce les investisseurs étrangers (« une nouvelle espèce lâchée des avions internationaux ») qui, profitant de la décomposition, de la putréfaction du communisme, ont envahi la

¹¹⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 90.

¹²⁰ Dans un autre registre, Michèle Bacholle-Bošković relève l'aspect « oral » des *Trois Parques* en soulignant que cette « logorrhée » et le « nombre important d'onomatopées » « rappellent la langue enfantine » (Michèle Bacholle-Bošković, op. cit., p. 182). *Les dits d'un idiot* est un autre roman de Lê qui déroute le lecteur par ses ressassements, son recours fréquent au point d'exclamation alors qu'aucune autre ponctuation (à l'exception des points de suspension qui ouvrent chaque chapitre) n'est utilisée, et par son emploi constant des italiques qui, contrairement aux autres romans du corpus vietnamien, ne sert pas à intégrer un mot vietnamien mais à souligner, dans bien des cas, un emprunt ou un intertexte à d'autres œuvres littéraires. Il importe de préciser que pour Glissant, les mots étrangers dans un texte sont des *créolismes* à effet d'exotisme et non de la créolisation.

¹²¹ Un peu plus loin, la narratrice dit : « Les générations fleurissent sur les tombes » (*TP*, 26).

ville. Mais ce ne sont pas que les étrangers et le communisme complice de cette décomposition qui sont la cible de cette critique, puisque les saprophytes servent également de métaphore pour désigner les compatriotes ayant fui le pays après 1975, année de la « libération » en même temps que de la « chute » de Saigon, qui reviennent aujourd'hui investir sur la terre autrefois abandonnée : « Vingt ans que le roi Lear regardait le monde tourner sans lui. [...] De son palais en ruine, il avait assisté à l'exode des fuyards, l'année où Saigon avait changé de main. Et maintenant, il voyait le retour des saprophytes » (*TP*, 17). Pourtant, en dépit de cette sourde révolte contre la floraison de ces saprophytes, le roi Lear doit admettre qu'il y a dix ans, au moment où sa passion des fleurs a débuté, la situation n'était guère mieux :

À l'époque, les saprophytes ne poussaient pas encore à Saigon. Tout autour de la maison bleue, les vieux palais étaient encore debout, mais la ville crevait de faim. Le roi Lear aussi. La faim lui était sûrement montée au cerveau, dit l'aînée de mes cousines. Il n'avait qu'une idée fixe, la culture des fleurs. Au lieu de réclamer des colis de survie, le roi Lear s'était fait envoyer des bulbes de tulipes (*TP*, 18).

Ainsi, à l'époque où le communisme ne s'endormait pas encore dans un lit « putréfié », les gens mouraient de faim dès lors que la devise était au partage des biens et de la nourriture. En revanche, « Saigon était bien ravitaillé depuis que les avions avait lâché les saprophytes sur la ville, disait le roi dans ses lettres » (*TP*, 79). *Les trois Parques* met donc en lumière les excès de l'impérialisme étranger, qui nourrit tout en se nourrissant comme un vampire, et les manques du communisme, qui laisse son peuple mourir de faim contre ses propres convictions. Ce faisant, le roman souligne l'ambivalence de tout pouvoir, de tout discours, et le discours colonial n'y échappe pas non plus – j'y reviendrai plus loin. La passion, voire l'obsession des fleurs du roi Lear alors que la faim le tenaillait est révélatrice de son

désir de « s'enraciner » dans cette partie du pays qui n'est pas la sienne, puisqu'il est originaire du Nord. Exilé dans sa propre patrie, considéré par la famille de sa femme comme « un déraciné, un déchu, un homme venu de ce Nord pour lequel le Sud nourrissait une tenace méfiance¹²² », le père est l'image de cette petite racine qui tente désespérément de pénétrer la racine principale du pays pour en faire un rhizome « à entrées multiples¹²³ ». Arbre rabougri, s'il en est, déraciné de son « pays », ayant en quelque sorte perdu le nord en perdant *son* Nord, il semble qu'il ne prendra racines qu'au moment du trépas, tiré vers cette terre prête à l'accepter seulement dans la mort :

Un bon bout de temps déjà que la vieille souche se sentait bouffée par les racines. Le tronc gémissait à chaque effort et à chaque effort la vieille souche était un peu plus grignotée par la terre, tirée vers la poussière. Le roi Lear préparait son lit, la fosse où il irait gîter bientôt (*TP*, 129).

Davantage que ses propres racines, ce sont peut-être celles des trois Parques que le roi Lear tente de retrouver dans sa culture des fleurs. Car malgré sa faim, ce père, qui « posait sur [les photographies de] ses princesses des yeux affamés » (*TP*, 127), réclamait des bulbes de tulipes, comme si en plantant celles-ci, c'est un peu des « racines » de ses filles et de sa nièce qu'il essayait de ramener dans son jardin¹²⁴. La nièce, la Manchote, celle qui « avait tranché le cordon » (*TP*, 13) et qui « à

¹²² Linda Lê, *Lettre morte*, *op. cit.*, p. 25.

¹²³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 20.

¹²⁴ Le choix des bulbes de tulipes, dans ce roman renvoyant à plusieurs figures mythologiques qu'annonce d'ailleurs le titre, n'est sans doute pas anodin, puisque la tulipe serait une « fleur mythologique » : « Selon la mythologie, Tulipe était la fille de Protée (dieu marin qui changeait de forme à volonté et prédisait l'avenir). convoitée par Vertumne, le dieu de l'automne, aux attributs de jardinier, Tulipe restait insensible à ses assiduités. Vexé de son infortune, Vertumne se changea en chasseur et traqua Tulipe jusqu'au fond des bois. Mais Diane la sauva en changeant la jeune fille en fleur qui s'épanouit au printemps. Ce qui fit dire plus tard que chaque année au moment de la plantation, l'automne ouvre son cœur à la tulipe » (« La tulipe », *Les archives des magazines Mr. Bricolage*, extrait du magazine no 31, octobre-novembre 1999, lien internet consulté : http://www.mr-bricolage.fr/modules/espconseil/fiches_magazines/Mb31-08.htm). De plus, une des variétés de la tulipe s'appelle justement... « Shakespeare » (*Ibid.*).

l'évocation du trou originel [...] se mettait aussitôt à chanter des airs lugubres » (*TP*, 13-14), tente au contraire d'oublier ses racines, tout comme Belles Gambettes : « [...] pour ce qui était de ranimer le feu des origines, il fallait compter sans la Manchote et les longues jambes [...]. On avait beau leur chatouiller les racines, on n'en tirait rien » (*TP*, 40). Par conséquent, le roi Lear n'aurait quelque chance qu'avec son aînée, celle qui sait encore lire sa langue à lui¹²⁵. Gardienne du temple de la mémoire et de la transmission – en tant qu'interprète et future mère –, elle est la seule à entretenir ses origines :

Au bout du compte, elle était bien seule, ma cousine qui avait le ventre rond, la tête solide et le cœur bien accroché, seule à soigner ses racines, si belles, si saines, si robustes (En comparaison de la souche malade qui empoisonnait la Manchote, et des radicelles flottantes qui s'entortillaient autour de longues jambes (*TP*, 40).

Ventre Rond est toutefois celle qui soigne ses racines pour ne pas avoir à retourner au « pays de ses racines¹²⁶ ». En outre, c'est par orgueil qu'elle veut faire venir le roi Lear après 20 années d'exil, pour lui montrer qu'elle « avait fait du chemin, qu'elle filait droit dans la direction du bonheur parfait, en portant sur le dos une maison flambant neuve, dans le ventre un petit prince et sous le bras un chef scout éclairé » (*TP*, 25)¹²⁷.

¹²⁵ Au sujet de la langue natale, la Manchote précise cependant : « [...] c'était la langue du roi Lear, et donc notre patois d'enfance, que je disais avoir oublié, tout comme ma jeune cousine [...] » (*TP*, 13). Tandis que cette narratrice *dit* avoir oublié cette langue, celle de *Lettre morte* avoue ne pas l'avoir complètement oubliée : « Ces mots qu'il m'a donnés dans une langue que j'ai déjà *presque* oubliée, ces mots maintenant empoisonnent ma vie. Ils disent ma trahison, ma désertion » (Linda Lê, *Lettre morte*, *op. cit.*, p. 16; c'est moi qui souligne). Pour une lecture du deuil inachevé de la langue natale lié à la figure du père, voir mon chapitre « Deuils et migrations identitaires dans les romans de Kim Lefèvre et de Linda Lê », dans Anissa Talahite-Moodley (dir.), *op. cit.*

¹²⁶ Je reprends ici un des titres de Marie Cardinal (*Au pays de mes racines*, Paris, Grasset, 1980).

¹²⁷ La superficialité de Ventre Rond n'est pas sans rappeler celle de Goneril et de Regane dans la pièce shakespearienne dont les déclarations d'affection envers leur père ne sont que mensonges, hypocrisie et jeux de pouvoir. Goneril, l'aînée, se fera même dire par son propre mari, le duc d'Albany : « Celle qui de soi-même s'arrache, se déracine, / De la sève qui l'a nourrie, se desséchera / Et ne vaudra que

En effet, c'est pour montrer au roi Lear qu'elle est bel et bien *orientée* dans la vie qu'elle l'accueillera dans sa maison flamblant neuve, lui, le père *désorienté*, déraciné de sa « patrie », qui, au risque de se perdre, ne sait que faire du sur place sur son vélo :

Un vélo qui faisait du surplace. En voilà une idée! Encore une de ces extravagances surgies dans la cervelle du roi Lear depuis qu'il se préparait aux retrouvailles avec les princesses en exil. [...] la vieille bête de père s'essoufflait sur son engin bizarre, qui esquinait son palpitant, faisait gémir ses os endoloris et le laissait fourbu. [...] L'athlète pédalait, pédalait, roulant à toute vitesse sur sa machine immobile qui le transportait chaque jour plus près de ses petites princesses (*TP*, 187-188).

Si l'engin lui donne l'illusion quotidienne de se rapprocher de ses princesses, le grand élan qui doit le pousser vers elles ne le mène pas à destination. Le vieux père s'essouffle, mais lorsque le temps est venu pour lui d'emprunter le chemin pour retrouver ses filles, il prend la mauvaise direction :

Le roi Lear était parti à l'aube sur sa bécane qui faisait du surplace. [...] l'anthologie ouverte depuis des jours à la même page, *J'irai par la forêt, j'irai par la montagne*. Le roi Lear partit en pleine envolée lyrique, *Je ne puis demeurer loin de toi plus longtemps*. [...] Le roi Lear, sur son engin diabolique, fila rapide comme l'éclair qui traçait dans le ciel des guirlandes de feu (*TP*, 240; les italiques sont de l'auteure)¹²⁸.

pour le feu, comme le bois mort » (Shakespeare, *Hamlet. Le Roi Lear, op. cit.*, p. 335-336). Mais comme il a déjà été mentionné, aucune des filles ne connaît un destin tragique dans *Les trois Parques*.

¹²⁸ Les passages en italique reprennent des vers du poème de Victor Hugo, « Demain, dès l'aube... », qui traverse quelques pages des *Trois Parques* (*TP*, 189-190-193-240). Écrit pour sa fille Léopoldine morte prématurément, noyée avec son mari en 1843, l'année même de leur mariage, « Demain, dès l'aube... » a été publié dans *Les Contemplations* (Victor Hugo, *Les Contemplations*, Paris, Presses Pocket, coll. « Lire et Voir les Classiques », 1990 [éd. or. 1856], p. 295). Hugo a présenté, dans sa préface, *Les Contemplations* sous le double signe de l'espérance et de la mort : « La joie, cette fleur rapide de la jeunesse s'effeuille page à page dans le tome premier, qui est l'espérance, et disparaît dans le tome second, qui est le deuil. [...] c'est une âme qui se raconte dans ces deux volumes. *Autrefois. Aujourd'hui*. Un abîme les sépare, le tombeau » (*Ibid.*, p. 48; les italiques sont de l'auteur). Dans le roman de Lê, le vers hugolien « *Je ne puis demeurer loin de toi plus longtemps* » est révélateur, dans la mesure où il parle d'une *seule* fille et que Lê ne l'a pas changé pour qu'il s'adresse aux *trois* Parques.

Égaré, envolé vers le bleu du ciel, quelque part entre le Vietnam et la France, le père exilé s'est perdu en chemin, en route vers ses petites princesses, emporté par une envolée lyrique hugolienne, le vieil Oriental sera resté désorienté même aux derniers jours de sa vie.

Or, la désorientation du personnage paternel l'inscrit dans une position interstitielle, dans ce « *third space* » dont parle Homi Bhabha, qui échappe au contrôle et aux racines à la fois superficielles et étouffantes de *Ventre Rond*. De par son statut d'exilé dans son propre pays et de mari rejeté par la famille de sa femme – précisons que dans *Les trois Parques* ses filles sont parties avec leur grand-mère, Lady Chacal, et que leur mère est morte en couches –, le père défie effectivement à sa façon l'ordre ambiant, et ce, jusqu'à sa mort. Que cette mort survienne à la veille de son départ vers la maison à la cuisine rutilante peut être lue comme l'expression d'un refus de se laisser prendre par le piège de *Ventre Rond* et de la déjouer dans son propre jeu. Car les quelques jours de paradis promis au roi Lear auraient pu être l'occasion pour l'aînée de demander des comptes à celui que Lady Chacal n'a cessé de peindre en voleur et en menteur à ses petites orphelines.

Le traquenard était prêt. Le roi Lear ne se jetait pas tête baissée dans la souricière, mais il y venait quand même, attiré par le fumet des retrouvailles et le miroitement de la maison flambant neuve, qui n'attendait que de se transformer en chambre d'inquisition. [...] On le houspillerait jour et nuit, le vieil escobar qui jouait le délaissé, alors qu'il avait, à la première sommation, abandonné sa progéniture à la gueule du chacal (*TP*, 72).

Le vieux père n'était donc pas dupe des intentions véritables de *Ventre Rond* et appréhendait l'escale en enfer derrière le paradis promis, de sorte que sa mort survient comme une délivrance, une manière de défier les reproches et les accusations de sa fille. Dans l'œuvre de Lê, le père se présente souvent comme une victime (de la

mère, de sa belle-famille, du système social et politique, voire de ses filles), ce qui ne l'empêche pas d'incarner le marginal ayant su échapper aux pouvoirs : il a fui le Nord au moment où celui-ci est passé sous le contrôle des communistes, de ces hommes en noir, et n'a jamais appris le français ni l'anglais alors que la famille de sa femme s'est empressée d'apprendre la langue des colons français et, ensuite, celle des occupants américains avant de s'enfuir vers la France pour représenter « les combattants de la liberté¹²⁹ ». Surtout, le père ne s'est jamais, en dépit d'une faiblesse apparente, soumis à l'ordre de la belle-famille, c'est pourquoi celle-ci le détestait à ce point. L'entreprise de *Ventre Rond* poursuit en ce sens la persécution de la grand-mère sur le père, afin de lui faire payer sa « trahison ».

Le déraciné, le déchu qu'est le roi Lear est par conséquent plus proche de la Manchote et de sa « souche malade » (*TP*, 40) que de l'aînée, voire de Belles Gambettes et de ses « radicales flottantes » (*TP*, 40). Elle est d'ailleurs la seule à anticiper la mort du père et avait averti ses cousines, qu'« *[i]l fa[llai]t laisser le roi Lear tranquille* » (*TP*, 35; les italiques sont de l'auteure)¹³⁰. Comment ne pas

¹²⁹ Linda Lê, *Calomnies*, *op. cit.*, p. 43. Ce roman fait alterner deux voix narratives, en l'occurrence celle de l'oncle fou, appelé « Face-de-singe » et « le Chinetoqué » (Linda Lê, *Calomnies*, *op. cit.*, p. 17), qui a « fait le fou pour ne pas devenir fou » (*Ibid.*, p. 26), et l'« écrivain originaire des anciennes colonies » (*Ibid.*, p. 37), « le petit oiseau affamé, la jeune femme fragile » (*Ibid.*, p. 37) que le Conseiller voudrait parrainer. Dans *Calomnies*, le « fou » écrit, au sujet de la famille : « Elle [sa nièce] ne peut pas avoir oublié que dans la famille le dicton était, Ceux qui sont au pouvoir ont toujours raison. C'est pour cela que dans la famille ils ont appris les langues étrangères : non pas pour donner un horizon plus vaste à leur esprit borné, non pas pour élargir le champ de leur regard, mais pour mieux servir les gens en place – les gens en place étaient des étrangers. [...] Ils n'aimaient, ne fréquentaient que les gens en place, au pire, les gens *comme nous*. Les gens *comme nous*, c'est-à-dire la canaille opportuniste, moitié serpent moitié anguille, qui cherche son chemin guidée par l'odeur de l'argent et celle du sang. Elle ne peut avoir oublié que sa famille considérait que ceux qui se faisaient massacrer étaient des comploteurs, des hommes en noir, maigres et laids, sortis d'on ne savait où. Elle ne peut avoir oublié que sa mère disait que les villageois qui se faisaient éventrer, les paysannes qui se faisaient violer n'avaient qu'à ne pas habiter la campagne – dans les villes, on ne risquait rien, dans les villes, les gens en place ne se livraient pas à de telles extrémités [...] » (*Ibid.*, p. 56-57; les italiques sont de l'auteure).

¹³⁰ Divinités du Destin (de la naissance, de la vie et de la mort), les trois Parques correspondent, selon Freud, aux trois relations inévitables que l'homme a avec la femme (la mère qui le porte, l'amoureuse

entendre, dans « *Il faut laisser le roi Lear tranquille* », « Il faut laisser le roi *lire* tranquille », c'est-à-dire le laisser aux lettres de ses filles, ne pas le déranger dans l'illusion qu'il a nourri d'elles pendant vingt ans? Si la Manchote compte parmi les trois Parques du titre du roman, c'est que cette nièce du roi Lear, « Mademoiselle-je-sais-tout-du-malheur » (TP, 35), « Mademoiselle J'ai-le-malheur-dans-le-sang¹³¹ » (TP, 55), est en fait celle qui ressemble le plus à la fille du personnage paternel des autres livres de Lê, la métèque qui s'érige contre les « ordres du discours » qu'imposent la société et la famille. De façon significative, elle est celle qui « crachait sur tous les plats préparés selon les recettes de grand-mère. Les délices aux crabes, les oreilles de porc vinaigrette, elle n'y avait jamais touché, Rien que du poison, qu'elle disait. Le poison du chacal » (TP, 119). Incarnant l'identité fragmentée, morcelée, la Manchote s'oppose justement aux belles et superficielles racines de *Ventre Rond* qui, en tant qu'héritière du legs culinaire de grand-mère, s'est nourri du « poison », des ragots de Lady Chacal. « Incomplète », la narratrice qui a perdu sa main, on ne sait trop comment, après avoir été pris en flagrant délit d'inceste avec son frère, met en relief l'aspect relationnel de l'identité, jamais définie sans

avec qui il partage sa vie et celle qui la détruira), ce qui fait dire à Bacholle-Bošković : « Les trois Parques de Lê s'incarnent dans *Ventre Rond*, la fille aînée et enceinte, Belles Gambettes, la "nymphé" soucieuse de son physique, qui passe son temps à caresser ses jolies jambes, qui rejette la maternité et qui est principalement définie par sa relation amoureuse avec Théo, et enfin la Manchote, Pythie moderne dont le moignon la démange au pressentiment de mauvaises nouvelles, qui s'abîme dans des pensées mortifères, la seule à envisager et évoquer la mort de Lear » (Michèle Bacholle-Bošković, *op. cit.*, p. 114).

¹³¹ Ici, la Manchote des *Trois Parques* rejoint l'oncle fou de *Calomnies*, son « jumeau » qui, en une seule phrase, résume l'interrogation à l'œuvre dans les textes de Lê : « Qui pleure dans mon sang? » (*Ibid.*, p. 35). Ce n'est pas un hasard si la Manchote répète sans cesse « *Iln'estpasfou!* », comme un leitmotiv incontrôlable qui fait écho à *Calomnies*, puisque c'est après avoir été surpris à avoir des relations incestueuses avec sa sœur que l'oncle fou est envoyé dans un asile de Corrèze. Mais dans *Calomnies*, la sœur incestueuse n'est pas exilée, elle s'est pendue au pays.

l'autre, et l'autre dans ce cas est aussi soi, puisque c'est le jumeau de la narratrice¹³². Ainsi, ce personnage estropié est la manifestation d'une forme de rébellion contre les contraintes identitaires figées, imposées et prétendument complètes en soi.

De plus, il est tentant de lire la perte de ce membre comme une forme de résistance à l'exil imposée par la famille, comme si quelqu'un avait tenté de retenir la Manchote et, ce faisant, avait brisé son bras et laissé une partie restée au pays avec le père déchu et le jumeau incestueux. À la différence de *Calomnies*, il n'est pas précisé si le frère est enfermé sur la terre natale ou ailleurs, mais il est évident que l'amputation de sa sœur est liée à la transgression de l'interdit :

Il avait fallu les frapper, tirer le fêlé en arrière pour qu'enfin les jumeaux aboutés s'arrachent l'un à l'autre. Et crac! Encore un grand amour cassé en deux. [...] Tout au fond d'eux-mêmes, ils voulaient qu'on les découvre, qu'on les tue ensemble, qu'on les embroche tout imbriqués. Mais les pioupious ne moururent pas du scandale. Et, maintenant, la cousine mangeait son cœur, qui était *amer, amer*, et elle invoquait le jumeau, qui n'était *pas fou, pas fou* peut-être, mais bel et bien enfermé. Crac! Crac! (*TP*, 182-183; les italiques sont de l'auteure).

La main de celle qui, à quinze ans, « n'y était pas allée de main morte » (*TP*, 181) est effectivement restée avec le jumeau, sur le cœur de ce dernier, à l'image de celle des sorcières qui ne tombaient amoureuses que de leur moitié humaine et qui voyaient dès lors leur main accrochée, collée au cœur de l'amoureux, tandis que ce dernier « sombrait dans la folie ou s'abandonnait à la mort » (*TP*, 232). Sorcière ayant perdu ses pouvoirs, la Manchote, « la diseuse du pire » (*TP*, 101), est pourtant celle dont les fourmillements du moignon annoncent une catastrophe qui se tourne finalement contre Ventre Rond.

¹³² Dans ce contexte, on peut apprécier l'équivoque d'une telle question : « [...] comment s'y prendre, quand on avait son frère dans la peau? » (*TP*, 181).

L'apparition, dans l'œuvre de Lê et suite à la mort de son père, de ce personnage ayant perdu un membre essentiel à l'acte d'écrire est particulièrement révélatrice, d'autant plus révélatrice que l'écrivaine a déjà avoué ne pas posséder d'ordinateur¹³³. Sans confiner son œuvre à une lecture autobiographique, il est impossible de ne pas signaler le rapport étroit entre cette main perdue et la main qui, au fil des années, n'a cessé d'écrire sur le père, comme si la mort de ce dernier entraînait forcément, du moins temporairement, (la peur de) la perte d'inspiration. Dans un entretien accordé à Catherine Argand, Lê a confié :

Tant que mon père était en vie, tous mes livres lui étaient adressés. Il était mon lecteur idéal, mon lecteur imaginaire. Lorsqu'il est mort, j'ai perdu mon lecteur [...]. Tout était sans voix, il n'y avait plus d'écho à ce que je pouvais écrire¹³⁴.

Pourtant, Lê elle-même ne donnait pas écho aux lettres de son père, car si elle écrivait sur lui et que ses livres, écrits dans une langue qu'il ne lisait pas, lui étaient symboliquement adressés, elle n'a pas répondu aux dernières lettres du père. En faisant allusion à la Manchote des *Trois Parques*, l'écrivaine a justement déclaré : « La main amputée, c'est aussi la main coupable. Celle qui écrit des livres, celle qui dans le même temps n'a pas su répondre aux lettres du père à l'agonie¹³⁵ ». En ce sens, la main coupée n'est pas seulement la conséquence de la transgression de l'interdit de l'inceste, elle symbolise aussi la punition de la narratrice-écrivaine des œuvres de Lê qui, occupée à faire de la Littérature, avait négligé les lettres du père.

¹³³ Lors d'un bref passage à Montréal où elle participait à une table ronde intitulée « Les insoumises » (Librairie Olivieri, 12 mai 2002), Lê a eu l'amabilité de me laisser son adresse postale pour un éventuel entretien par correspondance et a admis, à ma demande d'avoir son courriel, ne pas posséder d'ordinateur.

¹³⁴ Catherine Argand, *loc. cit.*, p. 30.

¹³⁵ Bertrand Leclair, « Sortie des enfers », *Les Inrockuptibles*, 1999, p. 34; cité dans Bacholle-Bošković, *op. cit.*, p. 93 et p. 151.

« avare de mots¹³⁶ » et fatigué d'attendre la réponse de sa fille. « La dernière lettre qu'il m'avait écrite, confie la narratrice de *Lettre morte*, disait le désir de me retrouver au pays où je m'étais exilée, puisque je tardais à m'approcher de la maison où il m'attendait. Je n'avais pas répondu à sa dernière lettre¹³⁷ ».

Si la culpabilité de la fille est ouvertement exprimée dans *Voix*, court récit fragmenté qui évolue dans une ambiance violente, voire sanglante et paranoïaque où des voix répètent à la narratrice « Tu l'as tué », et dans *Lettre morte*, émouvant et magnifique récit-monologue beaucoup plus serein que *Voix*, la mise en scène de la Manchote dans *Les trois Parques* dévoile déjà, quoiqu'en filigrane et métaphoriquement, ce sentiment. Car la main amputée de ce personnage peut aussi être lue comme l'expression de la culpabilité de Lê qui semble nous dire qu'elle a laissé sa main sur le cœur de son père, la mort de ce dernier ayant provoqué un retour précipité au pays natal¹³⁸. Cette culpabilité détournée permet à l'auteure d'offrir une représentation du Vietnam, une sorte de palimpseste de l'histoire de ce pays innommé avant *Les trois Parques*, vaguement et soigneusement appelé le Pays dans ses livres précédents, l'écrivaine lançant toutefois ici et là quelques traces historiques nous permettant de deviner, d'entrevoir sa terre natale où se trouvait le père, l'oublié las d'attendre, « fatigué [et] cassé » (*TP*, 9). Un peu comme ce vieux père qui est la marionnette de ses filles, Saigon est l'actrice principale de plusieurs films dont le

¹³⁶ Linda Lê, *Lettre morte*, *op. cit.*, p. 15.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 17. Le titre de ce récit renvoie par conséquent à la lettre du père demeurée lettre morte, de même qu'à la missive de la narratrice, qui restera également lettre morte.

¹³⁸ Cette lecture recoupe en partie celle de Bacholle-Bošković qui, dans *Linda Lê. L'écriture du manque*, tisse des liens entre l'inceste des jumeaux et celui entre le père et la fille : « Dans *Calomnies*, Lê se projette dans la nièce; dans *Les Trois Parques*, elle dit s'identifier surtout à la Manchote. L'inceste soeur-frère refléterait l'inceste fille-père, un inceste qu'il ne faut pas bien sûr prendre au pied de la lettre mais dans un sens symbolique – d'autant plus qu'il est exprimé par le biais d'une référence à la pièce de Shakespeare, *Le Roi Lear* » (Michèle Bacholle-Bošković, *op. cit.*, p. 93).

Vietnam est le théâtre : elle a connu le succès mais elle est l'instrument des autres acteurs plus puissants qu'elle. Et à l'instar du père abandonné le jour où le pouvoir changea de main, Saigon a été délaissée par ceux qui la caressaient de douces paroles protectrices, *my darling, my love*, au moment où les maquisards l'ont envahie :

Saigon avait changé plus souvent de fard qu'une actrice mûre qui avait dans la peau le rôle de la *modern girl*, tenu pendant les vingt glorieuses, les années où le théâtre des combats était un dancing, où l'on résistait à la fièvre rouge en dansant le tango et le cha-cha-cha. [...] Pendant les vingt glorieuses, la *modern girl* avait tenu la vedette, maquillant outrageusement ses paupières fatiguées par les veilles [...]. Puis, les bouseux étaient arrivés, les hérauts avaient déserté le dancing en deux temps trois mouvements, dans une sarabande d'hélicoptères qui dessinaient dans le ciel un fox-trot d'adieu rythmé par une kyrielle de *shit! damn! fuck!*, comme une formule d'exorcisme jetée sur le pandémonium, où les communistes brûlaient la *modern girl* nue enroulée dans la bannière étoilée. C'était la fin des vingt glorieuses et le début de la décade funeste. Saigon rangea ses fards (*TP*, 222-223; les italiques sont de l'auteure).

Déchue, désorientée, condamnée pour sa liaison avec l'ennemi que l'on reconnaît facilement être l'Américain l'ayant enroulée de son drapeau étoilé tout en lui promettant la lune, Saigon a vécu, comme le père, des années d'attente et de fatigue, avec quelques sursauts d'espoir : « Au bout d'une décade de ce régime funeste, Saigon avait les paupières lourdes de fatigue, mais les yeux toujours aux aguets, attendant le signal d'un retour sur le devant de la scène, un sourire éclatant sur les lèvres » (*TP*, 225). Cependant, contrairement au père, son attente n'aura pas été vaine puisqu'elle retournera sur le devant de la scène, « se dépouilla[nt] lentement de sa mue d'*ex-modern-girl-brisée-par-la-décade-funeste* pour accueillir son nouvel avatar et renaître en *business-woman* » (*TP*, 226; les italiques sont de l'auteure). Cette renaissance coïncide avec la propagation des saprophytes sur son corps, invasion « bactérienne » qui tente d'étouffer une tumeur cancéreuse pouvant lui être fatale. En

effet, si le roi Lear déplore l'accumulation de ces saprophytes sur la ville, celle-ci n'est pas perçue par les exilés comme un danger, mais plutôt comme un moyen d'enrayer le cancer du communisme qui a désormais pris demeure dans tout le pays. Autrefois « corps vendu à l'impérialisme » (*TP*, 221), Saigon serait devenue un corps « malade », à l'image de ce jeune homme d'un cas de tératologie que rapporte la presse vietnamienne à l'étranger. Relatant un fait divers qui se serait produit au Vietnam, celui d'un paysan de 20 ans qui, suite à des douleurs de femme enceinte, est hospitalisé et opéré par des chirurgiens qui retirent de son ventre un fœtus mort-né d'à peine deux kilos, la presse profite de cette image pour dénoncer le communisme :

Le pauvre bougre portait depuis vingt ans dans son ventre le fœtus de son jumeau, qui aurait dû naître en même temps que lui mais, miracle et misère des fusions-effusions, le fœtus s'était rétréci en tumeur et, au lieu de chercher à voir le jour, il s'était réfugié dans le ventre de son jumeau. Le cancer du communisme! La feuille de chou filait la métaphore, réclamait l'excision de la tumeur qui avait tout gangrené pendant la décade funeste et rongéait encore les esprits, leurrés par de brèves rémissions (*TP*, 221-222).

L'image d'un jeune homme envahi par son jumeau qu'il porte en lui pour parler du pays est intéressante à plusieurs points de vue, en particulier parce qu'elle met en relief les « jumeaux » que sont le Nord et le Sud du Vietnam ou, plutôt, les jumelles que sont Saigon, l'actrice qui « continuait à se désigner par son vieux nom de scène¹³⁹ » (*TP*, 224), et Hanoi, « la maquisarde » (*TP*, 224).

Les représentations de Saigon en actrice déchue et promue à nouveau et de Hanoi en maquisarde tranchante d'abord, traînant les « derniers spectres du communisme » (*TP*, 226) ensuite, ne participent ni de l'orientalisme ni de l'occidentalisme, mais interrogent ces deux types de discours. Quoique féminisée, les

¹³⁹ Ce court extrait fait évidemment référence au changement de nom lorsque le pouvoir communiste s'impose dans le Sud, en 1975, Saigon devenant Ho Chi Minh-ville.

changements qu'elle subit avec émotions contredisent de toute évidence l'image stéréotypée de l'Orient(ale) immobile et impassible. Sa féminisation et sa sexualisation, plutôt que de se conformer à l'orientalisme, est une appropriation de clichés exotiques qui dénoncent la lâcheté de ses conquérants, en dépit de leurs belles paroles, qui renvoient ici aux beaux discours de « libération » de l'armée américaine¹⁴⁰. Et si le communisme est présenté comme une maladie cancéreuse, questionnant ainsi l'occidentalisme pur et dur, cette perception n'est en revanche pas celle de la Manchote, mais bien celle de la presse vietnamienne en France, « feuille d'exil, qui faisait ses choux gras avec les salades colportées par les ennemis du peuple » (*TP*, 221). Ne pas adhérer à l'image associative du communisme et du cancer n'indique pas pour autant que la narratrice défend le discours communiste, loin de là. Ni nationaliste ni européocentriste ou américanocentriste, *Les trois Parques* propose un discours ambivalent, ironique, sur un pays trop souvent représenté de manière homogène, sur un ton soit platement journalistique, soit pathétiquement larmoyant. Car comment réduire à une seule voix, à un seul discours un pays en forme de S (*TP*, 219), autrefois coupé en deux, « séparant la tête, rouge de fièvre communiste, du tronc gringalet, arc-bouté sur sa nostalgie des courbettes devant le dernier empereur et dédaigneux de ses jambes qui couraient au-devant de la soldatesque étrangère en bons valets de l'impérialisme » (*TP*, 219)? La division du Nord et du Sud au 17^e parallèle, selon les accords de Genève de 1954, est ici brillamment évoquée par l'image d'un corps dont le démembrement, le morcellement annonce une guerre fratricide, longue et sanglante, qui mènera à la réunification des

¹⁴⁰ De plus, Saïgon est certes féminisée, mais comme le père est aussi la métaphore du Vietnam, et en particulier du Vietnam Nord, une forme d'hermaphrodisme est créée dans cette représentation du pays natal.

deux parties. Le remembrement sera aussi douloureux que le déchirement, puisque chaque partie du corps connaîtra la faim et, qui plus est, la tête, c'est-à-dire le Nord, le « saigneur du pays¹⁴¹ » (TP, 144), réclamera à son tronc, au Sud, tout le sang rouge de sa trahison.

Communisme, nationalisme et impérialisme, aucun de ces « isme » n'échappe au propos ironique de la Manchote qui, en fin de compte, a perdu sa main mais non sa verve. L'évangélisme et le colonialisme ne sont d'ailleurs pas épargnés :

Les pires, c'étaient ces curaçonnais, avec leur évangile selon saint Glinglin, qui étaient allés sonner les cloches aux mécréants des colonies. [...] L'évangile selon saint Glinglin n'en répandait pas moins la bonne parole, apprenant aux petits païens que tout était de leur faute, leur très grande faute (frappe! frappe! ce cœur de pécheur), mais qu'à rester faméliques, ils entreraient bientôt dans le trou de l'aiguille (TP, 139).

La portée salvatrice et humaine du devoir des premiers missionnaires est ici mise en cause, la nourriture promise aux petits païens faméliques n'étant offerte qu'au prix de coups brutaux pour les punir de ne pas avoir suivi la « bonne » voie et leur apprendre la philosophie du « brave petit agneau » (TP, 140) : « *Souffre et tu auras ton pourboire* » (TP, 140; les italiques sont de l'auteure). La monnaie de cette souffrance a peut-être été payée avant même l'arrivée de nombreux missionnaires, en lettres plus qu'en argent, puisque dès le début du XVII^e siècle, le jésuite Alexandre de Rhodes a perfectionné la romanisation de la langue sino-vietnamienne et facilité la « mission civilisatrice », cette fameuse mission à l'origine du morcellement, de la désorientation du Vietnam en perpétuelle quête de son identité et d'une stabilité¹⁴². Mais *Les trois*

¹⁴¹ Encore une fois, l'expression est équivoque, dans la mesure où les « saigneurs du pays » (TP, 144) sont aussi les « seigneurs du pays ».

¹⁴² Jack Yeager souligne que malgré l'expulsion du Vietnam d'Alexandre de Rhodes, ce dernier n'a pas cessé de perfectionner la romanisation de la langue sino-vietnamienne et a continué de s'impliquer dans l'évangélisation du Vietnam. Ses efforts ont d'ailleurs mené à la fondation de la Société des Missions Étrangères. C'est sous l'égide de cette Société que de nombreux missionnaires sont allés au

Parques n'oublie pas que cette romanisation systématique de la langue vient remplacer un autre système de transcription qui n'était pas celui du pays non plus :

Les lettres de l'alphabet (on le leur avait assez seriné!) transcrit par un missionnaire venu de l'autre bout du monde, avec un *Catéchisme expliqué en huit jours pour ceux qui veulent se faire baptiser*, et une méthode pour réécrire dans son alphabet roman la langue des infidèles. Le saint homme! Qui [...] [venait] offrir aux mécréants des tropiques, au lieu des sinistres hiéroglyphes de l'Empire du Nord, une suite de beautés modernes [...] (*TP*, 193; les italiques sont de l'auteure).

Le missionnaire venu de l'autre bout du monde est bien sûr Alexandre de Rhodes, et l'Empire du Nord ayant imposé les sinistres hiéroglyphes est évidemment la Chine, ailleurs appelée « l'Empire du Milieu » (*TP*, 171), selon la traduction de sa nomination en chinois, géant voisin qui a dominé le Vietnam pendant plus d'un millénaire¹⁴³.

Ce sont ces entrelacements discursifs, ces mouvements dialogiques qui font des *Trois Parques* un texte polyphonique qui déroute, désoriente les discours sociaux dominants en question. Subversif, ce roman l'est dans la mesure où il propose des « contre-discours » qui sont à leur tour interrogés. *Les trois Parques* offre ainsi un « palimpseste de la terreur » (*TP*, 146) du Vietnam, dont le corps a maintes fois été l'objet d'intrusion forcée, d'éléments étrangers, et dont l'Histoire est sans cesse à réécrire, à nuancer, à questionner. À l'image de son pays natal, Lê a déjà avoué être un corps pénétré d'un autre corps, à la fois familier et étranger, et a parlé de son

Vietnam, en particulier au courant du XIXe siècle. Mais la persécution, voire parfois l'exécution des missionnaires ont été des prétextes à la France, dès 1844, pour user de la force contre le Vietnam, dans la mesure où il s'agissait d'une obligation sacrée de protéger ses prêtres. À peine 15 ans plus tard, c'est-à-dire au tout début de 1860, la France occupait et colonisait tout le sud du Vietnam, appelé la Cochinchine, pour ensuite imposer son protectorat dans le reste du pays, au Tonkin et en Annam (Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French*, op. cit., p. 14-15-16).

¹⁴³ Jack Yeager situe cette domination, « souvent faible et indirecte », de l'an 111 avant Jésus-Christ jusqu'à l'an 939 après Jésus-Christ (*Ibid.*, p. 11).

attachement à sa terre d'origine en reprenant l'image tératologique déjà présente dans

Les trois Parques :

Ma patrie, je la porte comme ce jeune paysan portait le fœtus de son jumeau. C'est un lien monstrueux. Un lien où le pays natal, le jumeau donc, est couvé et étouffé, reconnu et dénié. Et finalement porté comme on porte un enfant mort. Ce lien monstrueux commande mon rapport à cette autre patrie, la littérature, qui naît de l'obsession d'une tare, d'une malformation, et qui s'adresse à un double¹⁴⁴.

Sa littérature, née d'un deuil infini de son pays natal et habitée par les spectres du passé, non seulement met en scène des personnages marginaux ou malformés, mais propose surtout une réflexion toujours en formation, inachevée comme son deuil. Bien que nés d'un lien monstrueux, voire d'un sentiment de stérilité par rapport à un jumeau mort-vivant, les romans de Lê sont des plus féconds puisqu'ils sont d'abord et avant tout l'expression des défaillances, autant identitaires que discursives, de même que de résistances à l'engloutissement homogène du pouvoir du Centre. Or, selon Khatibi, « une pensée qui ne soit pas *minoritaire, marginale, fragmentaire et inachevée*, est toujours une pensée de l'ethnocide¹⁴⁵ ». Khatibi insiste également, et en cela il rejoint Glissant et Bhabha, sur la nécessité d'une pensée en « dialogue avec les transformations planétaires¹⁴⁶ » et encourage une « stratégie-autre » qui n'avance pas « sans se retourner contre ses fondements¹⁴⁷ ». Dans cette veine, non seulement *Les trois Parques* est tout le contraire d'un récit ethnocidaire, mais il s'inscrit surtout

¹⁴⁴ Linda Lê, « Littérature déplacée », *loc. cit.*, p. 330. Dans *Les évangiles du crime*, recueil paru en 1992 et dédié à son père, Lê offre une nouvelle intitulée « Vinh L. » dans laquelle elle introduit un personnage métèque ayant fui son pays en bateau et qui a dû, pour survivre, manger de la chair humaine d'un de ses compatriotes morts. Déjà, à travers les paroles de ce personnage cannibale se profile l'image d'un deuil du pays à porter infiniment : « La culture pèse-t-elle encore lourd quand on a, comme moi, un poids mort dans le ventre? J'encombre mon crâne, je le transforme en bibliothèque, en musée vivant, pour oublier que mon ventre est une morgue » (Linda Lê, *Les évangiles du crime*, *op. cit.*, p. 188).

¹⁴⁵ Abdelkebir Khatibi, *op. cit.*, p. 18; les italiques sont de l'auteur.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

dans ces retours sans cesse contre les fondements qui réduisent les interactions entre les discours, les cultures et les identités.

Si la « pensée-autre » que propose Khatibi est effectivement l'autre nom de la décolonisation en ce qu'elle ouvre le chemin à une « parole tierce¹⁴⁸ », *entre* les discours polarisés, *Frères de sang* et *Les trois Parques* sont par conséquent des romans qui tendent vers une décolonisation de l'imaginaire. Que les critiques choisissent de parler de « pensée-autre », de rhizome, de créolisation, de poétique de la relation, d'hybridité, de « third space » ou de métissage, tous ces concepts ont pour but d'échapper aux discours stériles reproduisant les mêmes oppositions binaires. Ce faisant, ils proposent, dans leurs textes théoriques, l'ouverture et la liberté d'imagination qu'offrent, dans la fiction, Pham Van Ky et Linda Lê dans des romans comme *Frères de sang* et *Les trois Parques*. Alors que le deuxième chapitre a mis en lumière l'autosuffisance de l'orientalisme et le chapitre précédent l'autosuffisance de l'occidentalisme, l'analyse des romans étudiés dans celui-ci souligne l'ambivalence des discours, la fragmentation des identités (personnelles, culturelles et nationales), le dialogisme et les tensions discursives qui mènent *au-delà* du manichéisme colonial ou anti-colonial.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

CONCLUSION

Naître au monde est d'une épuisante splendeur.
Et pour qui veut garder témoignage de cette
naissance, il est un temps d'ouverture chaotique,
de pressentiment anarchique de l'histoire, de
mâchage furieux des mots, de saisie vertigineuse
des clartés qui, cependant qu'on naît à soi, vous
balancent au bel avant du monde.
Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*

Malgré leur critique respective des proxénètes du Divers et de l'exotisme occidental, Victor Segalen et Roland Barthes ont tout de même été considérés comme des auteurs ayant réitéré le discours orientaliste¹, soulignant de ce fait non seulement l'ambivalence du rapport à l'Autre, dont le sens fuit en même temps qu'il s'arrête², mais l'ambivalence aussi des discours littéraires. Tenter de saisir ou, du moins, de représenter l'Autre est une expérience riche en significations qui s'entoure d'un mystère que l'auteur ne réussit pas toujours à percer. Barthes lui-même avait relevé l'opacité de l'empire des signes dans son commentaire d'une photographie d'enfants asiatiques au-dessus de laquelle il avait ajouté, à la main : « Par-dessous la paupière de porcelaine, une large goutte noire : la Nuit de l'Encrier dont parle Mallarmé!³ ». Cette thèse n'a pas eu la prétention d'être la « lumière » éclairant la « nuit de l'Encrier » que symbolise l'Orient, et plus précisément le Vietnam, simplement de

¹ Voir, entre autres, Marie-Paule Ha, *Figuring the East : Segalen, Malraux, Duras and Barthes*, op. cit.

² Daniel Castillo Durante écrit : « L'autre, par définition, est ce qui nous échappe en dépit des mécanismes que nos peurs mettent en place pour le fixer. » (Daniel Castillo Durante, *Les dépouilles de l'altérité*, op. cit., p. 168)

³ Roland Barthes, *L'empire des signes*, op. cit., p. 140.

montrer, selon l'expression de Barthes, les « éclairs multiples⁴ » qui ont inspiré les écrivains vietnamiens francophones quant aux échanges, rencontres, frictions et conflits entre l'Orient et l'Occident.

Bien que les conséquences de ce contact aient été douloureuses et les guerres de colonisation et de décolonisation meurtrières, les romans vietnamiens francophones ne proposent pas tous un portrait désastreux de la conquête coloniale. Des auteurs comme Nguyen Manh Tuong, Truong Dinh-Tri et Albert de Teneuille, voire Nguyen Tien Lang, ont plutôt mis en relief la nécessité de la colonisation européenne sur les pays asiatiques. Dans les premiers textes de Nguyen Manh Tuong, le terme même de colonisation est complètement absent, puisque la présence des Français est perçue par son narrateur comme un pas vers la civilisation. Adhérant au discours colonial, ce narrateur vietnamien vit son séjour en France comme une chance inouïe de se rapprocher de personnes, d'idées et d'une culture nettement supérieures à celles de son pays. Alors que les textes de Nguyen Manh Tuong se terminent sur l'appréhension d'un retour à un état « naturel », *Bà-Dâm* semble donner raison au narrateur de *Sourires et larmes d'une jeunesse*, puisque Sao, une fois de retour au Vietnam, retrouve graduellement tous les « défauts » des indigènes. L'étude de ces romans n'a pas eu pour objectif de nier les différences entre la culture française et la culture vietnamienne, mais, d'une part, de souligner que ces différences servent à confirmer la prétendue supériorité des Français et, d'autre part, d'interroger la transition qu'effectue le discours orientaliste qui transforme des caractéristiques d'ordre culturel à des différences d'ordre essentiel. Comme le mentionnait John Steadman quelques années avant Edward Said, la création du « mythe de l'Asie » a

⁴ *Ibid.*, p. 14.

plus à avoir avec une visée idéologique de l'Occident qu'une pensée rationnelle occidentale⁵. Même écrits par des Vietnamiens, les textes littéraires reproduisent parfois les stéréotypes défavorables sur les Asiatiques, groupe de morts-vivants s'opposant à la vitalité des Occidentaux.

À l'instar de l'orientalisme, la conception occidentaliste est davantage liée à un courant idéologique du Vietnam qu'à une philosophie orientale de la vie. En contrepoint au discours d'un idéal harmonieux qu'aurait permis la présence française en Indochine se dessine, à travers le corpus vietnamien, des représentations stéréotypées sur les Occidentaux. Les stéréotypes ont beau être des représentations figées, solidifiées, ils évoluent et avancent avec le monde, au gré des bouleversements, comme le prouve la récupération des images préfabriquées ou préconçues, autant sur les Orientaux que sur les Occidentaux, qui perdurent encore de nos jours. Comme le rappellent à juste titre Ruth Amossy et Homi Bhabha, ce ne sont pas tant les notions de véracité ou de fausseté qui sont problématiques dans les stéréotypes, mais bien la schématisation outrée de toute une communauté à partir d'un seul type « représentatif » et figé⁶. Les romans retenus pour le troisième chapitre rendent compte de ce type de schématisation outrée qui fait de l'Occidental un être superficiel, matérialiste et assoiffé de puissance. Plus ambivalents que les romans faisant l'objet d'analyse du deuxième chapitre, *Le domaine maudit* de Cung Giu Nguyen et *Bach-Yên* de Tran Van Tung n'en sont pas moins éloquentes quant à l'image déshumanisée des Occidentaux qui caractérise le discours occidentaliste. De façon tout à fait

⁵ John M. Steadman, *The Myth of Asia*, New York, Simon and Schuster, 1969, voir en particulier p. 15 et p. 40.

⁶ Ruth Amossy, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, op. cit.; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit.

intéressante, les arguments de ce discours sont les mêmes que ceux de l'orientalisme, seulement, les éléments culturels ou identitaires qui étaient dévalorisés dans celui-ci se trouvent idéalisés dans celui-là. En ce sens, l'occidentalisme ne déconstruit aucune représentation stéréotypée puisqu'il les répète, le but étant par ailleurs de mettre sur un piédestal la spiritualité et la sagesse de l'Orient au détriment de la technologie et de la science de l'Occident.

Les critiques de l'orientalisme de Saïd ont été nombreuses, alors que celles de l'occidentalisme se font encore attendre, compte tenu de la publication récente de l'ouvrage d'Ian Buruma et d'Avishai Margalit. La lecture du *Domaine maudit* et de *Bach-Yên* a permis de voir à quel point ce discours pouvait être réducteur; néanmoins, il importe sans doute de rappeler que l'occidentalisme vietnamien, qu'il se manifeste par un retour aux valeurs confucéennes et aux traditions comme le préconisait Pham Quynh ou par un appel à la libération du joug colonial comme le lançait Hô Chi Minh, est né d'une stratégie de défense, ce qui n'excuse pas ses représentations déshumanisantes mais qui explique, en partie du moins, le ton radical de certaines accusations. *Occidentalism* précise à ce sujet que son but est d'expliquer et non de justifier le discours occidentaliste. Mais si l'analyse de Buruma et de Margalit était la bienvenue étant donné la montée d'un discours de haine contre l'Occident, leur conclusion n'en est pas moins, à certains égards, discutable. Après avoir précisé que même le guerrier de Dieu le plus fervent ne peut échapper à l'Occident où les idées occidentalistes ont d'abord été véhiculées, notamment par les romantiques allemands, Buruma et Margalit mentionnent, au terme de leur essai, deux pièges intellectuels : le premier étant la perception que l'Occident est en guerre contre l'islam et que la

révolution en marche débordera du monde islamique; le second étant la culpabilité coloniale :

The other intellectual trap to avoid is the paralysis of colonial guilt. It should be repeated: European and American histories are stained with blood, and Western imperialism did much damage. But to be conscious of that does not mean we should be complacent about the brutality taking place in former colonies now. On the contrary, it should make us less so. To blame the barbarism of non-Western dictators or the suicidal savagery of religious revolutions on American imperialism, global capitalism, or Israeli expansionism is not only to miss the point; it is precisely an Orientalist form of condescension, as though only Westerners are adult enough to be morally responsible for what they do⁷.

Même s'ils insistent sur le fait que les occidentalistes japonais et arabes, entre autres, n'ont fait que copier, qu'imiter des penseurs européens en répétant le discours de haine et de mépris contre l'Occident et qu'ils prennent la peine de souligner que l'occidentalisme est historique et politique, c'est-à-dire qu'il apparaît dans presque tous les cas en réaction contre une invasion ou une tentative de domination occidentale, Buruma et Margalit semblent ici décharger l'Occident impérialiste et expansionniste de tout blâme et de toute responsabilité.

Selon les auteurs d'*Occidentalism*, il ne faudrait donc pas se complaire dans ce Pascal Bruckner a appelé « le sanglot de l'homme blanc » ou, tout récemment, « le masochisme occidental⁸ ». Or, faudrait-il se complaire dans le refus de responsabilités, sous prétexte de retomber dans une perception orientaliste

⁷ Ian Buruma et Avishai Margalit, *Occidentalism*, *op. cit.*, p. 147-148. [Le deuxième piège serait que la culpabilité de notre passé colonial nous conduise à l'impuissance. Il faut insister sur ce point : l'histoire des pays occidentaux est entachée de sang et l'impérialisme occidental a provoqué de multiples ravages. Mais cette prise de conscience ne doit pas nous conduire à faire preuve de complaisance à l'égard des exactions qui se déroulent actuellement dans nos anciennes colonies. Elle devrait avoir l'effet inverse. Non seulement nous nous tromperions de cible si nous rendions l'impérialisme américain, le capitalisme international ou l'expansionnisme israélien responsables de la violence suicidaire des révolutions religieuses ou de la barbarie des dictateurs hors Occident, mais ce serait en outre faire preuve d'une condescendance orientaliste, comme si seuls les Occidentaux étaient suffisamment adultes pour être moralement responsables de leurs actes.] Ian Buruma et Avishai Margalit, *L'Occidentalisme*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, *op. cit.*, p. 160.

⁸ Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, *op. cit.*

infantilisant les Orientaux? Entre accuser l'Occident de tous les maux et l'immuniser contre tout blâme, n'y a-t-il pas place pour un discours plus nuancé où la barbarie des dictateurs des mondes non occidentaux serait dénoncée sans que ne soient blanchis les dirigeants de pays néo-colonialistes et impérialistes? Sans blanchir l'Occident, Bruckner abonde toutefois dans le sens de Buruma et de Margalit dans *La tyrannie de la pénitence*, quoique sur un ton ironique que n'ont pas les premiers :

Pour trop de pays, en Afrique, au Moyen-Orient, en Amérique latine, l'autocritique se confond avec la recherche d'un bouc émissaire commode qui explique leurs malheurs : ce n'est jamais leur faute, toujours celle d'un grand tiers (l'Occident, la mondialisation, le capitalisme). Mais cette division n'est pas exempte de racisme : à refuser aux peuples des tropiques ou d'outre-mer toute responsabilité dans leur situation, on les prive par là même de toute liberté, on les replonge dans la situation d'infantilisme qui a présidé à la colonisation. [...] Cette culture de l'excuse est surtout une culture de la condescendance. Rien ne nous autorise à couper l'humanité entre coupables et innocents : car l'innocence est le lot des enfants mais aussi des idiots, des esclaves⁹.

La critique virulente de Bruckner s'adresse donc autant à l'Europe, en l'occurrence à la France, qu'aux pays non occidentaux. Réitérant un argument déjà présent dans *Le sanglot de l'homme blanc*, il dénonce violemment les horreurs perpétrées par les dirigeants de ces pays qui, selon lui, obtiennent l'approbation des nations européennes en jouant la carte des éternels « damnés de la terre », comme c'est le cas de l'Algérie, et se refusent ainsi à un examen de conscience : « Se réclamer à tout instant du crime contre l'humanité, c'est dire aux autres : ne me jugez pas! C'est s'installer à demeure dans le lieu le plus inexpugnable, celui du damné de la terre¹⁰ ».

⁹ Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, op. cit., p. 59-60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 146. On voit que Fanon occupe toujours les pensées de Bruckner, même s'il est plus nuancé à son égard dans cet essai que dans *Le sanglot de l'homme blanc*. Toujours selon Bruckner, les immigrés des banlieues se réclament aussi du discours des « damnés de la terre » en jouant les éternels victimes de la société française. Dénonçant les actes de violence des jeunes et les paroles de chansons des rappeurs qui crachent sur les idéaux de la République et comparent la France à une sale garce,

Si les politiciens des pays pourtant devenus indépendants, de même que les immigrants arabes, maghrébins, africains ou antillais en France ont intérêt – c'est la thèse de Bruckner – à se complaire dans la position des damnés de la terre, la littérature, elle, offre des romans se situant dans un espace interstitiel, entre victimisation des colonisés et apologie de la domination des puissances dites démocratiques, qui n'en sont pas non plus à une contradiction près¹¹. À l'instar d'autres productions francophones, quoique moins importante en nombre, celle des écrivains d'origine vietnamienne compte des textes se situant *entre* l'éloge de la colonisation et la défense de la violente révolte de la décolonisation. Cette thèse n'aurait dès lors pas été complète sans un chapitre étudiant les discours qui déjouent ou défient les bases de l'orientalisme et de l'occidentalisme, d'autant plus que les deux dernières décennies ont assisté à l'éclosion d'ouvrages portant sur l'importance d'analyser les discours de « l'entre-deux ». Les critiques ayant élaboré les concepts de créolisation, d'hybridité ou de métissage ont tous insisté sur la nécessité d'aller au-delà du dénigrement du colonisé, au-delà également de l'accusation « ressentimenteuse », dirait Marc Angenot, contre le colonisateur. À la fois inspirés des écrits de Fanon et de Césaire et en réaction contre les limites de leur réflexion, plusieurs, dont Glissant et Bhabha, ont travaillé sur des poétiques de la Relation et du

Bruckner mentionne parallèlement : « Il est curieux d'ailleurs que dans l'Hexagone, les communautés de l'ex-Indochine ne participent guère de cette plainte généralisée et se refusent à la posture lacrymale : beaucoup, il est vrai, sont venus en France pour fuir les régimes communistes mais c'est peut-être aussi que Vietnamiens, Laotiens, Cambodgiens ne comptent que sur eux-mêmes et ne versent pas dans le misérabilisme ambiant » (*Ibid.*, p. 177). C'est peut-être aussi, qu'en France comme au Québec d'ailleurs, les Asiatiques, et en particulier les Vietnamiens, sont souvent perçus, et par conséquent traités, selon un préjugé colonial qui n'a pas complètement disparu, à savoir que ce sont des « petits Asiatiques tranquilles et soumis ».

¹¹ À ce propos, Daniel Castillo Durante note : « La civilisation occidentale (dont les projets de domination planétaire de son versant anglo-étasunien sont maintenant manifestes) aura donc beau faire des progrès scientifiques, économiques, sociaux, culturels et politiques, elle sera toujours confrontée à la tentation de vouloir imposer une volonté en contradiction directe avec la notion de démocratie dont elle se réclame à cor et à cri » (Daniel Castillo Durante, *op. cit.*, p. 111).

Divers et de l'ambivalence, ce qui ne signifie pas par ailleurs qu'ils aient cessé de dénoncer les atrocités de la colonisation et de l'esclavage.

À contresens d'une vision monolithique du contact colonial et d'une conception universelle de la culture, Glissant, en particulier, a privilégié une pensée de la trace, de l'ambiguïté, de l'imprévisibilité, du « Tout-monde », en somme, une pensée « archipélique » qui « enseigne l'incertain, le menacé mais aussi l'intuition poétique où nous avançons désormais¹² ». Cette pensée de la trace et cet éloge du Divers ne sont pas sans rejoindre ce que François Paré a appelé la pensée de la fragilité et de la vulnérabilité dans son étude sur *Les littératures de l'exiguïté* que sont, entre autres, les littératures québécoise, franco-ontarienne, acadienne et mauricienne. « Il y a les littératures de la suffisance, écrit Paré, et celles, pour moi fondamentales, de l'inquiétude¹³ ». À la « normalisation » de la littérature québécoise dont parle François Ricard, Paré oppose sa marginalité, car « la critique littéraire québécoise ne cesse d'interpréter [son exiguïté] comme une limite déraisonnable, alors qu'elle est, cette exiguïté, une splendide marginalité, capable d'engendrer l'un et le multiple à la fois¹⁴ ». Comme Glissant qui propose de concevoir autrement les cultures et la littérature, et comme Khatibi qui met de l'avant une « pensée-autre », Paré se demande :

S'il existe des littératures de l'exiguïté, aux conditions particulières de l'écriture, cela entraîne-t-il alors l'existence d'une critique de l'exiguïté ? Ce métalangage, dès qu'il s'institue même dans des conditions de minorisation, ne peut-il être qu'opprimant ? Il n'y a pas de réponses claires à ces questions. Chose certaine, il faut avoir le goût et le

¹² Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 36.

¹³ François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Ottawa, Le Nordir, 2001 [1992], p. 73.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136. L'article de François Ricard auquel Paré renvoie a été publié dans *Écriture* (no 31, automne 1988) et s'intitule « Remarques sur la normalisation d'une littérature ».

courage d'imaginer que le discours du savoir sur la littérature soit autre¹⁵.

Ce discours-autre qui s'oppose à l'uniformisation universelle ne peut se créer qu'à partir d'une position fragile, puisqu'il s'agit de « [se] repenser pour un temps, hors de l'éternité du verbe, dans la peau du plus vulnérable, aux abords de la disparition et du silence¹⁶ ». Dit autrement, pour que le discours du savoir sur la littérature soit autre, il faut d'abord essayer non pas d'absorber l'Autre, mais de l'accepter dans son altérité et dans sa diversité et, pour ce faire, sortir de ses certitudes sur la littérature, les identités et les cultures.

Paré ne cache pas que son but est de rendre prioritaire ce qui ne l'est pas, si bien qu'il ouvre *Les littératures de l'exiguïté* en soulignant que « [c]'est moins une glorification inutile qu'une sorte de sacralisation de la marge¹⁷ » qu'il tente d'effectuer par cet ouvrage. Or, cette marge est peuplée de diverses littératures minoritaires, mais toutes les littératures dites périphériques de langue française ou anglaise des anciennes colonies n'en font pas forcément partie. D'après l'auteur, les littératures de la Caraïbe ont, dans le contexte des études du Commonwealth, suscité de nombreux colloques et débats que ne connaissaient pas ou peu les littératures de l'exiguïté, au moment de l'écriture de son ouvrage, c'est-à-dire au début des années

¹⁵ François Paré, *op. cit.*, p. 202.

¹⁶ *Ibid.*, p. 215.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17. Au sujet des littératures de l'exiguïté qui sont aussi pour lui des littératures minoritaires, Paré écrit : « "Minoritaire" s'oppose évidemment à "majoritaire", mais aussi et surtout à "prioritaire". Tous ces glissements de sens sont constitutifs de la matière de ce livre, puisque c'est à la transformation presque chimique du minoritaire au prioritaire que je propose de travailler, de sorte que s'articulent dans le savoir les conditions de production, d'existence, de mémorialisation et de diffusion du *petit* » (*Ibid.*, p. 22; les italiques sont de l'auteur).

1990¹⁸. Ses propos sur l'écart entre la diffusion des littératures africaines et leur entrée dans les institutions universitaires vont également dans ce sens :

Les littératures africaines ont acquis au cours du dernier quart de siècle une respectabilité et une diffusion mondiale qui excèdent, bien tragiquement d'ailleurs, leur rayonnement réel. La plupart des universités occidentales ont commencé dès lors à enseigner ces littératures, ce qui a accru évidemment le besoin en manuels et anthologies, mais ce qui a eu peu d'impact sur la faible diffusion des œuvres individuelles. La littérature africaine dans son ensemble, ne constitue pas à vrai dire une littérature de l'exiguïté. Il n'en reste pas moins que cette littérature, que nous étudions dans son indivisibilité et que nous avons vite soustraite aux nationalismes naissants, reflète les conditions particulières de la minorisation et de la "déspatialisation"¹⁹.

Le commentaire sur la diffusion peut certes aujourd'hui être nuancé, mais celui sur l'entrée en institution des littératures africaines semble encore pertinent, puisqu'il met l'accent sur le rôle des universités, en l'occurrence occidentales, dans la place de plus en plus prioritaire des littératures minoritaires. En ce sens, si Paré est, à l'instar de Glissant et de Bhabha, défavorable aux concepts de Francophonie et du Commonwealth qui n'ont pas fini de soulever des questions quant aux intérêts qu'ils défendent²⁰, ces institutions ou, plutôt, ces organisations ne participent-elles pas, à leur façon, à la « sacralisation de la marge » et à l'éloge de la diversité ? N'ont-elles pas joué un rôle considérable dans la « priorisation » de plusieurs littératures dites minoritaires de langues française et anglaise ?

¹⁸ *Ibid.*, p. 128. Dans cette veine, il faudrait, à l'heure actuelle, nuancer l'appartenance de certaines littératures au concept d'exiguïté de Paré, entre autres celle de la littérature québécoise.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103. Quelques pages avant, le critique notait : « L'Afrique n'est pas du tout *petite*, faut-il le préciser ? Mais l'institution de ses littératures reste exemplaire de ce qui se passe dans les écritures de l'exiguïté » (*Ibid.*, p. 69; les italiques sont de l'auteur).

²⁰ Paré indique, à ce propos : « Au Canada et dans certains milieux politiques français, on entend, depuis un certain nombre d'années, le concept des petites cultures dans le cadre élargi de la francophonie mondiale. Mais cette francophonie n'est qu'un costume de parade rassurant qui ne met jamais en lumière les véritables armatures intellectuelles et institutionnelles du pouvoir. On pourrait en dire autant, bien sûr, du Commonwealth britannique. Je suis convaincu qu'il faut avoir le courage et l'outrecuidance de s'en départir » (*Ibid.*, p. 20).

Une chose paraît assez évidente : la place de plus en plus importante qu'occupent les littératures francophones dans les universités nord-américaines a permis aux voix minoritaires, à l'intérieur même d'autres minorités, de se faire entendre. En effet, l'attention grandissante portée à la littérature vietnamienne francophone ne s'est pas faite indépendamment de la reconnaissance progressive des littératures des Antilles, de l'Afrique, du Maghreb et de l'Amérique. Ces voix autrefois ignorées obtiennent désormais un écho, au point que les ouvrages portant sur les littératures francophones se sentent parfois obligés de les nommer en passant, au risque de les réduire à un seul roman, comme c'est le cas dans *Littératures francophones et théorie postcoloniale* de Moura et dans *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire* de Joubert²¹. Mais l'intérêt pour le corpus vietnamien coïncide également avec le regain d'intérêt pour les auteurs – coloniaux ou non – ayant écrit sur l'Indochine. Car après « l'Orient créé par l'Occident » de Said et « l'Invention de l'Afrique » de Mudimbe, des chercheurs comme Panivong Norindr et Marie-Paule Ha ont senti la nécessité d'analyser l'Indochine fantasmée et la création textuelle de l'Extrême-Orient. Or, malgré la pertinence de ces travaux qui ne portent que sur des auteurs français comme Duras, Malraux ou Segalen, ils négligent peut-être deux aspects importants : d'une part, la possibilité que l'Indochine soit fantasmée par les « indigènes » eux-mêmes et, d'autre part, que l'invention de l'Autre ne se fait pas à sens unique. Ce second aspect est particulièrement intéressant car l'Autre du Vietnamien colonisé n'est évidemment pas vietnamien, mais français, et ce dernier peut également être fantasmé à partir de stéréotypes réducteurs.

²¹ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, op. cit. ; Jean-Louis Joubert, *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire*, op. cit. ; revoir, à ce sujet, le premier chapitre de cette thèse.

Ainsi, comme a voulu le mettre en relief cette thèse, l'Occident(al), tout comme l'Orient(al), est parfois présenté selon un point de vue idéologique qui ne construit pas l'Autre en relation à soi, mais plutôt en opposition à soi. Cette étude n'a pu qu'insister sur les représentations antagoniques, puisque l'interrogation, voire la critique de ces représentations supposent forcément, peut-être paradoxalement, leur mise en discours. Toutefois, l'objectif n'était sûrement pas de justifier les constructions perpétuant les préjugés ou les visions monolithiques sur les identités et les cultures concernées, encore moins d'ériger la « supériorité » morale de l'Occident qui demeure, aux dires de Pascal Bruckner, « ce principe subversif qui met en crise les traditions et l'arbitraire, promeut la liberté, interdit à chaque nation de se replier sur elle-même [...] »²². En fait, le triste constat que fait l'essayiste le contraint à souhaiter plutôt qu'à affirmer le désir que l'Europe, « boussole morale de la planète » qui « a désappris l'ivresse de la conquête », redevienne ce qu'elle était en « retrouv[ant] ses capacités civilisationnelles, non pour renouer avec le goût du sang et des carnages mais pour des avancées d'abord spirituelles²³ ».

À ce souhait de Bruckner qui croit que plusieurs pays condamnent injustement la guerre contre le terrorisme du gouvernement américain, incluant une majorité de sa propre population, et que d'autres, notamment la France, envie secrètement l'expansion économique et le pouvoir mondial des États-Unis, l'autre moitié de l'Occident avec laquelle l'Europe devrait resserrer ses liens, on peut préférer ce propos du même auteur qui, dans *Le sanglot de l'homme blanc*, pose l'opposition Orient/ Occident tout en soulignant sa richesse sémantique :

²² Pascal Bruckner. *La tyrannie de la pénitence*, op. cit., p. 247.

²³ *Ibid.*, p. 249.

S'il est devenu absurde aujourd'hui d'opposer un Orient spiritualiste à un Occident matérialiste, s'il n'est plus possible de soutenir, comme le disait encore Élie Faure en 1932, que "l'Oriental a vécu dans le sujet au point d'oublier le dehors", et "l'Occidental s'est cramponné à l'objet au point d'oublier le dedans", l'alternance Orient/ Occident reste pertinente non en ce que les deux termes s'emboîteraient comme les deux moitiés complémentaires d'un œuf, mais parce que chacun est le trop de l'autre et qu'ils se fuient comme les deux pôles d'un aimant. Qu'importe finalement le contenu qu'on place en eux : c'est l'antagonisme qui est riche de sens, le tic-tac sémantique qui permet de faire jouer un déclic, d'engendrer des échappées heureuses²⁴.

Ce sont ces échappées, aussi heureuses que malheureuses, qu'a voulu dégager cette thèse, en tentant de mettre en lumière les nombreuses significations émergeant des représentations que sont l'Orient et l'Occident. Mais plutôt que de penser que l'Orient et l'Occident se fuient comme les deux extrémités d'un aimant, il est à espérer qu'en dépit de leurs différences ou, peut-être, grâce à leurs différences, ils se rejoindront un jour, *vraiment*, et autrement que par la littérature, afin de créer des dissonances savoureuses et des contradictions fécondes. Car si « naître au monde est d'une épuisante splendeur » qui implique une « ouverture chaotique », comme l'écrit magnifiquement Édouard Glissant dans l'extrait mis en exergue au terme de ce parcours critique²⁵, la naissance au contact de l'Autre est certainement l'occasion d'une « saisie vertigineuses de clartés » jetant un nouvel éclairage sur l'interprétation du monde et de l'univers romanesque.

²⁴ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, op. cit., p. 276.

²⁵ Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, op. cit., p. 21.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres à l'étude

- Cung, Giu Nguyen, *Le domaine maudit*, Paris, Fayard, 1961.
- De Teneuille, Albert et Truong, Dinh-Tri, *Bà-Dâm. Roman franco-annamite*, Paris, Fasquelle, 1930.
- Lê, Linda, *Les trois Parques*, Paris, Christian Bourgois [Pocket], 1997.
- Nguyen, Manh Tuong, *Sourires et larmes d'une jeunesse*, Hanoi, Éditions de la Revue Indochinoise, 1937.
- , *Pierres de France. Construction de l'Orient*, Hanoi, Éditions de la Revue Indochinoise, 1937.
- Pham, Van Ky, *Frères de sang*, Paris, Seuil, 1947.
- Tran, Van Tung, *Bach-Yên ou La fille au cœur fidèle*, préface de Jean Cocteau, Paris, J. Susse, 1946.

Corpus vietnamien francophone

- Cung, Giu Nguyen, *Volontés d'existence* (essai), Saigon, Éditions France-Asie, 1954.
- , *Le fils de la baleine*, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1978 [éd. or. 1956].
- Doan, Kim, *Sur place*, Paris, Plon, 2003.
- , *L'arrivée*, Paris, Plon, 2005.
- Hô, Chi Minh, *Le procès de la colonisation française* (essai), Pantin, Les temps des CeRISES, 1998 [éd. or. 1925].
- Hoang, Xuan Nhi, *Les cahiers intimes de Heou-Tâm, étudiant d'Extrême-Orient*, Paris, Mercure de France, 1939.
- Le, Huu Khoa, *Prisons, corps, exil, animalité* (poésie), Paris, L'Harmattan, 1990.
- Lê, Linda, *Un si tendre vampire*, Paris, La Table Ronde, 1987.
- , *Fuir*, Paris, La Table Ronde, 1988.
- , *Solo*, Paris, La table ronde, 1989.
- , *Les évangiles du crime*, Paris, Julliard, 1992.
- , *Calomnies*, Paris, Christian Bourgois, 1993.
- , *Les dits d'un idiot*, Paris, Christian Bourgois, 1995.

- , *Voix. Une crise*, Paris, Christian Bourgois [Pocket], 1998.
- , *Lettre morte*, Paris, Christian Bourgois, 1999.
- , *Tu écriras sur le bonheur* (recueil de textes critiques), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1999.
- , *Les aubes*, Paris, Christian Bourgois, 2000.
- , *Autres jeux avec le feu*, Paris, Christian Bourgois, 2002.
- , *Personne*, Paris, Christian Bourgois, 2003.
- , *Kriss suivi de L'Homme de Porlock*, Paris, Christian Bourgois, 2004.
- , *Conte de l'amour bifrons*, Paris, Christian Bourgois, 2005.
- , *Le complexe de Caliban*, Paris, Christian Bourgois, 2005.
- Lefèvre, Kim, *Métisse blanche*, Paris, Bernard Barrault, 1989.
- , *Retour à la saison des pluies*, La Tour d'Aigues, De l'Aube, 1995 [éd. or. 1990].
- , *Moi, Marina la Malinche*, Paris, Stock, 1994.
- , *Les Eaux mortes du Mékong*, Paris, Flammarion, 2006.
- Ly, Thu Ho, *Printemps inachevé*, Paris, Peyronnet, 1962.
- , *Au milieu du carrefour*, Paris, Peyronnet, 1969.
- , *Le mirage de la paix*, Paris, Promédart, 1986.
- Moï, Anna, *L'écho des rizières*, La Tour d'Aigues, De l'Aube, 2001.
- , *Parfum de pagode*, La Tour d'Aigues, De l'Aube, 2003.
- , *Riz noir*, Paris, Gallimard, 2004.
- , *Rapaces*, Paris, Gallimard, 2005.
- , *Espéranto, désespéranto. La francophonie sans les Français* (recueil de courts textes) Paris, Gallimard, 2006.
- , *Violon*, Paris, Flammarion, 2006.
- Nguyen, Duc Giang, *Vingt ans*, Préface de Christiane Fournier, 2^e édition, Vinh, Éditions de la Revue Indochinoise, 1940.
- Nguyen Huu Chau, *Les reflets de nos jours*, Paris, Julliard, 1955.
- Nguyen, Huu Khoa, *La montagne endormie*, Paris, La Différence, 1987.
- , *Le temple de la félicité éternelle*, Paris, La Différence, 1991.
- , *La métamorphose de la tortue*, Paris, La Différence, 1995.
- , *Petite histoire de Tchan* (essai), Paris, Seuil, coll. « Sagesses », 1998.
- Nguyen, Manh Tuong, *Un excommunié. Hanoi 1954-1991 : Procès d'un intellectuel*, Paris, Éditions Quê Me, 1992.
- Nguyên, Phan Long, *Le roman de Mademoiselle Lys. Journal d'une jeune fille cochinchinoise moderne*, Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1921.
- Nguyen, Tien Lang, *Indochine la douce*, Hanoi, Éditions Nam-Ky, 1932.
- , *Les chemins de la révolte*, Paris, Amiot-Dumont, 1953.

Nguyễn, Van Nho, *Souvenirs d'un étudiant*, Hanoi, Publications Revue Indochinoise, 1920.

Pham, Duy Khiem, *Mélanges* (recueil de textes critiques), Hanoi, Imprimerie G. Taupin & Cie, 1942.

-----, *Légendes des terres sereines*, Paris, Mercure de France, 1951.

----- [Nam Kim], *Nam et Sylvie*, Paris, Plon, 1957.

----- [Nam Kim], *La place d'un homme : De Hanoi à la Courtine*, Paris, Plon, 1958.

Pham, Quynh, *Essais franco-annamites (1929-1932)*, Hué, Éditions Bui-Huy-Tin, 1937.

Pham, Van Ky, *Celui qui régnera*, Paris, Grasset, 1954.

-----, *Les yeux courroucés*, Paris, Gallimard, 1958.

-----, *Les contemporains*, Paris, Gallimard, 1959.

-----, *Perdre la demeure*, Paris, Gallimard, 1961.

-----, *Des femmes assises ça et là*, Paris, Gallimard, 1964.

-----, *Mémoires d'un eunuque*, Paris, Éditions de l'Ibis, 1966.

-----, *Blood Brothers*, traduction de *Frères de sang* par Margaret Mauldon, Yale Center for International and Area Studies, Council on Southeast Asia Studies, n. d.

Tran, Van Tung, *Rêves d'un campagnard annamite*, Paris, Mercure de France, 1940.

-----, *Rêves d'un campagnard annamite*, Paris, J. Susse, 1946 [éd. or. 1940].

Triaire, Marguerite et Trinh, Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1939.

-----, *La réponse de l'Occident*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1941.

Trinh, Minh-ha, *en minuscules* (poésie), Paris, Le Méridien Éditeur, coll. « Les Transparents », 1987.

Vuong-Riddick, Thuong, *Two Shores/ Deux rives* (poésie), Vancouver, Ronsdale Press, 1995.

Ouvrages et articles consacrés à la littérature vietnamienne francophone

Argand, Catherine « Entretien avec Linda Lê », *Lire*, no 274, avril 1999, p. 28-33.

Bacholle-Bošković, Michèle, « Cahiers d'un retour au pays natal : Kim Lefèvre et Marie Cardinal », *Mots pluriels*, revue électronique, avril 2001, no 17 : <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1701mb.html>.

-----, « The Exiled Woman's Burden : Father Figures in Lan Cao's and Linda Lê's Works », *Sites : The Journal of Contemporary French Studies*, 2002, vol. 6, no 2, p. 267-281.

- , *Linda Lê. L'écriture du manque*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2006.
- Britto, Karl Ashoka, « History, Memory, and Narrative Nostalgia : Pham Duy Khiem's *Nam et Sylvie* », *Yale French Studies*, 2000, no 98, p. 135-148.
- , *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2004.
- Bùi, Xuân Bào, « Vietnam. Introduction historique », dans *Littératures de langue française hors de France. Anthologie didactique*, Sèvres, Fédération Internationale des Professeurs de Français, 1976, p. 633-658.
- Chirol, Marie-Magdeleine, « Histoires de ruines : Calomnies de Linda Lê », *French Forum*, printemps 2004, vol. 29, no 2, p. 91-105.
- Chiu, Lily Veronica, *Alter/Native : Imagining and Performing the Native Woman in Francophone and Vietnamese Literature*, Thèse de doctorat, University of Michigan, 2004.
- Chung, Ook, « Linda Lê, "tueuse en dentelles" », *Liberté*, avril 1994, no 212, p. 155-161.
- Cousseau, Anne, « Les Voix de Linda Lê », dans Nathalie Morello et Catherine Rodgers (dir.), *Nouvelles écrivaines : nouvelles voix?*, New York, Rodopi, 2002, p. 201-213.
- Cung, Giu Nguyen, « Souvenirs sur Pierre Do Dinh suivi de "Le grand tranquille", poème de Do Dinh », *Présence francophone*, no 9, automne 1974, p. 80-96.
- Delvaux, Martine, « Linda Lê and the Prosthesis of Origin », dans Patrice Proulx et Susan Ireland (dir.), *Immigrant Narratives in Contemporary France*, Westport, Greenwood, 2001, p. 201-211.
- Dixon, Susan, « 'Faudrait-il le dire à vous, Étranger?' : enjeux intertextuels dans *Vingt Ans* de Nguyễn Duc Giang », *International Journal of Francophone Studies*, 2004, vol. 7, no 3, p. 169-185.
- Do, Tess, « Nourriture ou pourriture : Une exploration de l'impact post-colonial du patrimoine français parmi les immigrants vietnamiens dans les romans de Linda Lê », dans Sonia Lacabanne (dir.), *Les vivres et le vivre en Océanie. Actes du colloque C.O.R.A.I.L. « Food and Lifestyles in Oceania »*, Université de la Nouvelle-Calédonie, 2003, p. 141-151.
- , « Entre salut et damnation : métaphores chez Linda Lê », *French Cultural Studies*, 2004, vol. 15, no 2, p. 142-157.
- , « From Incest to Exile : Linda Lê and the Incestuous Vietnamese Immigrants », dans Kathryn Robson et Jennifer Yee (dir.), *France and « Indochina »: Cultural Representations*, Lanham, Lexington Books, 2005, p. 165-177.

- Étienne, Marie-France, « Linda Lê ou Les jeux de l'errance », *Tangence*, hiver 2003, no 71, p. 79-90.
- Fofana, Souleymane, « La littérature vietnamienne entre modernité et tradition : étude des romans *Celui qui règnera* et *Frères de sang* de Pham Van Ky », *Chimères*, vol. XXVII, printemps 2003, p. 59-76.
- Guillemin, Alain, « La littérature vietnamienne francophone : entre colonialisme et nationalisme », dans Jean-Robert Henry et Lucienne Martini (dir.), *Littératures et temps colonial. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 7-8 avril 1997*, Aix-en-Provence, Édisud, 1999, p. 267-279.
- Ha, Marie-Paule, « Theme of Exile in Indochinese Return Narratives », *Mots pluriels*, 2001, no 17 : <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1701mph.html>.
- Hue, Bernard (dir.), *Littératures de la péninsule indochinoise*, Paris, Karthala-AUF, coll. « Universités francophones », 1999.
- Joubert, Jean-Louis (dir.), *Littératures francophones d'Asie et du Pacifique. Anthologie*, Paris, Nathan/ Agence de la Francophonie, 1997.
- Landel, Vincent, « Compte rendu de *Calomnies* de Linda Lê : Une âme monstrueuse », *Le Magazine littéraire*, octobre 1993, no 314, p. 76-77.
- Laurent, Marc, « Cung Giu Nguyen : écrivain vietnamien de langue française », *Présence francophone*, automne 1972, no 5, p. 53-59.
- Lebois, André et Pham Duy Khiem, « Le Viêt-Nam et la culture française », *Revue de la Méditerranée*, 1957, no 17, p. 635-651.
- Lim-Hing, Sharon Julie, *Vietnamese Novels in French: Rewriting Self, Gender and Nation*, Thèse de doctorat, Harvard University, 1993.
- Loucif, Sabine, « Entretien avec Linda Lê », *The French Review*, mars 2007, vol. 80, no 4, p. 880-893.
- Lowe, Lisa, « Literary Nomadics in Francophone Allegories of Postcolonialism : Pham Van Ky and Tahar Ben Jelloun », *Yale French Studies*, 1993, no 82, p. 43-61.
- Nguyen, Hong Nhiem, *L'échiquier et l'antinomie Je/ Moi comme signe et substance du conflit Occident/ Extrême-Orient dans les œuvres de Pham Van Ky*, Thèse de doctorat, University of Massachusetts, 1982.
- Nguyen, Nathalie, « A Classical Heroine and Her Modern Manifestation: *The Tale of Kieu* and its Modern Parallels in *Printemps inachevé* », *The French Review*, 2000, vol. 73, no 3, p. 454-462.

- , « Writing and Memory in Kim Lefèvre's Autobiographical Narratives », *Intersections*, 2001, issue no 5: <http://www.sshe.murdoch.edu.au/intersections/issue5/nathalie.html>.
- , *Vietnamese Voices: Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel*, Dekalb (Northern Illinois University), Southeast Asia Publications, Center for Southeast Asian Studies, 2003.
- , « Le désir contrecarré : L'amour dans un contexte colonial chez Pham Duy Khiem et Truong Dinh Tri/ Albert de Teneuille », *Études francophones*, printemps 2004, vol. 19, no 1, p. 7-16.
- , « Images of Postwar Vietnam in Phan Huy Duong's *Un amour métèque* : nouvelles », *The French Review*, mai 2004, vol. 77, no 6, p. 1206-1216.
- Nguyen, Tran Huan, « La littérature vietnamienne de langue française », *Culture française*, vol. 22, no 1, 1973, p. 6-23.
- Nguyenlehiu, Bac-Sy, *Sur un auteur francophone vietnamien : Nguyen Manh Tuong*, Thèse de doctorat, University of New Mexico, 2000.
- Ollier, Leakthina Chau-Pech, « Consuming Cultures: Linda Lê's Autofiction », dans Jane Bradley Winston et Leakthina Chau-Pech Ollier (dir.), *Of Vietnam: Identities in Dialogue*, New York : Palgrave, 2001, p. 241-250.
- , « Linda Lê et la poétique de l'espace », *La revue française*, Université du Natal, 2001, no 11, p. 1-13.
- Pears, Pamela Ann, *Women's Words: Postcolonial Francophone Literature in Algeria and Vietnam*, Thèse de doctorat, University of Pittsburgh, 2001.
- Pelaud, Isabelle Thuy, « 'Mettise (sic) Blanche': Kim Lefevre and Transnational Space », dans Jonathan Brennan (dir.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 122-136.
- Pham, Dan Binh, « Écrivains vietnamiens de langue française », dans Maryvonne Perrot (dir.), *Création et créativité dans les littératures francophones. Actes du colloque organisé à Dijon, du 17 au 20 novembre 1993*, Éditions Universitaires de Dijon, 1996, p. 219-236.
- Ravi, Srilata, « Exotic Reminiscences : the Feminine Other in French Fiction on South East Asia », *French Cultural Studies*, 2000, vol. 11, no 31, p. 53-74.
- , « Revisiting Vietnam, Locating Home in Kim Lefevre's *Retour à la saison des pluies* », *International Journal of Francophone Studies*, 2002, vol. 5, no 1, p. 39-46.
- , « Towards a Progressive Sense of Spatial Issues : Linda Lê's *Calomnies* », dans *Géopolitique et mondialisation : la relation Asie du Sud-Est/ Europe. Actes du colloque de Singapour, septembre 1999*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 55-68.
- Roberts, Emily, « Place and Identity in Two Autobiographical Novels Set in Vietnam:

- Métisse blanche* by Kim Lefèvre and *L'amant* by Marguerite Duras », dans Anne Frémiot (dir.), *Fin de Siècle?*, Nottingham, University of Nottingham, 1998, p. 53-63.
- , « Close Encounters: French Women of Vietnamese Origin and the Homeland in *Retour à la saison des pluies* and *Les Trois Parques* », dans Jane Freedman et Carrie Tarr (dir.), *Women, Immigration and Identities in France*, Oxford/ New York, Berg, 2000, p. 121-134.
- Selao, Ching, « Tainted Blood : On Being Impure in Kim Lefèvre's *Métisse blanche* and *Retour à la saison des pluies* », dans Susan Ireland et Patrice Proulx (dir.), *Immigrant Narratives in Contemporary France*, Westport, Greenwood Press, 2001, p. 213-221.
- , « (Dé)construire le pouvoir discursif : *En s'écartant des ancêtres* et *La réponse de l'Occident* de Marguerite Triaire et Trinh Thuc Oanh », dans *Actes du colloque Enjeux féministes: formes, pratiques, lieux et rapports de pouvoir, dans le cadre du 70^e Congrès de l'ACFAS* (16 mai 2002 à l'Université Laval), Montréal, Cahiers de l'IREF, 2003, no 10, p. 203-213.
- , « Y a-t-il une réception critique de la littérature vietnamienne francophone? », *Présence francophone*, 2003, no 61, p. 165-189.
- , « Folie et écriture dans *Calomnies* de Linda Lê », *Présence francophone*, 2004, no 63, p. 189-202.
- , « To be or not to be... francophone », compte rendu d'*Espéranto, désespéranto. La francophonie sans les Français* d'Anna Moï, *Spirale*, mars-avril 2007, no 213, p. 40-41.
- , « De l'exil à la parole exilée : l'impossible libération dans l'œuvre de Linda Lê », dans Ibrahim Badr (dir.), *La francophonie : Esthétique et dynamique de libération*, New York, Peter Lang, à paraître en 2007.
- , « Deuils et migrations identitaires dans les romans de Kim Lefèvre et de Linda Lê », dans Anissa Talahite-Moodley (dir.), *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*, Ottawa, Presses Universitaires d'Ottawa, à paraître en 2007.
- Thai, Van Kiem, « Mes souvenirs avec quelques romanciers et poètes vietnamiens d'expression française », dans Antoine Youssef Naaman et Louis Painchaud (dir.), *Le roman contemporain d'expression française*, Sherbrooke, CELEF, 1971, p. 100-110.
- Triaire, Marguerite (dir.), *L'Indochine à travers les textes*, Hanoi, Direction de l'instruction publique de l'Indochine, 1944.
- , « Écrivains vietnamiens de langue française », *Culture française*, 1957, vol. 6, no 3, p. 31-35.
- Vuong-Riddick, Thuong, « Le drame de l'occidentalisation dans quelques romans de Pham Van Ky », *Présence francophone*, 1978, no 16, p. 141-152.
- , « Corps et acculturation selon Pham Van Ky », *Présence francophone*, 1979, no 18, p. 165-176.

- Wang, Jiann-Yuh, « Du malheur de l'exclusion à l'héroïsme de la différence... Ou comment l'Eurasienne Kim Lefèvre, "bâtarde, métisse et fille", donc trois fois maudite, réussit à se forger une identité », *Jeune Afrique*, 1989, no 1497, p. 61.
- Winston, Jane Bradley, « Playing Hardball : Linda Lê's *Les trois Parques* », dans Kathryn Robson et Jennifer Yee (dir.), *France and « Indochina »: Cultural Representations*, Lanham, Lexington Books, 2005, p. 193-206.
- Yeager, Jack, *The Vietnamese Novel in French: A Literary Response to Colonialism*, Londres/ Hanovre, University Press of New England, 1987.
- , « La politique "intimiste" : la production romanesque des écrivaines vietnamiennes d'expression française », *Présence francophone*, 1993, no 43, p. 131-147.
- , « Kim Lefèvre's *Retour à la saison des pluies* : Rediscovering the Landscapes of Childhood », *L'Esprit Créateur*, été 1993, vol. 33, no 2, p. 47-57.
- , « Blurring the Lines in Vietnamese Fiction in French : Kim Lefèvre's *Métisse blanche* », dans Mary Jean Green et al. (dir.), *Postcolonial Subjects. Francophone Women Writers*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 210-226.
- , « Culture, Citizenship, Nation: The Narrative Texts of Linda Lê », dans Alec G. Hargreaves et Mark McKinney (dir.), *Post-colonial Cultures in France*, Londres/ New York, Routledge, 1997, p. 255-267.
- , « Writing from Exile: Pham Van Ky's Imagined Returns to Viet Nam », *Michigan Quarterly Review*, automne 2004, vol. 43, no 4, p. 692-704.
- , « Le défi de Linda Lê », dans Gisèle Bousquet et Nora Taylor (dir.), *Le Viêt-Nam au féminin. Viêt-Nam: Women's Realities*, Paris, Les Indes Savantes, 2005, p. 353-363.

Œuvres romanesque, théâtrale et poétique citées ou mentionnées

- Balzac, Honoré de, *Le père Goriot*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ Classique », 1971.
- Barrès, Maurice, *Les déracinés*, Tome Premier, Paris, Plon, 1897.
-----, *Les déracinés*, Tome Second, Paris, Plon, 1897.
- Camus, Albert, *Les justes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950.
- Cardinal, Marie, *Au pays de mes racines*, Paris, Grasset, 1980.
- Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983 [éd. or. 1947].
-----, *Et les chiens se taisaient*, Paris, Présence africaine, 1958.
-----, *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969.
- Duras, Marguerite, *Un barrage contre le Pacifique*, Paris, Gallimard, coll. «Folio»,

1950.
-----, *L'amant*, Paris, Minuit, 1984.
- Flaubert, Gustave de, *Madame Bovary*, édition de Thierry Laget, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001.
- Fournier, Christiane, *Homme jaune et femme blanche*, Paris, Flammarion, 1933.
- Hô, Chi Minh, *Carnet de prison (Fragments)* (poésie), traduit et présenté par Phan Nhuan, Paris, Pierre Seghers, 1963.
- Hugo, Victor, *Les Contemplations*, Paris, Presses Pocket, coll. « Lire et Voir les Classiques », 1990 [éd. or. 1856].
- Kateb, Yacine, *Nedjma*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1996 [éd. or. 1956].
-----, *L'homme aux sandales de caoutchouc*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1970.
- Kipling, Rudyard, *The Complete Verse*, Londres, Kyle Cathie Limited, 1996.
- Malraux, André, *La tentation de l'Occident*, Paris, Bernard Grasset, 1926.
-----, *La Voie royale*, Paris, Le Livre de Poche, 1992 [éd. or. 1930].
- Nguyễn, Du, *Kim-Vân-Kiêu*, trad. du vietnamien par Xuân-Phuc et Xuân-Việt, Paris, Gallimard/ Unesco, coll. « Connaissance de l'Orient », 1961 [éd. or. début XIXe siècle].
- Rushdie, Salman, *The Satanic Verses*, Londres, Penguin Group, 1988.
- Sartre, Jean-Paul, *Huis clos*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947.
-----, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1965.
- Segalen, Victor, *Œuvres complètes (volume 2). Cycle chinois et Cycle archéologique et sinologique*, édition préparée par Henry Bouillier, Paris, Robert Laffont, 1995.
- Shakespeare, William, *Hamlet. Le Roi Lear*, préface et traduction d'Yves Bonnefoy, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ Classique », 1978.
-----, *The Tempest/ La tempête*, texte original et traduction de Pierre Leyris, Paris, Flammarion [édition bilingue], 1991.

Ouvrages et articles critiques et/ ou théoriques

- Amossy, Ruth, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991.
- Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

- , « Avant-propos », dans Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot, 1999 [éd. or. 1990].
- Angenot, Marc, « Pour une théorie du discours social : problématique d'une recherche en cours », *Littératures*, mai 1988, no 70, p. 82-98.
- , « Que peut la littérature? Sociocritique littéraire et critique du discours social », dans *La politique du texte. Enjeux sociocritiques*, Presses Universitaires de Lille, 1991, p. 9-27.
- , *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, CIADEST, 1992.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth et Tiffin, Helen, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres/ New York, Routledge, 1989.
- Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978 [1975].
- Bancel, Nicolas, Denis, Daniel et Fates, Youssef (dir.), *De l'Indochine à l'Algérie. La jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial (1940-1962)*, Paris, La Découverte, 2003.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1957.
- , *L'empire des signes*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2005 [éd. or. 1970].
- , *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1975.
- Behdad, Ali, « The Discursive Formation of Orientalism : The Threshold of (Pseudo) Scientificity », *Peuples méditerranéens*, janv.-mars 1990, no 50, p. 163-169.
- , *Belated Travelers : Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, Durham, Duke University Press, 1994.
- , « Orientalism after *Orientalism* », *L'Esprit créateur*, vol. XXXIV, no 2, été 1994, p. 3-11.
- Beniamino, Michel, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris/ Montréal, L'Harmattan, coll. « Espaces francophones », 1999.
- Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick et Confiant, Raphaël, *Éloge de la Créolité*, édition bilingue français/ anglais, traduction anglaise de M-B Taleb-Khyar, Paris, Gallimard, 1993 [éd. or. 1989].
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres/ New York, Routledge, 1994.
- , « Culture's In-Between », dans Stuart Hall et Paul du Gay (dir.), Londres, SAGE Publications, 1996, p. 53-60.
- Boehmer, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

- Bonn, Charles, Garnier, Xavier et Lecarme, Jacques (dir.), *Littérature francophone 1. Le roman*, Paris, Hatier, 1997.
- Boudon, Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.
- Bourde, Paul, *De Paris au Tonkin*, Paris, Calmann Lévy, 1888.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- Bourniquel, Camille et Domenach, Jean-Marie (dir.), « Le français, langue vivante », *Esprit*, novembre 1962, p. 561-871.
- Breckenridge, Carol et Veer, Peter van der (dir.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993.
- Britton, Celia M., *Edouard Glissant and Postcolonial Theory : Strategies of Language and Resistance*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.
- Brocheux, Pierre, *Hô Chi Minh*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.
- Bruckner, Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002 [éd. or. 1983].
 -----, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006.
- Buruma, Ian et Margalit, Avishai, *Occidentalism : The West in the Eyes of its Enemies*, New York, Penguin Books, 2005 [éd. or. 2004].
 -----, *Occidentalism : A Short History of Anti-Westernism*, Londres, Atlantic Books, 2004.
 -----, *L'Occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, traduction de l'anglais de Claude Chastagner, Paris, Climats, 2006.
- Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1951.
 -----, *Réflexions sur le terrorisme, Textes choisis et introduits par Jacqueline Levi-Valensi, commentés par Antoine Garapon et Denis Salas*, Paris, Éditions Nicolas Philippe, 2002.
- Carrier, James G. (dir.), *Occidentalism : Images of the West*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Castillo Durante, Daniel, *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, XYZ éditeur, 1994.
 -----, *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 2004.
- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- Chen, Xiaomei, *Occidentalism : A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*,

- Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2002 [éd. or. 1995].
- Ching, Leo, « Yellow Skin, White Masks: Race, Class, and Identification in Japanese Colonial Discourse », dans Kuan-Hsing Chen (dir.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1998, p. 65-86.
- Combe, Dominique, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette, coll. « Contours littéraires », 1995.
- Copin, Henri, *L'Indochine dans la littérature française des années vingt à 1954. Exotisme et altérité*, Paris, L'Harmattan, 1996.
-----, *L'Indochine des romans*, Paris, Kailash, 2000.
- Corm, Georges, *Orient-Occident. La fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002.
- Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte / Poche, 2005 [éd. or. 2003].
- Dallmayr, Fred, *Beyond Orientalism : Essays on Cross-Cultural Encounter*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Daniel, Valérie, *La francophonie au Viet Nam*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
-----, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.
-----, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.
- Descours-Gatin, Chantal, *Quand l'opium finançait la colonisation en Indochine*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Do Dinh, Pierre, « Les conditions véritables d'un accord », dans Daniel Rops (dir.), *L'homme de couleur*, Paris, Plon, coll. « Présences », 1939, p. 34-48.
- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
-----, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ actuel », 1991 [éd. or. 1961].
- Ferro, Marc, *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances: XIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points/ Histoire », 1994.
- Fokkema, Douwe, « Orientalism, Occidentalism and the Notion of Discourse : Arguments for a New Cosmopolitanism », *Comparative Criticism*, 1996, no 18, p. 227-241.

- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [éd. or. 1961].
- , *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.
- , *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- , *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.
- , *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
- , « Le sujet et le pouvoir », dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, édition sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, p. 222-243.
- Franchini, Philippe (dir.), *Saigon 1925-1945: De la «Belle Colonie» à l'éclosion révolutionnaire ou la fin des dieux blancs*, Paris, Autrement, 1992.
- Gallays, François et Vigneault, Robert (dir.), *La nouvelle au Québec*, Montréal, Fides, 1996.
- Gauvin, Lise, « Un archipel inachevé. Écrire en français dans le monde », *Le Devoir*, 4 septembre 1999, p. D1.
- , *La fabrique de la langue. De François Rabelais à Réjean Ducharme*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2004.
- Gill, Robin D., *Orientalism & Occidentalism : Is the Mistranslation of Culture Inevitable?*, Key Biscayne, Paraverse Press, 2004.
- Giran, Paul, *Psychologie du peuple annamite. Le caractère national, l'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique*, Paris, Ernest Leroux, 1904.
- Glissant, Édouard, *Soleil de la conscience. Poétique I*, Paris, Gallimard, 1997 [éd. or. 1956].
- , *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ Essais », 1997 [éd. or. 1981].
- , *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Introduction à une poétique du Divers*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- Gobineau, Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Pierre Belfond, 1967 [éd. or. 1853-1855].
- Gontard, Marc et Bray, Maryse (dir.), *Regards sur la francophonie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996.
- Goody, Jack, *L'Orient en Occident*, traduit de l'anglais par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Seuil, 1999 [éd. or. 1996].

- Ha, Marie-Paule, *Figuring the East : Segalen, Malraux, Duras and Barthes*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- , « From “Nos Ancêtres, les Gaulois” to “Leur Culture Ancestrale” : Symbolic Violence and the Politics of Colonial Schooling in Indochina », *French Colonial History*, 2003, vol. 3, p. 101-118.
- , « Vietnamese Diaspora in France », *Contemporary French Civilization*, 2003, vol. 27, no 2, p. 253-276.
- Hanafi, Hassan, « De l'orientalisme à l'occidentalisme », *Peuples méditerranéens*, janv.-mars 1990, no 50, p. 115-119.
- Hémery, Daniel, *Hô Chi Minh. De l'Indochine au Vietnam*, Paris, Gallimard/ Découvertes, 1990.
- Hentsch, Thierry, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1988.
- Hue, Bernard (dir.), *Indochine, reflets littéraires*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 1992.
- Huston, Nancy, *Professeurs de désespoir*, Arles, Actes Sud, 2004.
- JanMohamed, Abdul. R., « The Economy of Manichean Allegory : The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », dans Henry Louis Gates Jr. (dir.), *“Race”, Writing, and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 78-106.
- Joubert, Jean-Louis, *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire*, Paris, Philippe Rey, 2006.
- Journet, Nicolas (dir.), *La culture. De l'universel au particulier*, Paris, Sciences Humaines, 2002.
- Kateb, Yacine, *Le poète comme un boxeur. Entretiens 1958-1989*, Paris, Seuil, 1994.
- Khatibi, Abdelkebir, *Maghreb pluriel*, Paris, Denoël, 1983.
- Khosrokhavar, Farhad, « Présentation : L'Orientalisme. Interrogations », *Peuples méditerranéens*, janv.-mars 1990, no 50, p. 3-6.
- Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/ essais », 1991 [éd. or. 1988].
- Landry, Donna et MacLean, Gerald (dir.), *The Spivak Reader*, Londres/ New York, Routledge, 1996.
- Lapierre, Nicole, *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, 2004.

- Le, Huu Khoa, *L'interculturel et l'Eurasien*, Paris, L'Harmattan, coll. «Minorités & Sociétés», 1993.
- Lewis, Reina, *Gendering Orientalism : Race, Femininity and Representation*, Londres/ New York, Routledge, 1996.
- Lionnet, Françoise, *Autobiographical Voices : Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- , *Postcolonial Representations : Women, Literature, Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- Lombard, Denys (dir.), *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993.
- Lowe, Lisa, *Critical Terrains : French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Magazine littéraire (Le)*, « Défense et illustration des langues françaises », no 451, mars 2006, p. 28-65.
- Malleret, Louis, *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860*, Paris, Larose, 1934.
- McClintock, Anne, « The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-colonialism' », dans Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 291-203.
- Memmi, Albert, *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 [éd. or. 1957].
- , *Le racisme*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/ Actuel», 1994 [éd. or. 1982].
- Mohanty, Chandra, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Feminist Review*, 1988, no 30, p. 61-88.
- Moura, Jean-Marc, *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- , *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écritures francophones », 1999.
- , *Exotisme et lettres francophones*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 2003.
- Mouralis, Bernard, *Les contre-littératures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.
- Mudimbe, Valentin-Yves, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the*

Order of Knowledge, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

- Ndiaye, Christiane, « Senghor au chevet de la culture hellène », *Tribune juive*, décembre 2006, vol. 21, no 6, p. 22-24.
- Nietzsche, Friedrich, *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, 1991.
- Norindr, Panivong, *Phantasmatic Indochina: French Colonial Ideology in Architecture, Film, and Literature*, Durham, Duke University Press, 1996.
- Okakura, Kakuzo, *The Book of Tea*, Vermont & Tokyo, Tuttle Edition, 1956 [éd. or. 1906].
-----, *Le livre du thé*, traduit de l'anglais par Gabriel Mourey, Paris, Payot et Rivages poche, 2004 [éd. or. 1931 pour la traduction française].
- Paré, François, *Les littératures de l'exiguité*, Ottawa, Le Nordir, 2001 [éd. or. 1992].
- Parry, Benita, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse », *The Oxford Literary Review*, 1987, vol. 9, nos 1-2, p. 27-58.
- Pelletier, Jacques, *Au-delà du ressentiment. Réplique à Marc Angenot*, Montréal, XYZ éditeur, 1996.
- Pham, Dan Binh, « Littérature vietnamienne et apports français au début du 20^e siècle », dans *Littératures d'Extrême-Orient au XX^e siècle. Essais*, Paris, Philippe Picquier, 1993, p. 54-70.
- Pontalis, J.-B. et Laplanche, Jean, « Fantasma », dans Daniel Lagache (dir.), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 1967, p. 152-157.
-----, *Fantasma originaire: fantasmes des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, 1985.
- Porter, Dennis, « *Orientalism and its Problems* », dans Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 150-161.
- Robin, Régine, « Défaire les identités fétiches », dans Jocelyn Létourneau (dir.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 215-240.
- Robson, Kathryn et Yee, Jennifer (dir.), *France and « Indochina »: Cultural Representations*, Lanham, Lexington Books, 2005.
- Rops, Daniel (dir.), *L'homme de couleur*, Paris, Plon, coll. « Présences », 1939.
- Rosello, Mireille, « Contamination et pureté: pour un protocole de cohabitation »,

- L'Esprit créateur*, automne 1997, vol. XXXVII, no 3, p. 3-13.
 -----, *Declining the Stereotype: Ethnicity and Representation in French Cultures*, Londres/ Hanovre, University Press of New England, 1998.
- Ruscio, Alain, *Amours coloniales. Aventures et fantasmes exotiques de Claire de Duras à Georges Simenon : romans et nouvelles choisis et présentés par Alain Ruscio*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1996.
- Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, New York, Penguin Books, 1991.
 -----, *Patries imaginaires*, traduit de l'anglais par Aline Chatelin, Paris, Christian Bourgois, 1993.
- Rutherford, Jonathan, « The Third Space : Interview With Homi Bhabha », dans Jonathan Rutherford (dir.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990, p. 207-221.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994 [éd. or. 1978].
 -----, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1980.
 -----, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
 -----, « Orientalism Reconsidered », dans *Race and Class*, vol. XXVII, no 2, Automne, 1985, p. 1-15.
 -----, « An Ideology of Difference », dans Henry Louis Gates Jr. (dir.), *"Race", Writing, and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 38-58.
 -----, *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
 -----, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
 -----, « L'humanisme, dernier rempart contre la barbarie. Vingt-cinq ans après la publication de "L'Orientalisme" », *Le Monde diplomatique*, septembre 2003, p. 20-21.
- Schaub, Uta Liebmann, « Foucault's Oriental Subtext », *PMLA : Publications of the Modern Language Association of America*, May 1989, vol. 104, no 3, p. 306-316.
- Segalen, Victor, *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du Divers*, Paris, Fata Morgana [Le Livre de Poche], 1986 [éd. or. 1955].
- Selao, Ching, « La petite fille à la peau noire et aux masques blancs : *Le cœur à rire et à pleurer* de Maryse Condé », *Tessera*, dossier « Les petites filles/ Little girls », Automne 2003, no 35, p. 167-177.
 -----, « (Im)possible autobiographie. Vers une lecture derridienne de *L'amour, la fantasia* d'Assia Djebar », *Études françaises*, 2004, vol. 40, no 3, p. 129-150.
 -----, « Porter l'Algérie : *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », *L'Esprit*

- créateur*, Automne 2005, vol. 45, no 3, p. 74-84.
- , « D'une francophonie utopique aux archipels littéraires », compte rendu de *Demain la francophonie* de Dominique Wolton et des *Voleurs de langue* de Jean-Louis Joubert, *Spirale*, mars-avril 2007, no 213, p. 42-43.
- Senghor, Léopold Sédar, *Négritude et humanisme. Liberté 1*, Paris, Seuil, 1964.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak? », dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.
- , *A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Steadman, John M., *The Myth of Asia*, New York, Simon and Schuster, 1969.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, coll. « Points/ Essais », 1989.
- Toumson, Roger, *Mythologie du métissage*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écritures francophones », 1998.
- Trinh, Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- Venn, Couze, *Occidentalism : Modernity and Subjectivity*, Londres, SAGE Publications, 2000.
- Viatte, Auguste, *Histoire comparée des littératures francophones*, Paris, Nathan, 1980.
- Wang, Ning, « Orientalism versus Occidentalism? », *New Literary History*, hiver 1997, vol. 28, no 1, p. 57-67.
- Williams, Patrick et Chrisman, Laura (dir.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Winston, Jane Bradley, et Ollier, Leakthina Chau-Pech (dir.), *Of Vietnam: Identities in Dialogue*, New York, Palgrave, 2001.
- Wixted, John Timothy, « Reverse Orientalism », *Sino-Japanese Studies*, vol. 2, no 1, 1989, p. 17-27.
- Wolf, Mary Ellen, « Rethinking the Radical West : Khatibi and Deconstruction », *L'Esprit créateur*, vol. XXXIV, no 2, été 1994, p. 58-68.
- Wolton, Dominique, *Demain la francophonie*, Paris, Flammarion, 2006.

Yee, Jennifer, *Clichés de la femme exotique. Un regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914*, Paris, L'Harmattan, 2000.

-----, « Colonial Virility and the *Femme Fatale* : Scenes from the Battle of the Sexes in French Indochina », *French Studies*, 2000, vol. 54, no 4, p. 469-478.

-----, « Recycling the 'Colonial Harem'? Women in Postcards from French Indochina », *French Cultural Studies*, 2004, vol. 15, no 1, p. 5-19.

Young, Robert J. C., *White Mythologies: Writing, History and the West*, Londres/ New York, Routledge, 1990.

-----, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres/ New York, Routledge, 1995.

Site internet consulté

Page d'accueil du Festival francophone (« francoffonies! ») en France : <http://www.francoffonies.fr/home/accueil.php>.

Les archives des magazines Mr. Bricolage, extrait du no 31, octobre-novembre 1999 : http://www.mr-bricolage.fr/modules/espconseil/fiches_magazines/Mb31-08.htm.