

**Lui jaune, elle blanche: les couples mixtes, l'identité et  
l'interculturalité dans *Nam et Sylvie* de Pham Duy Khiêm et  
*Homme jaune et femme blanche* de Christiane Fournier**

by

Catharina Magdalena Joubert

Thesis presented in fulfilment of the requirements for the degree Master of Arts

(French)

Stellenbosch University



Supervisor: Dr Éric Levéel

Department of Modern Foreign Languages (French)

Faculty of Arts & Social Sciences

March 2016

## **Declaration**

By submitting this thesis/dissertation electronically, I declare that the entirety of the work contained therein is my own, original work, that I am the sole author thereof (save to the extent explicitly otherwise stated), that reproduction and publication thereof by Stellenbosch University will not infringe any third party rights and that I have not previously in its entirety or in part submitted it for obtaining any qualification.

March 2016

## Résumé

Pham Duy Khiêm, qui faisait partie de la première génération des écrivains vietnamiens francophones, a publié *Nam et Sylvie* en 1957. Ce roman évoque les difficultés que les couples mixtes, surtout entre hommes vietnamiens et femmes françaises, ont éprouvées à l'époque coloniale. Christiane Fournier, une romancière française qui a vécu en Indochine dans les années trente, a publié un roman, intitulé *Homme jaune et femme blanche* (1933), sur les unions interraciales franco-vietnamiennes. Ce mémoire s'interroge sur les couples mixtes en tant que symbole de l'intégration sociale dans un pays étranger, ce qui fait ressortir des questionnements quant à l'identité et l'interculturalité. Le point de départ de cette étude est l'analyse des différences entre la perspective vietnamienne francophone et la perspective coloniale sur la problématique des relations interraciales. Cette étude s'intéresse, en particulier, aux raisons pour lesquelles les deux romans dépeignent deux couples dont la relation échoue, et propose que la rupture des couples mixtes est liée à l'entrelacement complexe constitué par les domaines sexuels, raciaux et juridiques dans le contexte colonial.

## Abstract

Pham Duy Khiêm, who belonged to the first generation of Vietnamese francophone writers, published *Nam et Sylvie* in 1957. The novel describes the difficulties that mixed-race couples, especially between Vietnamese men and French women, faced during the colonial period. Christiane Fournier, a French novelist who lived in Indochina in the 1930s, published a novel, entitled *Homme jaune et femme blanche* (1933), about French-Vietnamese interracial relationships. This thesis explores the circumstances of mixed-race couples, especially as a symbol of social integration in a foreign country, which is interlinked with questions of identity and interculturality. As its point of departure, this study analyses the difference between a Vietnamese francophone perspective and a colonial perspective regarding interracial relationships. In particular, this study investigates the reasons why both novels depict failed relationships and furthermore proposes that the failure of mixed-race relationships is connected to a complex interplay of sexual, racial and legal aspects in the colonial context.

## Remerciements

Je tiens d'abord à remercier grandement Monsieur Éric Levéel, mon directeur de mémoire, pour ses judicieux conseils, sa patience et le temps qu'il m'a consacré.

Je voudrais aussi exprimer ma reconnaissance envers Julia Emerson, qui m'a aidée en me fournissant des ressources très utiles pour la réalisation de ce mémoire.

Enfin, je remercie ma famille pour leur soutien et leur encouragement.

## Table des Matières

<b>Declaration</b> .....	i
<b>Résumé</b> .....	ii
<b>Abstract</b> .....	iii
<b>Remerciements</b> .....	iv
<b>Chapitre 1 : Introduction</b> .....	1
1.1 La problématique et la question de recherche.....	2
1.2 Contexte des auteurs .....	6
1.2.1 <i>Pham Duy Khiêm</i> .....	6
1.2.2 <i>Christiane Fournier</i> .....	12
1.3 Revue du corpus.....	14
1.4 Méthodologie et objectifs de l'étude .....	18
<b>Chapitre 2 : Le développement de la littérature vietnamienne francophone</b> .....	20
2.1 La problématique de l'identité dans la littérature francophone.....	20
2.2 Identité nationale fluctuante : Le développement de la littérature vietnamienne d'expression française .....	27
2.2.1 <i>Identité Nationale Contestée : Époque coloniale (1913 – 1940)</i> .....	29
2.2.2 <i>À la recherche d'une vocation nationale : Occupation japonaise et les guerres coloniales et civiles (1940 – 1975)</i> .....	34
2.2.3 <i>En quête d'une nouvelle identité : l'époque postcoloniale (1975 –)</i> .....	37
<b>Chapitre 3 : Les couples mixtes dans la littérature coloniale et francophone – perspectives orientales et occidentales</b> .....	41
3.1 La vie des couples interracialisés en Indochine et en France.....	42
3.2 Les représentations courantes des unions mixtes dans la littérature coloniale .....	45
3.2.1 <i>L'Orientalisme et l'exotisme</i> .....	45
a) La femme orientale comparée à la femme occidentale.....	51
b) L'homme oriental comparé à l'homme occidental .....	54
3.2.2 <i>Désirer la femme orientale – le symbolisme du couple mixte</i> .....	55
3.2.3 <i>Les rôles inversés – la controverse d'Homme jaune et femme blanche</i> .....	57
3.3 Les représentations courantes des unions mixtes dans la littérature vietnamienne francophone.....	59
3.3.1 <i>Le psychisme de l'homme colonisé</i> .....	60
a) Nam comme homme colonisé dans <i>Nam et Sylvie</i> .....	61
b) Transformer Sylvie en Madama Butterfly ? .....	64
<b>Chapitre 4 : L'identité et l'interculturalité dans <i>Nam et Sylvie</i></b> .....	68

4.1 L'autobiographie et Pham Duy Khiêm.....	69
4.2 La perspective vietnamienne de l'interculturalité.....	72
4.2.1 L'hybridité culturelle : La double identité de Nam.....	75
4.2.2 La compréhension interculturelle : le développement de la relation entre Nam et Sylvie ..	79
4.3 La résistance anticoloniale et les relations interraciales : la position de Pham Duy Khiêm ? ....	83
4.3.1 La résistance non-violente contre la domination coloniale.....	85
4.3.2 L'avortement de la résistance non-violente.....	88
<b>Chapitre 5 : L'impossibilité d'une compréhension interculturelle – Homme jaune et femme blanche</b> .....	<b>93</b>
5.1 Christiane Fournier et <i>Homme jaune et femme blanche</i> .....	93
5.2 Le roman colonial et la perspective indochinoise de l'interculturalité.....	98
5.2.1 La quête de Marie-Claire : la possibilité d'une conciliation entre l'Occident et l'Orient ? .....	104
5.2.2 La conquête de Xuan : la révolution de l'homme colonisé .....	108
5.3 Le dialogue interculturel : l'échec des couples mixtes .....	112
5.3.1 Les identités culturelles contestées .....	113
5.3.2 La politique coloniale et le motif de l'infertilité.....	116
<b>Chapitre 6 : Conclusion</b> .....	<b>120</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>126</b>

## Chapitre 1 : Introduction

La mue brutale de la société en Asie du Sud-Est au début du vingtième siècle, particulièrement à partir des années quarante, a fait s'écrouler l'invention française de « l'Indochine ». La guerre d'Indochine a mené à la fin de la domination française de cette région. À peine s'était-elle terminée en 1954, que le pays fut divisé entre l'opposition communiste au Nord et nationaliste au Sud, qu'une guerre entre les deux partis politiques – autrement dit la guerre du Vietnam – a éclaté. La victoire des communistes en 1975 a servi de « détonateur » à un exode des peuples vietnamiens (Lam Thanh Liem et Maïs, 1995). Suivant l'augmentation de la diaspora vietnamienne, beaucoup de communautés se sont formées partout dans le monde, mais surtout en Amérique du Nord et en Europe. Les Vietnamiens étaient autrefois très attachés à leur pays natal malgré plusieurs guerres sanguinaires et occupations étrangères au cours des siècles (Lam Thanh Liem et Maïs, 1995). Pendant le colonialisme, il n'a existé qu'une petite communauté vietnamienne en France constituée pour la plupart des étudiants qui y ont fait leurs études supérieures et d'anciens soldats. En revanche, en tant que colonie d'exploitation, il y avait en effet des mesures pour inciter les Français à émigrer en Indochine.

L'immigration encourage le contact interculturel et mène à l'accroissement des relations interraciales ; il existe donc un lien entre l'immigration, l'interculturalité et les couples mixtes. Ces derniers sont « un indicateur très significatif de l'insertion des étrangers dans la société d'accueil » ou autrement dit un indicateur de leur capacité à s'adapter à une nouvelle culture (Neyrand et M'Sili, 1997 : 571). Cela décrit le contexte de notre recherche, qui se focalisera en particulier sur la problématique des couples mixtes et de l'interculturalité à l'époque coloniale en examinant la représentation littéraire de ces couples dans les œuvres des deux auteurs de la période : Pham Duy Khiêm, un auteur de la première génération des écrivains vietnamiens francophones, et Christiane Fournier, une romancière française coloniale.

## 1.1 La problématique et la question de recherche

La recherche porte, de manière générale, sur les relations interculturelles, sur l'intégration sociale dans un pays étranger et sur le rôle de l'identité et de l'hybridité culturelle dans ce contexte. Nous aimerions explorer en particulier la représentation des couples interracialisés entre Vietnamiens et Françaises dans la littérature coloniale et la littérature vietnamienne francophone en nous penchant sur des ouvrages représentatifs de Pham Duy Khiêm et Christiane Fournier : *Nam et Sylvie* (1957) et *Homme jaune et femme blanche* (1933). Nous expliquerons la problématique en examinant l'évolution de la structure familiale et la manière dont l'émancipation des femmes l'a influencée. Pourtant, nous devons tout d'abord répondre à la question suivante : de quoi parle-t-on lorsque l'on parle de couples mixtes ?

C'est la même question que Gérard Neyrand et Marine M'Sili se posent dans leur article sur les couples mixtes en France contemporaine afin de soulever la transversalité et la complexité sémantique du terme « couple mixte », et dont la réponse est essentielle pour clarifier le contexte de notre étude (1997 : 573). Le terme est le plus souvent évoqué pour décrire « un ménage mettant en présence deux partenaires de cultures différentes » dont la forme archétypale est « l'union d'un blanc et d'un noir » (*Ibid.*). La connotation culturelle du terme s'applique à notre étude et même si nous considérons les couples mixtes de manière générale, nous nous intéresserons surtout à l'union d'une femme blanche et d'un homme asiatique. Il faut noter que les couples interracialisés, à l'époque coloniale, étaient désapprouvés, parce qu'ils menaçaient l'ordre colonial, et même de nos jours ces couples rencontrent des réactions de rejet dans certaines communautés conservatrices où une séparation distincte entre les races et les cultures est encore maintenue.

Le concept de « couple » nous fait penser aux interrogations, au gré des mouvements de revendication féministe, sur les rôles typiques de chaque conjoint. Traditionnellement, on distingue entre le rôle de la conjointe féminine, dont les activités quotidiennes sont confinées au foyer (par exemple les tâches ménagères et la charge des enfants et de leur éducation), et celui du conjoint masculin, qui est censé travailler à l'extérieur du domicile et se consacrer des responsabilités sociales. L'image « traditionnelle » du couple s'est transformée au cours des siècles et surtout au vingtième-siècle lorsque le modèle familial s'est modernisé

rapidement en Occident. Quant aux couples modernes occidentaux (plus précisément à partir des années soixante et de la libération des femmes), il existe donc de moins en moins de rôles traditionnels distincts au fur et à mesure que les responsabilités de l'entretien de la famille sont également partagées entre les conjoints. L'homme n'est plus le seul qui travaille et la femme n'est plus la seule qui se charge du foyer : leur appartenance, autrefois exclusive, au domaine privé et au domaine public s'est mise à s'entrelacer.

D'après une étude sur les couples contemporains (c'est-à-dire les couples à notre époque), ce qu'ils cherchent est un couple libre « fond[é] sur l'amour et le plaisir d'être ensemble ... [où] chacun peut préserver son individualité » (Roussel et Bourguignon, 1978 : 62). Pourtant, cette évolution progressive du modèle traditionnel au modèle moderne familial concerne notamment les couples occidentaux. En Asie, bien qu'il existe la même opposition des valeurs familiales modernes aux valeurs traditionnelles, elle s'y est développée plus tard et avec moins d'intensité que dans les pays occidentaux, puisque les Asiatiques accordent généralement plus de valeur d'un côté à la communauté, y compris l'autorité et la famille, qu'à l'individu et d'un autre côté à l'ordre et au consensus qu'à la liberté (Beaulieu, 2008 : 40 ; Huntington, 2007 : 116). On peut donc dire que le désir de la liberté sociale et familiale caractéristique de l'individualisme occidental a accéléré le développement de nouveaux modèles familiaux en Occident, tandis qu'un nombre important de pays en Asie suivait plutôt le modèle familial traditionnel, fondé sur le confucianisme (une philosophie qui est généralement de rigueur dans beaucoup de pays asiatiques) afin d'entretenir l'harmonie communautaire.

La position de la femme dans la société française est un facteur-clé dans le développement des couples plus libéraux et la conception contemporaine du mariage. Quant aux droits des femmes, les changements qui ont été effectués dans la société française, surtout dans la seconde moitié du vingtième siècle, ont contribué à leur émancipation : elles pouvaient désormais voter, elles avaient le droit d'être embauchées pour des emplois traditionnellement masculins et de recevoir le même salaire que leurs collègues masculins, elles n'étaient plus complètement subordonnées à leur mari et pouvaient travailler sans son autorisation, pour n'en citer que quelques-uns (Bihl et Pfefferkorn, 2002 : 8). Nous remarquons deux changements en particulier qui ont bouleversé la formation du couple contemporain : l'accès

au monde de travail et aux moyens de contraception médicale. De nos jours, l'épouse, qui a normalement sa propre carrière, ne dépend plus de son mari pour la reconnaissance sociale et son identité sociale est rarement liée à celle de son mari. La possibilité d'une vie sexuelle plus libérale a aussi changé les rapports entre les sexes comme en témoignent Louis Roussel et Odile Bourguignon, qui indiquent que « la vulgarisation des méthodes contraceptives a fondamentalement bouleversé l'image et le rôle de la femme » (1978 : 63).

Au début du vingtième-siècle, pendant que le mouvement de libération des femmes se développait en Europe, les coloniaux ont fait l'éloge des femmes autochtones dans les pays colonisés pour leur féminité, leur docilité et leur fidélité. Nous considérerons en particulier le cas du Vietnam. La cohabitation avec les femmes autochtones y était, par exemple, une prospective attirante, car elles avaient été élevées dans une société fortement patriarcale et étaient donc soumises à leurs parents masculins. Par opposition à leurs sœurs occidentales, à cette époque-là, elles ne cherchaient pas encore l'indépendance des hommes et l'égalité entre les sexes. Ainsi, Pierre Mille, un écrivain colonial, dit que « l'Européen qui a connu l'union, le mariage, le concubinage avec une femme indigène ne puisse plus connaître ... la paix conjugale avec une femme de sa race » (1928). La position des femmes au Vietnam a évolué après la lutte anticoloniale et l'indépendance de leur pays. C'était surtout la mondialisation, la mise en œuvre de l'économie de marché, plus de possibilités d'éducation et l'urbanisation qui ont influencé leur position dans la société et leur ont permis de travailler en dehors du foyer (Devasahayam, 2009 : 12).

Quant à l'éducation et aux emplois, il existe plus d'opportunités pour les femmes vietnamiennes en comparaison avec les années coloniales (en effet il y a récemment plus de femmes qui font les études supérieures et la main-d'œuvre féminine est exceptionnellement grande en comparaison d'autres pays de la région), tout de même un grand nombre d'entre elles ne connaît toujours pas la liberté sociale complète (World Bank, 2011 : 92). Selon Geneviève Gauthier, « la longue tradition patriarcale de confucianisme continue de peser sur les épaules des femmes » et les inégalités ainsi que la ségrégation entre les hommes et les femmes dans le monde du travail persistent (2009 : 45). Malgré la croissance du pourcentage des femmes qui font les études supérieures et qui font partie de la population active du Vietnam, on ne peut pas conclure que la structure familiale a tellement modernisé. Non

seulement les conditions du travail des femmes sont souvent rudes, surtout dans le secteur privé où elles ne possèdent guère de droits, elles doivent encore remplir leurs responsabilités en tant qu'épouses et que mères, parce que le travail domestique demeure « le devoir des femmes » (Gauthier, 2009 : 59). Bien que le communisme ait, entre autre, pour but la construction d'une société égalitaire où il n'existe pas de différences de statut entre les sexes, les valeurs confucéennes sont toujours de mise dans la société vietnamienne communiste, au moins au foyer où l'homme demeure le maître de son épouse (Jinga, 2011 : 262 ; Gauthier, 2009 : 62).

Si l'on examine un couple homogène (c'est-à-dire entre les personnes de race et de culture semblables) il est probable que l'harmonie conjugale dépend largement de l'entente entre les conjoints en ce qui concerne leurs rôles respectifs dans le couple. La situation des couples hétérogènes (c'est-à-dire entre les personnes de race et de culture dissemblables) est plus complexe, car les modèles familiaux (soit traditionnels soit modernes), que nous venons d'expliquer, diffèrent d'une culture à l'autre et, de plus, il y a d'autres aspects culturels et sociaux, comme le statut des femmes, qui peuvent empêcher la paix conjugale. Étant donné l'opposition de structures familiales (la structure occidentale-moderne par opposition à la structure asiatique-traditionnelle), on peut donc constater que « le couple mixte est avant tout un laboratoire d'étude de l'interculturel vécu au quotidien en même temps qu'un lieu d'observation de la gestion des conflits conjugaux, jugés inévitables » (Neyrand et M'Sili, 1997 : 573). Ce qui a rendu l'union interracial encore plus complexe à l'époque étudiée fut la mise en œuvre de la hiérarchie stricte raciale et juridique par l'administration coloniale.

Le colonialisme du Vietnam a entraîné la rencontre de deux cultures complètement différentes : la culture vietnamienne fortement marquée par le confucianisme et la culture européenne marquée par les notions modernes, telles que la liberté et les droits des hommes, et par les avancées technologiques et scientifiques. Les colonisateurs, afin d'accomplir leur mission civilisatrice, ont imposé leur système de valeurs aux sujets colonisés, y compris la réformation du système pédagogique et gouvernemental, ce qui a souvent provoqué des heurts culturels. Les relations interculturelles étaient ambiguës et complexes, car pendant que les colonisateurs voulaient conférer leur connaissance à la population autochtone, ils étaient résolus à entretenir la hiérarchie coloniale afin d'assurer leur position dite supérieure dans la

société. C'est pourquoi les mariages mixtes et leur progéniture étaient mal vus par l'administration coloniale, qui a pris des mesures pour les empêcher de se développer.

*Nam et Sylvie* et *Homme jaune et femme blanche* témoignent des préjugés raciaux et d'autres difficultés que les couples interracialisés ont dû endurer à l'époque coloniale (et même postcoloniale). En narrant les événements qui provoquent la dissolution de chaque couple, les auteurs montrent la manière dont les protagonistes doivent faire face d'une part aux différences culturelles de leur conjoint et d'autre part à la discrimination sociale. Nous nous demanderons si les auteurs croyaient que les relations interracialisées étaient vouées à l'échec, surtout pendant le colonialisme, au vu de la lutte pour l'entente interculturelle et de l'impossibilité de franchir la barrière de la race ? Nous proposons que Christiane Fournier et Pham Duy Khiêm aient chacun leur propre manière de comprendre l'interculturalité en vertu de leur nationalité et de leur sexe. Cependant, la perspective soit « occidentale » soit « asiatique » des auteurs, de quelle manière influence-t-elle la représentation des relations de leurs protagonistes et de leurs identités culturelles ? Finalement, leur compréhension de l'intégration ou de l'aliénation culturelle, témoigne-t-elle de l'idéologie coloniale de rigueur à l'époque ou d'une idéologie plus progressive ?

## **1.2 Contexte des auteurs**

Pour cette étude nous avons choisi deux auteurs qui se sont exprimés au sujet des couples mixtes entre Vietnamiens et Françaises et qui sont donc représentatifs de deux côtés d'un tel couple : l'un vietnamien et masculin, l'autre française et féminine.

### *1.2.1 Pham Duy Khiêm*

Le 5 novembre 1957 l'Université de Toulouse a conféré le grade de docteur *honoris causa* à Pham Duy Khiêm. À ce moment-là celui-ci a été l'ambassadeur du Vietnam du Sud en France. C'était une période précaire et pénible – peu après la fin de la guerre d'Indochine et les accords de Genève – et la tâche de l'ambassadeur était délicate comme en témoigne Pham

Duy Khiêm : « Pourquoi faut-il qu'en ce moment je me sente moins touché de l'honneur qui m'échoit qu'ému devant la difficulté de la tâche qui reste à accomplir ? » (1957 : 15). À la suite de plusieurs crises au Vietnam concernant la position française – par exemple le gouvernement sud-vietnamien a accusé « Radio France-Asie » de perpétuer une idéologie colonialiste et le gouvernement français de duplicité, car celui-ci a essayé de nouer des relations avec le Vietnam du Nord – les relations entre les deux gouvernements étaient en train de se dégrader (Fall, 1953 : 551, 553). Il fallait donc éviter une rupture complète entre les deux nations et, d'après plusieurs sources, Pham Duy Khiêm a réussi dans sa mission (Cuénot, 1959 : 4 ; Sirinelli, 1988 : 87).

Dans son allocution lors de la réception du titre de docteur *honoris causa*, l'auteur vietnamien a posé une question très pertinente, surtout depuis l'indépendance du Vietnam : pourquoi a-t-il choisi le français pour évoquer « le plus authentique et le plus douloureux de lui-même » ? (1957 : 18). Pour répondre à cette question nous-mêmes, nous allons suivre son parcours éducatif et ensuite sa carrière d'enseignant, d'écrivain et de politicien. Ce qui l'a distingué d'autres intellectuels vietnamiens à l'époque était sa réussite scolaire et universitaire sans précédent pour un Indochinois et certains honneurs que les institutions françaises lui ont accordés (en plus du titre de docteur, il a aussi reçu le grade de grand officier de la Légion d'honneur). Mais surtout, nous souhaitons faire ressortir sa personnalité complexe et sa manière de négocier les deux mondes culturels auxquels il appartenait.

Pendant la colonisation, le Lycée Albert Sarraut à Hanoï a été considéré comme le meilleur lycée équipé d'Indochine, dont la réussite des élèves était connue (Thuy-Phuong Nguyen, 2013 : 679). Le lycée a été normalement réservé aux élèves français, mais un petit nombre de Vietnamiens y a été admis après qu'ils ont passé un concours d'admission (Currey, 2005). Provenant d'une famille de lettrés – selon l'*Indochine hebdomadaire illustré*, son père était journaliste et écrivain – Pham Duy Khiêm a fait ses études primaires au Collège du Protectorat et puis a fréquenté l'illustre Lycée Albert Sarraut (1941 : 20). Son père, qui souhaitait évidemment que son fils reçoive la meilleure éducation possible, est mort ruiné quand Pham Duy Khiêm était en classe de troisième. Dès son plus jeune âge, il a donc appris le sens de la coutume vietnamienne de la piété filiale en devenant chef de famille. Dorénavant, il devait s'occuper de sa mère et de ses jeunes frères et sœurs et régler les dettes

de son père. Étant un élève brillant – selon Claude Cuénot il était premier de sa classe – il a reçu une bourse pour terminer ses études secondaires, quelque chose d'extraordinaire et d'inattendu, car « on n'avait jamais accordé de bourse aux Annamites » (1959 : 3)<sup>1</sup>.

Le jeune Vietnamien, un perfectionniste réservé et déterminé, a ainsi commencé à se distinguer de ses compatriotes (Laurin, s. d.). Il est devenu le premier Annamite à passer le baccalauréat classique et après avoir reçu une nouvelle bourse il est parti en France pour continuer ses études supérieures. En octobre 1928, il a commencé les classes préparatoires à Louis-le-Grand pour le concours d'entrée à l'École Normale Supérieure. Après trois ans à Louis-le-Grand, il a réussi au concours et est devenu le premier Annamite normalien. Bien que l'année de l'agrégation soit une année de désespoir pour cet être « délicat, aérien », il a néanmoins réussi l'agrégation de grammaire en 1935 et a quitté la France comme premier Annamite agrégé (Cuénot, 1959 : 2). Depuis lors, il a été tenu en haute estime dans son pays et en France et il a trouvé un poste dans son ancien lycée où il enseignait le français, le grec et le latin (Cuénot, 1959 : 3 ; *Indochine hebdomadaire illustré*, 1941 : 20).

En préparant l'agrégation de Lettres en France, Pham Duy Khiêm s'est lié d'amitié notamment avec Léopold Sédar Senghor et Georges Pompidou. Si l'on met en comparaison la trajectoire politique de chaque homme, il est évident que celle de Pham Duy Khiêm était plus courte et moins spectaculaire que celles de ses amis normaliens, dont l'un est devenu Président de la République du Sénégal et l'autre est devenu Président de la France. En effet, suivant son retour en Indochine il a pris des décisions qui ont mis en doute son patriotisme aux yeux de quelques-uns parmi ses compatriotes. Nous examinerons brièvement deux décisions dans sa vie post-normalienne qui ont alimenté la perception erronée de sa personne : son engagement volontaire dans l'armée française en 1939 et puis son refus de prendre parti pendant la guerre d'Indochine.

On dit que Pham Duy Khiêm est le seul Indochinois sans nationalité française qui s'est engagé volontairement pour servir dans l'armée française en 1939 (Emerson, 2015 : § 18). Beaucoup de sources font mention de ses compatriotes qui ont mal interprété sa décision,

---

<sup>1</sup> Un Annamite est une personne originaire de l'Annam (une région au centre du Vietnam).

parce qu'elle est apparue comme un signe de loyauté envers les Français – « un geste de reconnaissance envers le pays auquel il devait d'être ce qu'il était » – et qu'il « chérissait » même le régime colonial (Jugain, 1977 ; Cuénot, 1959 : 3). Après l'armistice, Pham Duy Khiêm doit revenir en Indochine en 1941 où il trouve en plus de l'administration coloniale française aussi l'occupation militaire japonaise et les perspectives de la fin de la colonisation. À l'approche de la guerre franco-vietnamienne, Pham Duy Khiêm choisit de ne pas prendre parti pour le Viêt Minh ni pour l'Empereur Bao-Daï, bien qu'il soit favorable à l'indépendance de son pays (Sirinelli, 1988 : 86). Au lieu de s'intéresser à la politique à ce moment-là, il préfère se consacrer à sa carrière littéraire en se mettant à écrire.

Ainsi, pendant les années quarante plusieurs ouvrages de l'auteur vietnamien ont paru : *Mélanges* (un recueil d'articles édité d'abord en 1942 chez Taupin), *De Hanoi à la Courtine* (le récit de son engagement dans l'armée française édité en 1941, republié en 1958 sous le titre *La Place d'un homme*), *Légendes des terres sereines* (1943) et *La Jeune femme de Nam Xuong* (1944). Ces deux derniers sont des recueils de contes annamites, qui ont paru d'abord séparément chez Taupin et ensuite tous les deux ont été réédités en un volume au Mercure de France en 1951. Pour le premier des deux Pham Duy Khiêm a reçu le premier Prix littéraire de l'Indochine. Pourtant, publier en français, sans parler d'accepter des prix littéraires fondés par les colonisateurs, avait des risques selon André Lebois et pouvait être considéré comme « un défi » (Lebois et Pham Duy Khiêm, 1957 : 9).

Il faut souligner que malgré le fait qu'il ait excellé dans la langue et la pensée françaises et qu'il ait pu apprécier la culture occidentale, il ne s'est jamais imaginé plus français que vietnamien. Il n'a pas confondu son identité culturelle, parce qu'il avait reçu une éducation française. Comme il l'explique dans un discours qu'il a donné à la fin de l'année 1964 à l'École Alsacienne où il enseignait, il était conscient dès l'enfance de la différence entre sa race et les Français :

Dans la colonie française qu'était mon pays ... à aucun moment il ne m'a été donné de voir l'ensemble des Français traiter l'ensemble de mes compatriotes sur un pied d'égalité, comme des hommes semblables à eux, appartenant à la même race ou à une race de même niveau que la leur, si bien que je n'ai jamais pu imaginer pour les uns et pour les autres, Français et Annamites, une communauté quelconque, loin de pouvoir leur attribuer les mêmes ancêtres (1964).

En effet, *Légendes des terres sereines*, ainsi que sa collaboration avec Tran-trong-Kim et Bui-Ky sur une « Grammaire Annamite », a montré qu'il était un fervent défenseur des « trésors de sa race » (Fontane : 1941 : 12). Il a pris position contre l'opinion que la modernisation sociétale nécessite une rupture totale avec le passé ; pour lui il fallait toujours se souvenir de « l'esprit de la race » en construisant une nouvelle nation (*Ibid.*). Quelle est donc la motivation pour les deux décisions politiques mentionnées ci-dessus ?

Si l'on examine les raisons qu'il a données pour défendre ses décisions, on peut dire que ses actions ont été fondées sur les valeurs confucéennes. En ce qui concerne son service militaire dans l'armée française, il l'a justifié en disant qu'il s'agit de *quân-tu* et pas d'un choix entre France et Annam (Lebois et Pham Duy Khiêm, 1957 : 9). *Quân-tu*, ou l'honnête homme, est une notion confucéenne expliquée ainsi par Jean-Paul Labourdette : « L'honnête homme est cultivé, humaniste, moral et agit avec patience et honnêteté » (2009 : 82). Pham Duy Khiêm croyait donc agir avec noblesse en se montrant prêt à se sacrifier sans espoir de récompense, ce qu'il a essayé d'expliquer dans son ouvrage *La Place d'un homme* (Lebois et Pham Duy Khiêm, 1957 : 8). Quant à son manque d'engagement dans la guerre pour l'indépendance vietnamienne, Julia Emerson suggère que c'était également une marque de son caractère confucéen (2015 : § 27). Elle utilise l'exemple des érudits chinois et vietnamiens d'autrefois qui ont préféré se retirer de la vie publique dans les situations politiques difficiles – c'est-à-dire où il n'y avait pas de choix nobles (2015 : § 23). Cependant, après la bataille de Dien Bien Phu et la division du pays en deux zones politiques, Pham Duy Khiêm a dû choisir entre le Nord et le Sud, entre le communisme et le traditionalisme.

En 1954 il a donc accepté de remplir la fonction de secrétaire d'État à la Présidence à Saigon et puis celle d'ambassadeur à Paris, mais ses jours politiques étaient comptés, car sa notion de l'homme digne et noble s'est opposée aux « intrigues », aux « compromissions » et aux « flatteries » du domaine politique (Cuénot, 1959 : 4). Une fois écarté de sa position d'ambassadeur, il a vendu ses possessions et a passé ses dernières années en France en remplissant des fonctions « plus modestes » (par exemple donner des leçons particulières et enseigner dans les écoles) et en menant une vie « plus étriquée » (Jugain, 1977). Peu avant sa démission, il a publié *Nam et Sylvie* en 1957, qui a été inspiré de la période qu'il a passée en France en tant qu'étudiant normalien et concerne la relation entre un Vietnamien et une jeune

Française. Deux de ses ouvrages sont demeurés inédits : l'un, *De La Courtine à Vichy*, à cause de la censure à l'époque coloniale, et l'autre, *Ma Mère*, à cause des préférences des maisons d'éditions, qui voulaient « servir la mode » et éditer « des choses plus “rentables” que des romans indochinois » (*Ibid.*). Selon son beau-frère, Hoang Van Chau, Pham Duy Khiêm croyait pendant ses dernières années que ses écrits étaient « dépassés » et il a donc refusé de faire réimprimer ses ouvrages (*Ibid.*).

Après une période dure, remplie de déceptions, de difficultés financières, d'« incompréhension des autres », d'amertume et de rêves non réalisés, Pham Duy Khiêm s'est donné volontairement la mort en 1974 (Jugain, 1977 ; Laurin, s. d.).

Un grand nombre de récits biographiques de l'écrivain vietnamien et d'hommages qui lui sont consacrés font référence à la complexité de son identité culturelle. En examinant ce qu'il a dit de lui-même et ce que d'autres personnes ont dit de lui, on commence à se demander : qu'est-ce que cela veut dire exactement être français ou être vietnamien ? Pour lui, et d'autres sujets colonisés qui étaient pris entre deux identités, il n'y avait pas de définition nette. On peut parler d'un déchirement entre « deux cultures, deux pays, deux fidélités », qui suggère qu'il s'agit d'une obligation de prendre parti pour l'un ou l'autre, parce que dans la société coloniale la compréhension de l'interculturalité – et même de l'hybridité culturelle – était foncièrement défectueuse (Sirinelli, 1988 : 77). Bien que les distinctions culturelles et raciales soient très évidentes et importantes à l'époque coloniale, Pham Duy Khiêm n'était ni complètement vietnamien ni complètement français : il a développé une compréhension profonde de la langue et de la culture françaises, mais en même temps il connaissait aussi les secrets de la langue annamite et respectait les mœurs et la culture de son pays natal. Cependant, même à l'époque, il y avait plusieurs personnes qui ont reconnu la complexité identitaire du « subtil Asiatique », comme par exemple André Fontane, qui a écrit : « [de] la culture annamite comme de la culture française, [Pham Duy Khiêm] connaît le fond et il a dégagé le meilleur, sans rien abandonner de l'une ni de l'autre : poussées à ce point, elles s'unissent en lui et se confondent sans effort » (1941 : 11).

### 1.2.2 Christiane Fournier

Suivant la parution en 1923 du premier roman de Christiane Fournier, *Adam, Eve et le serpent*, une critique la décrit de la manière suivante :

Je crois savoir que Mlle Christiane Fournier est une jeune fille de vingt-trois ans qui voulut jadis forcer les portes de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm ; les « pontifes » empêchèrent alors ce sacrilège.

En attendant, Mlle Fournier fréquenta la Sorbonne et y conquit les grades les plus variés (Bourdon, 1923 : 904).

Dans sa jeunesse, non seulement il existait encore une résistance très forte à la mixité scolaire, qui pouvait se voir dans des programmes séparés – « couture pour les unes, bricolage pour les autres » – mais aussi l'admission des filles aux études supérieures était rare et réservée aux « exceptions brillantes » (Dubet, 2010 : § 3). La mixité s'est répandue lentement dans les grandes écoles, qui sont demeurées longtemps « soit exclusivement masculines, soit non mixtes » (*Ibid.*). De plus, Loukia Efthymiou a analysé les différences entre les concours de recrutement et les programmes des Écoles Normales Supérieures (celle de la rue d'Ulm réservée aux hommes et celle de Sèvres réservée aux femmes) pendant la période de l'entre-deux-guerres. D'après son analyse, le niveau des agrégations féminines dans ces établissements était inférieure à celui des agrégations masculines et les programmes étaient peu spécialisés (Efthymiou, 2003 : 91).

C'est dans ce contexte que Fournier s'est présentée « comme candidate à l'agrégation de philosophie » à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm (Ha, 2008 : ix). Jadis, elle a étudié la philosophie à Paris et ensuite est partie aux États-Unis où elle a obtenu une maîtrise en psychologie à l'Université Northwestern à Illinois en 1919 (*Ibid.*). Même si elle n'avait pas été admise à l'agrégation de philosophie, si nous croyons le lecteur cité ci-dessus, Fournier avait tout de même une carrière diverse : elle était à la fois enseignante, journaliste et écrivaine. Elle s'est lancée très tôt dans sa carrière littéraire en établissant son statut de romancière en France après les publications d'*Adam, Eve et le serpent*, qui a obtenu le Prix de « l'aide aux femmes de professions libérales », et de *Moun, vierge folle* (1927) (De Lardélec, 1923 : 878).

Elle s'est établie en Indochine après avoir épousé un officier français, Léopold Pacaud (Ha, 2008 : ix). Ils se sont mariés en 1927, mais l'année exacte de leur émigration en Indochine n'est pas certaine. Les premiers articles que Fournier a publiés sur la vie de là-bas ont paru en 1929 (comme l'article « Aux portes du luxueux Saïgon » édité en mai 1929 dans le journal *L'Intransigeant* et « La campagne annamite » édité en août 1929 dans la revue *Semaine Vermot*) et d'après la préface de *Perspectives occidentales sur l'Indochine*, elle y est arrivée au début des années trente (Fournier, 1935 : 7). Ils ont d'abord habité au Tonkin et ensuite à Saïgon où Fournier poursuivait activement son parcours professionnel divers. Elle a enseigné la philosophie, le français et l'anglais dans deux lycées français, Lycée Chasseloup Laubat et Lycée Paul Doumer, et elle a aussi dirigé l'Alliance française à Saïgon (Thuy-Phuong Nguyen, 2013 : 92). En ce qui concerne sa carrière littéraire, elle a établi son statut d'écrivain colonial en éditant les romans qui se concentrent sur la vie coloniale tels que *Le Mirage tonkinois* (1931), *Homme jaune et femme blanche* (1933), *Le Bébé colonial* (1935) et *Hanoi escale du cœur* (1937). En tant que journaliste, elle a produit un grand nombre d'articles sur plusieurs aspects de l'Indochine : la vie des autochtones et des colonisateurs, la culture annamite et les relations interraciales ainsi que la politique coloniale. Ses articles ont paru dans plusieurs revues et journaux métropolitains et indochinois, y compris *La Femme de France*, *Le Monde colonial illustré*, *Extrême-Asie*, *Le journal de la Femme* et *La Revue hebdomadaire*.

Ce qui est peut-être l'étape la plus pertinente de sa carrière journaliste en Indochine est le lancement de *La Nouvelle revue indochinoise* en 1936, dont elle a été la directrice jusqu'à son retour en France en 1938. Cela a particulièrement de l'importance pour notre étude, parce que la *NRI* avait pour but la promotion de l'entente franco-annamite et la collaboration entre les deux nations. Fournier annonce cette mission dans le premier numéro et le dernier numéro avant son départ, car, pour elle, il est essentiel que « les Indochinois veuillent bien voir *non pas ce nous* [les Français] *n'avons pas fait, non pas ce que nous avons mal fait*, mais CE QUE NOUS AVONS FAIT » (1936 : 7). En revanche elle souhaitait que « les Français veuillent bien voir ... ce qu'il leur reste à faire, et non pas pour eux, ni pour le dieu de la piastre ; *mais pour les Indochinois* » (*Ibid.*). Bien que la revue ait eu des collaborateurs français et vietnamiens, ceux-ci faisaient principalement partie de l'élite autochtone dont certains avaient noué des relations très privilégiées avec l'administration coloniale, comme S. E. Pham-Quynh

(Ha, 2008 : x). Il faut donc analyser attentivement la nature – et même la sincérité – de la mission de Fournier dans son contexte et à la lumière de ses ouvrages et de ses articles.

Deux ans après le départ de Fournier, *La Nouvelle revue indo-chinoise* a publié son dernier numéro en 1940 sous la direction de Nguyen Duc Giang. La notion de la collaboration franco-vietnamienne ne pouvait pas durer au milieu des mouvements nationalistes vietnamiens. Fournier a néanmoins continué sa carrière littéraire et journaliste en France jusqu'à sa mort en 1980.

### 1.3 Revue du corpus

Tout d'abord, il faut remarquer que Pham Duy Khiêm et Christiane Fournier sont des auteurs largement inconnus de nos jours. En effectuant des recherches sur eux et sur leurs écrits, surtout en se focalisant sur les ouvrages concernés dans notre étude et à la lumière des relations interraciales et du questionnement quant à l'interculturalité et à l'identité, il est impératif de comprendre le contexte littéraire des écrivains et la position de leurs œuvres dans ce contexte. Nous nous concentrerons donc d'abord sur la recherche existante quant au contexte littéraire des auteurs et puis nous considérerons la recherche sur leurs vies et leurs œuvres. Dernièrement, nous porterons notre attention sur le thème principal de notre mémoire : les couples mixtes, y compris les théories sociologiques ainsi que leur représentation littéraire, en explorant quelques études pertinentes.

En tant qu'écrivain vietnamien francophone, les ouvrages de Pham Duy Khiêm relèvent du domaine de la littérature francophone. Parmi les théoriciens de ce domaine bien connus sont Michel Beniamino et Jean-Marc Moura. L'œuvre phare du premier est *La Francophonie littéraire : Essai pour une théorie* éditée en 1999 et dans laquelle Beniamino propose que plus de réflexion théorique soit nécessaire afin de surmonter la difficulté à définir ce champ littéraire et d'assurer sa valeur universitaire – c'est-à-dire « un champ de savoir à la fois intellectuellement autonome, socialement nécessaire et techniquement enseignable » (1999 : 9, 11). Dans l'œuvre de Moura, il y a plusieurs ouvrages qui se concentrent sur la littérature de « l'ailleurs » : *L'Europe littéraire et l'ailleurs* (1998), *Exotisme et lettres francophones*

(2003) et *Littératures Francophones et théorie postcoloniale* (2013). Ce dernier trace l'histoire du concept de la francophonie et le lie aux perspectives postcoloniales. En plus des œuvres de Beniamino, de Moura et d'autres théoriciens, y compris des ouvrages en anglais, un grand nombre d'articles ou de sources électroniques sur la problématique, soit de la notion socio-politique de la « francophonie » soit de la littérature d'expression française, est disponible. Nous listerons ici certains qui semblent utiles pour une compréhension générale du domaine. En ce qui concerne les origines, les définitions et les usages du terme « francophonie », les articles suivants sont notables : « La "francophonie" : définitions et usages » de François Provenzano et « Aux origines du discours francophone » de Luc Pinhas. Pour comprendre la théorie et les discours critiques du terme, l'article de Claire Riffard, « Francophonie littéraire: quelques réflexions autour des discours critiques », est fort instructif.

La littérature d'expression française est un champ d'études très divers vu que l'ancien Empire français était vaste et a compris beaucoup de pays sur plusieurs continents. Ce qui importe pour cette étude est le développement et le contexte culturel et politique de la littérature vietnamienne francophone. Il existe seulement un petit nombre de livres et d'articles, notamment en anglais, consacrés à ce champ littéraire. Un de premiers ouvrages importants, et une ressource souvent citée par des études comparables subséquentes, est *Vietnamese Novel in French* (1987) de Jack Yeager. Yeager souligne les caractéristiques vietnamiennes de la littérature en analysant le contexte historique, culturel et langagier avant qu'il ne considère le développement du champ littéraire en soi et n'analyse de plus près quelques ouvrages de plusieurs auteurs vietnamiens, y compris Pham Duy Khiêm. Les études plus récentes sur la production créative des écrivains vietnamiens francophones comprennent *Littérature francophone: le roman* (1997) sous la direction de Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme, dont le chapitre intitulé « Asie du Sud-Est » inclut une partie sur le thème du roman vietnamien francophone ; *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality* (2004) de Karl Ashoka Britto, qui se focalise sur l'aspect de l'interculturalité, et *Le roman vietnamien francophone* (2010) écrit par Ching Selao, qui se concentre sur l'orientalisme, l'occidentalisme et l'hybridité à l'égard de la littérature vietnamienne francophone. Pham Van Quang a publié *L'Institution de la littérature vietnamienne francophone* en 2013, qui suit une méthodologie notamment différente d'autres

études en analysant le processus de légitimation et de consécration des œuvres vietnamiennes francophones.

Ce qui est constaté dans la plupart des études mentionnées ci-dessus est que le domaine de la littérature vietnamienne francophone est peu étudié, surtout concernant les écrivains connus et actifs pendant la première moitié du vingtième-siècle, tels que Pham Van Ky, Cung Cui Nguyen et Pham Duy Khiêm, et que beaucoup de recherches sont menées aux États-Unis (Selao, 2010: 11; Guillemin, 1997: 99). En parcourant la liste des articles contemporains consacrés à Pham Duy Khiêm, nous voyons que la plupart est en anglais : « History, Memory, and Narrative Nostalgia : Pham Duy Khiêm's *Nam et Sylvie* » (2000) de Karl Ashoka Britto, « *Nam et Sylvie* : The Indochinese Butterfly Story » (2006) de Marie-Paule Ha et « Pham Duy Khiêm. A Man Apart » (2014) de Julia Emerson. Ce dernier article est particulièrement notable pour sa valeur biographique, car jusqu'à présent il n'existe pas d'autre source si instructive sur la vie de l'auteur.

Pour ce qui est de la recherche en français, les études plus générales, comme celle de Pham Van Quang et celle de Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme, font mention de l'auteur. Il y a aussi l'article de Jean-François Sirinelli, qui a paru en 1988 et dans lequel il compare la vie de Pham Duy Khiêm avec celle de Léopold Sédar Senghor. De plus, plusieurs ressources publiées au cours de la vie de l'auteur, qui concernent sa biographie et, à un degré moindre, son œuvre, sont disponibles surtout en ligne. Parmi les plus significatifs sont des articles périodiques de *l'Indochine hebdomadaire illustré* tels que « Présentation de Pham-Duy-Khiêm » et « Quelques souvenirs » (un article écrit par l'auteur lui-même sur ses souvenirs normaliens). Également pertinents sont « Le Viêt-Nam et la Culture Française », qui présente les allocutions d'André Lebois et de Pham Duy Khiêm lors de la réception du titre de docteur *honoris causa* de celui-ci, et les articles sur la biographie et les mérites de l'auteur, écrits par ceux qui l'ont bien connu comme Claude Cuénot et Pierre Cuenat. Nous ne pouvons pas trouver des études, à l'exception des articles sur *Nam et Sylvie* déjà cités et de la mention brève dans d'autres ouvrages, consacrées à l'œuvre littéraire de l'auteur.

En tant que romancière, qui a écrit non seulement sur les colonies, mais aussi sur l'idéologie coloniale et les relations entre colonisateur et colonisé, l'œuvre de Christiane Fournier

appartient à la littérature coloniale française. Pour mieux comprendre ce genre littéraire il faut considérer la recherche contemporaine et celle des théoriciens à l'époque coloniale. Parmi les œuvres phares, qui tentent de développer une théorie du roman colonial afin de le distinguer du roman exotique, sont *L'Exotisme, la littérature coloniale* (1911) de Charles Régismanset et Louis Cario, *Après l'exotisme de Loti, le roman colonial* (1926) de Marius-Ary Leblond, *Philoxène ou de la littérature coloniale* (1931) de Eugène Pujarnisclé et *Histoire de la littérature coloniale* (1931) de Roland Lebel, et des articles de Pierre Mille<sup>2</sup>. Tandis que ces ouvrages se penchent spécifiquement sur la définition du roman colonial, l'étude plus récente de Jennifer Yee, *Clichés de la femme exotique : Un Regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914* (2000), est une exploration approfondie de plusieurs aspects de la femme tels que représentés dans la littérature coloniale.

Dans ce domaine de recherche littéraire, à notre connaissance il n'existe quasiment aucun renseignement sur la biographie de Christiane Fournier et presque aucune étude sur son œuvre, bien qu'elle ait continué d'être éditée jusqu'à 1973 (Ha, 2008 : vii). À l'exception de l'introduction de Marie-Paule Ha à la réédition d'*Homme jaune et femme blanche*, la seule critique consacrée à son ouvrage est l'article de Pham Duy Khiêm, qui a paru dans *Mélanges* en 1942. H. Boulé le mentionne dans un article, qui a paru dans *La Nouvelle revue indochinoise* en 1937 et qui concerne le personnage du professeur de philosophie dans les romans. Ce sont en effet les numéros de *La Nouvelle revue indochinoise* et le recueil d'articles de Fournier sur l'Indochine, *Perspectives occidentales sur l'Indochine* (1935), qui nous donnent quelques détails de sa vie, notamment en Indochine, et un aperçu de sa carrière littéraire et journaliste.

Nous avons établi quel type de recherche existe sur chaque auteur et ses contextes littéraires. Il est impératif que nous ayons aussi la connaissance des études sur les couples mixtes en général et d'autres thèmes pertinents comme l'identité culturelle et l'interculturalité. La recherche sur les couples mixtes concerne notamment leur situation contemporaine (surtout à partir des années quatre-vingt-dix), particulièrement en France. Gérard Neyrand est sociologue qui a publié des études sur les couples mixtes, par exemple *Mariage mixte et*

---

<sup>2</sup> La plupart de ces textes ne sont pas facilement accessibles sauf pour l'ouvrage de Pujarnisclé, qui a été réédité en 2010 chez L'Harmattan.

*nationalité française* (1995) et l'article « Les couples mixtes dans la France contemporaine. Mariage, acquisition de la nationalité française et divorce » (1997). D'autres études notables à cet égard incluent : *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles* (2003) de Gabrielle Varro, « Marital Dissolution Among Interracial Couples » (2009) de Yuanting Zhang et Jennifer van Hook et une étude sur les unions interraciales pendant le colonialisme, « Quand l'intime défie l'ordre colonial – Les couples de Malgaches et d'Européennes en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar) de 1896 à 1960 » (2010) de Violaine Tisseau. Il faut également mentionner l'analyse utile de la « mixité amoureuse » dans l'étude sur la littérature coloniale de Jennifer Yee.

D'autres thèmes que nous ferons ressortir dans notre mémoire, comme l'identité culturelle, l'interculturalité – surtout quant aux relations entre Occident et Orient et à la représentation de l'Autre – et l'hybridité, sont bien documentés. Nous ne listerons que les ouvrages les plus importants pour notre étude : *France and “Indochina”: Cultural Representations* (2005) de Kathryn Robson et Jennifer Yee ; *Essai sur l'exotisme* (1955) de Victor Segalen et quelques théories postcoloniales, tels que *Peau Noire Masque Blancs* (1952) de Frantz Fanon, *Orientalism* (1978) d'Edward Said et *The Location of Culture* (1994) de Homi K. Bhabha.

#### **1.4 Méthodologie et objectifs de l'étude**

De nos jours, Pham Duy Khiêm et Christiane Fournier sont des écrivains plus ou moins méconnus, dont les œuvres sont rarement lues et peu étudiées. Cela dit, une réédition d'*Homme jaune et femme blanche* a paru en 2008 chez L'Harmattan, mais depuis l'édition originale publiée en 1957, *Nam et Sylvie* n'a jamais été réédité et est épuisé. À l'exception de *Légendes des terres sereines*, on ne trouve plus facilement les ouvrages de Pham Duy Khiêm. L'objectif de cette étude est donc en premier lieu la redécouverte des œuvres de ces deux auteurs. Nous souhaiterions en particulier ajouter notre analyse de *Nam et Sylvie*, ainsi que la comparaison entre celui-ci et *Homme jaune et femme blanche* de Fournier, aux études universitaires existantes sur la littérature vietnamienne francophone. En examinant les deux ouvrages, nous voudrions mieux comprendre les auteurs dans leur contexte politique et littéraire, leurs propres expériences du conflit culturel et de l'intégration sociale et leurs motivations pour examiner les unions interraciales dans leurs œuvres.

Nous commencerons dans le chapitre 2 avec un aperçu général du contexte historique du colonialisme au Vietnam et du contexte littéraire francophone. Dans ce chapitre nous prêterons exclusivement attention à la production créative des écrivains vietnamiens francophones, ce qui soulève la question pertinente concernant l'identité des sujets colonisés. Dans le chapitre 3, nous nous pencherons sur les couples mixtes à l'époque coloniale – c'est-à-dire leur vie en Indochine et en France ainsi que leur représentation littéraire. Nous incorporerons des théories postcoloniales, en ce qui concerne l'orientalisme, l'exotisme, les relations entre les colonisateurs et les colonisés, et la symbolique que l'on y attache afin de présenter une interprétation élémentaire des deux ouvrages. Nous considérerons le roman colonial, le cadre littéraire du roman de Fournier, dans le chapitre 5. Les chapitres 4 et 5 analyseront en détail la symbolique des unions interraciales – c'est-à-dire l'unification entre deux races et deux cultures dissemblables – afin de déterminer si celles-là ont représenté un moyen pour résister au pouvoir colonial. Nous examinerons surtout l'opinion de chaque auteur à cet égard en analysant l'interculturalité et les raisons pour la formation et la dissolution des couples mixtes dans leurs œuvres.

En conclusion, nous aimerions nous rappeler les diverses manières d'évoquer la réalité sociale des couples mixtes soit en Indochine soit en France à l'époque coloniale. Dans sa préface à *Mélanges* (1942), Jacques Mery déplore la manière dont la plupart des intellectuels d'Indochine évoquent « l'Asie », y compris les relations interraciales, dans leurs écrits. Cependant, selon lui, Pham Duy Khiêm « règle son compte à un écrivain de cette sorte » (1942 : x-xi). D'un côté, les romans coloniaux, tels qu'*Homme jaune et femme blanche*, et parfois les écrits des Indochinois eux-mêmes, sont des parodies d'Indochine, c'est-à-dire des représentations remplies « de rêveries, de fumeries, de mélancolies ... [et] des amours ahurissantes qu'on entendait faire passer pour du vrai » (Mery, 1942 : x). D'un autre côté, les écrits de Pham Duy Khiêm se révèlent plus valables et plus crédibles que les histoires « puérides » des écrivains mentionnés ci-dessus. Le point de départ de notre étude est donc une interrogation sur cette différence entre le fond et la forme des ouvrages de l'auteur vietnamien et de Christiane Fournier, en particulier la différence entre leur conscience et leur mission en ce qui concerne les relations interraciales comme elles sont représentées dans leurs ouvrages.

## Chapitre 2 : Le développement de la littérature vietnamienne francophone

En vue de la mission civilisatrice – c'est-à-dire la mission d'éduquer les populations dites primitives en les exposant à la modernité (la culture et la langue françaises) et à la religion catholique – la France s'est emparée des pays africains comme l'Algérie et le Tchad, des pays asiatiques comme la Cochinchine, des îles caraïbes (par exemple La Guadeloupe) et des territoires américains et de l'Océanie. L'histoire coloniale française est normalement divisée en deux vagues d'expansion distinctes. La première vague date du seizième siècle jusqu'au début du dix-neuvième siècle et s'est heurtée à des obstacles, surtout la lutte d'intérêts franco-anglaise, qui a entraîné la perte de plusieurs colonies (Marsh, 2010 : 1-2). La seconde vague du colonialisme français date du début du dix-neuvième siècle jusqu'au début du vingtième-siècle. En faisant partie de la stratégie assimilatrice, les territoires acquis étaient vus comme « des parties intégrantes, quoiqu'éloignées, de la France » (Southgate, 1936, cité dans Moura, 2007 : 31). Contrairement à l'« *Indirect Rule* » des Britanniques, les administrateurs français devaient gouverner les colonies eux-mêmes et le français est devenu (et reste encore dans beaucoup de pays africains) la langue officielle des pays colonisés (c'est-à-dire la langue de l'administration et de l'enseignement). Dans un tel environnement – bilingue et biculturel – l'écrivain francophone est né.

La littérature francophone constitue donc la production littéraire des écrivains de pays colonisés auparavant par la France, y compris les écrivains vietnamiens. Une étude sur Pham Duy Khiêm, écrivain francophone d'origine vietnamienne, nécessite une compréhension de la problématique et de la critique de la littérature francophone en général, mais aussi une étude sur le développement de la littérature vietnamienne de langue française en particulier. Dans ce chapitre nous offrirons une vue d'ensemble des deux sujets, qui soulèvent des questionnements quant à l'identité culturelle, l'altérité et l'hybridité.

### 2.1 La problématique de l'identité dans la littérature francophone

Pour mieux répondre à la question : « Qu'est-ce que la francophonie ? », il faut d'abord noter l'ambiguïté de la conception du discours francophone et les connotations variées, et parfois

contradictoires, du terme. Bien que nous nous concentrons sur la francophonie littéraire, nous commencerons avec un aperçu général de la francophonie et du rôle qu'elle joue aujourd'hui. Puis, nous considérerons plus précisément l'établissement de la francophonie littéraire en nous demandant, « Qu'est-ce qui caractérise les écrivains francophones ? ». Finalement, nous chercherons une raison concernant la division qui est établie entre la littérature francophone et la littérature française.

Onésime Reclus, géographe français, utilise pour la première fois le terme de « francophonie » dès la fin du dix-neuvième siècle pour désigner « l'ensemble des pays et des populations utilisant à un titre ou à autre la langue française » (La Documentation Française, 2010). Il utilise aussi pour la première fois l'adjectif « francophone », qui signifie, de manière générale, les personnes qui parlent français. On note tout de même que la francophonie n'implique pas seulement « le fait de parler français » ; la conception du terme est chargée d'ambiguïté idéologique et d'envies politiques et culturelles contradictoires (Moura, 2007 : 37). Bien que Reclus lie le regroupement linguistique des personnes parlant français à un projet humaniste (la francophonie symbolise pour lui « la solidarité humaine, du partage de la culture et de l'échange »), en vue de son nationalisme et de sa défense du second Empire français, l'acception originelle du terme est plutôt caractérisée par un projet d'expansion (Provenzano, 2007 : 95-96). Le géographe est généralement présenté comme « l'apôtre d'un dialogue des cultures », mais en même temps Reclus est évidemment guidé par trois traits de son temps : le centralisme français, une manière de penser géographique et territoriale et une visée impérialiste (Pinhas, 2004 : 69 ; Provenzano, 2007 : 96).

Selon l'universitaire et le diplomate Jacques Barrat, l'adjectif « francophone » apparaît régulièrement dans le dictionnaire seulement à partir des années trente, tandis que le mot « francophonie » a peu à peu disparu jusqu'aux années soixante (La Documentation Française, 2010). L'acception contemporaine du terme se développe ensuite dans le sillage de la décolonisation, pendant laquelle le même débat concernant la motivation pour regrouper tous les pays et toutes les personnes utilisant le français se déclenche à nouveau. L'emploi du terme est en particulier renouvelé dès son apparition dans un numéro spécial de la revue *Esprit* en 1962, consacré au questionnement de la « nouvelle » position du français (et de la France) dans le monde. Parmi les auteurs contribuant à ce numéro de la revue, on voit des

noms du chef d'État sénégalais, Léopold Sédar Senghor, le prince cambodgien, Norodom Sihanouk, ainsi que des érudits des anciennes colonies. L'idée francophone contemporaine se développe donc surtout dans les discours des hommes politiques du tiers-monde, comme Léopold Sédar Senghor et Norodom Sihanouk, mais aussi parmi les hommes de lettres comme Kateb Yacine et Pradel Pompilus (Moura, 2007 : 35).

Pour mieux comprendre l'emploi contemporain du terme, nous devons distinguer en premier lieu la Francophonie institutionnelle et politique de la francophonie littéraire et culturelle. Selon Senghor, « la principale raison de l'expansion du français hors de l'hexagone, de la naissance d'une Francophonie est d'ordre culturel » (1962 : 838). Pour lui la francophonie ne fait pas tout simplement référence à la langue ou à la civilisation française, mais à « l'esprit de cette civilisation », ce qu'il appelle la francité (Miller, 1990 : 184). Les institutions francophones et le mouvement de la francophonie, visant à promouvoir le français comme langue de communication internationale, se focalisent, néanmoins, de plus en plus sur les intérêts économiques et géostratégiques de la France dès les années quatre-vingt (Provenzano, 2007 : 93). La « Francophonie » majuscule implique désormais le discours politique et idéologique et décrit « une organisation vouée à des alliances diplomatiques », alors que la francophonie minuscule implique la communauté linguistique et ses intérêts culturels et littéraires (Provenzano, 2007 : 93 ; Riffard, 2006 : 2).

À propos de la Francophonie, il est suggéré qu'elle facilite la coopération économique et culturelle avec l'ancienne métropole et par conséquent l'organisation de la francophonie est critiquée pour une volonté néocoloniale de la France (Canut, 2010 : 146). Il est impossible de nier le côté politique et économique de l'idéologie francophone, même s'il y a des francophonistes qui insistent surtout sur les buts humanistes et culturels de la francophonie (Canut, 2010 : 147). Par exemple, Barrat définit la francophonie comme un humanisme, un conservatoire de langue et « un outil de communication interculturelle et le seul espace fédérateur de ceux qui veulent reconnaître, accepter et valoriser les différences » (2004, cité dans Riffard, 2006 : 2). Selon Canut, les francophonistes attribuent ces buts aux « critères philosophiques », comme la liberté et l'entraide, et non politiques (2010 : 147).

Quelle que soit l'intention des organisations de la francophonie, on trouve aujourd'hui une

multitude d'organisations et d'associations, dont la plus importante est l'*Organisation internationale de la francophonie* (OIF). Ces organisations et associations tentent, entre autre, de « défendre un patrimoine, une culture communs », en vue de résister à la dominance de l'anglais (Canut, 2010 : 146). L'OIF en particulier proclame une volonté de « faire vivre la langue française et de défendre les valeurs de la Francophonie » et en même temps lutter pour le respect de la diversité culturelle (Organisation Internationale de la Francophonie, 2013).

Si la francophonie désigne tout d'abord les pays qui se réfèrent à la langue française, ou les pays qui sont culturellement, linguistiquement ou historiquement liés à la France, la littérature francophone est en conséquence les œuvres écrites en français par les francophones (Deniau, 1983, cité dans Miller, 1990 : 183). Ce que nous entendons par le mot « francophone » ce sont des personnes qui parlent français, soit comme langue maternelle soit comme langue seconde, et qui sont tributaires de la même culture (Provenzano, 2007 : 96). En ce qui concerne la géographie des francophones, nous constatons qu'ils ne proviennent pas seulement des anciennes colonies françaises et belges, mais qu'ils habitent aussi dans des pays et régions européens, comme la Suisse et la Belgique, des communautés américaines, comme la Louisiane, et d'autres régions de l'hémisphère nord, comme le Québec par exemple. En considérant le contexte de l'écrivain francophone, nous ne nous focaliserons que sur les écrivains, comme Pham Duy Khiêm, appartenant au corpus littéraire colonial et postcolonial, autrement dit les écrivains « d'expression française issues de l'expansion coloniale (donc [produits] hors d'Europe) » (Moura, 1997 : 45).

Le contexte d'écrivain francophone est bien paradoxal : il utilise la langue du colonisateur pour s'exprimer de façon créative. L'écrivain francophone choisit donc d'écrire dans une langue qui représentait autrefois l'oppression et le déracinement culturel. Pour l'expliquer, il faut noter que la France était glorifiée et représentée comme supérieure à d'autres pays, même en Europe, pendant la colonisation et par conséquent les autochtones désiraient acquérir les bénéfices culturels de la France, comme la langue et le diplôme français (Ha, 2003 : 113). Les écrivains ont inévitablement adopté des aspects de la culture française, même si la condition interculturelle était souvent tendue et traumatique, particulièrement quant à leur identité. Il est aussi vrai qu'ils auraient eu – et auraient encore – plus de chance d'être édités en français que dans leur langue maternelle. Aujourd'hui, comme autrefois, écrire

en français est la meilleure manière pour les francophones de langue seconde d'atteindre un public international.

La définition de cette littérature est néanmoins problématique, car on remarque qu'il y a un désaccord en ce qui concerne le terme à utiliser. Riffard note que « [le] discours critique sur la francophonie littéraire éprouve quelque embarras à définir son objet », parce que, même si la littérature francophone reste le terme le plus courant, on trouve également : littératures francophones, littératures mineures, littérature périphériques, littérature d'expression française et d'autres termes (2006 : 2). Tout de même, aucun terme ne suffit pour décrire ce grand champ littéraire mondial. Le seul aspect évident est qu'il existe une séparation entre les écrivains français (parfois non-français) de la France et les écrivains étrangers, qui proviennent le plus souvent des anciennes colonies de la France.

Pour nous aider à analyser la problématique du terme, il faut considérer qu'est-ce qui qualifie un écrivain comme francophone et non français ? Nous avons déjà affirmé qu'il provient normalement des anciennes colonies de la France, c'est-à-dire qu'il appartient au milieu culturel non français et qu'il n'est pas français d'origine (Yeager, 1987 : 4). Néanmoins, il a été introduit à la culture française, et même si le français symbolise l'aliénation et le déracinement, il écrit en français (et parfois dans d'autres langues). Étant donné que le français est souvent appris en même temps qu'une autre langue, soit dans le milieu familial soit à l'école, ce qui caractérise l'écrivain francophone est normalement le bilinguisme et parfois le multiculturalisme (ou la connaissance de deux ou plusieurs cultures) (Moura, 2007 : 44).

Si l'aspect commun de la littérature francophone est l'usage du français comme véhicule d'expression, pourquoi la sépare-t-on de la littérature française, qui est aussi écrite en français ? Dans les études anglo-saxonnes, la littérature anglophone produite hors de la métropole est désignée par le terme « *post-colonial studies* ». Selon Sarah Iundt, « *post-colonial studies* » établissent un lien étroit entre le centre et les périphéries, ce qui suppose un partage de la langue, de l'histoire et de la culture (2009). On a vu que le terme « littérature francophone » indique aussi principalement le partage de la langue entre la métropole et les anciennes colonies. Si la langue est le seul critère, rien ne peut justifier la partition entre la

littérature francophone et la littérature française et on se demande toujours s'il y a une propriété « commune à chaque écrivain du groupe (ce qui justifierait cette réunion), mais propre au groupe seulement (ce qui justifierait leur mise à part du système des « écrivains français ») ? » (Iundt, 2009).

À propos du terme « *Commonwealth Literatures* », également utilisé dans les études anglo-saxonnes, Salman Rushdie dit qu'une branche de la littérature si diverse ne doit pas être exclue de la littérature anglaise de la métropole (Moura, 2007 : 32). Il suggère qu'il serait plus juste de rassembler toute la littérature anglaise sous le même dénominateur : la langue. C'est-à-dire la branche de la littérature du Commonwealth doit être supprimée pour que les écrivains soient appréciés pour ce qu'ils sont : « qu'ils écrivent en anglais ou non » (Moura, 2007 : 32). On trouve des critiques similaires de la littérature francophone. Yeager et Riffard critiquent la discrimination implicite contre les écrivains francophones, parce qu'en utilisant le terme on souligne la prédominance de la France et du français, mais en même temps on n'inclut pas les écrivains des quatre coins du monde dans le champ de la littérature française. Ils trouvent que l'emploi du terme « francophonie » met en question l'individualité et l'authenticité des écrivains francophones et ils proposent que toute la littérature écrite en français soit regroupée sous le même terme (Yeager, 1987 : 4 ; Riffard, 2006 : 8).

La proposition du regroupement de toute la littérature écrite en français suggère une volonté de décentraliser le champ littéraire francophone et d'élever le statut des écrivains francophones. Autrefois, les colonisateurs étaient réticents à reconnaître la créativité et l'intelligence authentiques des intellectuels colonisés ; même les élites produites par les écoles françaises, y compris la plupart des écrivains francophones, n'étaient pas reconnues pour ce qu'elles avaient appris des colonisateurs (Moura, 2007 : 70-71). Pour les colonisateurs, les intellectuels autochtones étaient des hommes « faits pour l'imitation » ; à leurs yeux, il n'était pas possible que les colonisés puissent intégrer « des apports étrangers et ... fondre ces apports dans [leur] être » (Diakhaté, 1965, cité dans Moura, 2007 : 71). C'est pourquoi la francophonie littéraire et les écrivains « exotiques », qui y appartiennent, souffrent parfois d'un regard « surplombant » et « condescendant » de la France (Riffard, 2006 : 4).

On se demande si la littérature francophone, vue comme imitation du champ littéraire originel, est reléguée à la périphérie, à cause de ce regard, d'où la séparation entre la littérature francophone et la « vraie » littérature française. Il existe d'autres critiques qui constatent qu'un « changement de coordonnées mentales – et donc de mots » est impérative pour éviter les connotations impérialistes du concept de « francophonie » et l'accent sur « le centre » (Le Bris, 2007, cité dans Iundt, 2009). La naissance du terme « littérature-monde en français » marque cette tentative de surmonter l'obstacle du mot « francophonie » et la dichotomie du centre-périphérie. La littérature-monde en français annonce, selon le manifeste publié dans *Le Monde* en 2007, la fin de la francophonie, qui symbolise « un dernier avatar du colonialisme », et reconnaît enfin l'individualité et « l'intelligence humaine » des francophones (Iundt, 2009).

Cependant, supposons que les premières tentatives des écrivains francophones d'écrire à l'europpéenne soient des imitations, qui manquent de la valeur littéraire intégrale, mais qui sont importantes pour le développement d'une littérature francophone plus originale. Tout de même, comme le montre le développement de la littérature vietnamienne d'expression française, la littérature francophone de chaque pays développe, devient plus mûre et authentique, en intégrant des éléments de la culture française et de la culture autochtone. Yeager mentionne que le « pluralisme culturel », le fait que les écrivains francophones négocient entre, au moins, deux cultures différentes, met à part leur littérature de la littérature de la métropole – et c'est cela qui crée finalement une littérature monde en langue française. Au vu de son explication, on conclut que les aspects historiques et culturels neutralisent l'impérialisme linguistique et soulignent l'importance de la culture et, encore plus important, de la création d'un métissage culturel (Yeager, 1987 : 5). La littérature francophone existe et continuera à exister parce qu'elle n'est pas ni purement française ni purement « indigène », mais un « hybride littéraire » (*Ibid.*).

À la lumière du déchirement culturel des écrivains francophones – et du bilinguisme et multiculturalisme mentionnés ci-dessus – la question de l'identité est souvent au centre de leurs préoccupations littéraires. À titre d'exemple, nous considérerons le cas de l'écrivain francophone d'origine vietnamienne. Avant l'arrivée des Français, les Vietnamiens étaient déjà influencés par une culture étrangère : la culture chinoise. Après que les Français ont

établi leur gouvernement et leur système scolaire, le français a remplacé la position du chinois comme langue des élites. Les premiers écrivains vietnamiens qui ont écrit en français avaient trois formations pédagogiques et étaient exposés à trois traditions culturelles : vietnamienne, chinoise et française. Il n'est pas surprenant de trouver souvent le thème du choc culturel entre l'Occident et l'Orient dans leur œuvre et de l'interculturalité elle-même. De plus, leur œuvre témoigne des influences diverses en ce qui concerne les formes littéraires et les thèmes, qui reflètent souvent les conflits socio-politiques et les questions d'identité individuelle et communautaire. En remettant les valeurs vietnamiennes et françaises en question et en rejetant finalement les deux cultures, ces écrivains contestent l'autorité coloniale, et plus tard nationale, et cherchent une nouvelle identité (Yeager, 1987 : 7-8).

## **2.2 Identité nationale fluctuante : Le développement de la littérature vietnamienne d'expression française**

La communauté d'écrivains vietnamiens, qui choisit comme langue d'expression le français, comprend généralement les Vietnamiens qui ont été scolarisés en français et dont la mentalité a été occidentalisée et influencée par la culture française. L'existence de la littérature vietnamienne en français est naturellement liée à la présence coloniale française au Vietnam pendant le dix-neuvième et le vingtième siècle, mais il ne faut pas supposer qu'aucune autre forme littéraire n'existait avant la colonisation. Depuis longtemps les Vietnamiens ont une tradition orale littéraire qui comprend des légendes, des chansons et des proverbes. D'ailleurs, influencés par les Chinois, les Vietnamiens ont adopté le système d'écriture chinois et les genres littéraires, particulièrement la tradition poétique. Pour apprécier les tendances et les innovations littéraires des écrivains vietnamiens francophones – leur manière de recréer la matière existante – il faut d'abord comprendre leur histoire culturelle et littéraire.

La civilisation vietnamienne, qui date de l'âge du bronze, compte parmi les plus vieilles civilisations en Asie du Sud-Est, cependant, au niveau de l'histoire générale et culturelle du Vietnam, il est important de noter les influences étrangères dans le domaine politique, religieux, culturel et littéraire. Parmi les influences les plus durables est celle des Chinois. Ils se sont emparés du nord du Vietnam en 111 av. J.-C. et la période de domination chinoise a

duré jusqu'à la lutte pour l'indépendance des Vietnamiens en 939 après J.C. Le confucianisme, ainsi que d'autres aspects de la culture chinoise, comme les croyances religieuses et morales, la littérature, les sciences et l'art et le système d'écriture, ont été introduits pendant cette période (Nguyen Huy Lai, 1981 : 28). À la fin de la domination chinoise, les gouvernements vietnamiens successifs ont continué à employer le confucianisme, qui est devenu un pilier politique et philosophique de la société vietnamienne (Lockhart et Duiker, 2006 : 6). Les croyances et les mœurs centrales de la culture vietnamienne consistaient désormais en des cultes divers, y compris le culte des ancêtres et le culte de la famille, et les trois religions apportées par les Chinois : le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme.

L'influence confucéenne sur les empereurs vietnamiens est évidente dans la mise en place du système gouvernemental et pédagogique chinois, adaptée à la population vietnamienne. Par exemple, pour accéder à la bureaucratie de l'État il fallait passer un examen impérial. Les concurrents devaient bien connaître les doctrines confucéennes et ils étaient testés sur les arts militaires et les arts scolaires, y compris la compréhension et la production de la littérature. Pour les examens mandarinaux, il fallait étudier la littérature classique chinoise et être capable de composer de la poésie chinoise (Britto, 2004 : 25). D'ailleurs, le chinois – la seule langue écrite (à cette époque le vietnamien n'était que parlé) – est longtemps resté la langue officielle, pédagogique et littéraire.

Initiée par l'arrivée des commerçants portugais à partir du seizième siècle et continuée par les missionnaires jésuites, la rencontre avec l'Occident a forcément provoqué un changement dans la société vietnamienne. En plus d'une influence culturelle nouvelle et d'une religion nouvelle (le christianisme), les missionnaires catholiques ont développé un système d'écriture vietnamien : le *quoc-ngu*. Le *quoc-ngu* n'est pas le premier système d'écriture vietnamien<sup>1</sup>, mais il signifie un développement très important pour la littérature nationale en vietnamien et en français. La romanisation de la langue vietnamienne était d'abord une initiative des missionnaires afin de répandre le christianisme et ensuite elle a été employée par les Français afin d'établir leur gouvernement, de répandre leur culture et leur langue et de contrebalancer l'influence chinoise (Anderson, 1996 : 72). Britto affirme l'importance du *quoc-ngu* pour

---

<sup>1</sup> Le *chu nom* était la première transcription de la langue vietnamienne, dérivé des idéogrammes chinois.

l'administration coloniale dans le passage suivant :

*Most administrators, however, felt strongly that the continued use of characters in Indochina would be detrimental to French rule, and that quoc ngu would not only allow them easier access to Vietnamese, but could also bring the colonized population one step closer to learning the French language (2004 : 145).*

Certes, en utilisant le *quoc-ngu* les Français apprenaient et lisaient plus facilement le vietnamien et également, les Vietnamiens pouvaient apprendre plus facilement le français, mais tandis que les Français se sont servis du *quoc-ngu* pour subvertir la culture vietnamienne traditionnelle, le système d'écriture est devenu aussi un instrument pour les nationalistes vietnamiens, qui étaient convaincus de la nécessité de la modernisation et de la valeur de la connaissance occidentale (Guillemin, 1997 : 100). Le remplacement de l'École confucéenne, où les Vietnamiens apprenaient l'écriture en idéogrammes, par les écoles franco-indigènes utilisant le *quoc-ngu*, a accéléré la prolifération de ce système d'écriture, qui est ensuite devenu un véhicule d'expression de l'unité culturelle et nationale du Vietnam (Anderson, 1996 : 72).

Non seulement le *quoc-ngu* était un instrument anticolonial, mais il a aussi contribué au développement de la tradition romanesque en vietnamien ainsi que celui de la presse quotidienne et hebdomadaire et des revues littéraires. Les nouveaux développements et genres littéraires ont ouvert la voie à la naissance de l'écrivain vietnamien francophone. On peut distinguer trois périodes dans le développement de la littérature vietnamienne en langue française : la période coloniale de 1913 à 1940, la période des guerres internationales, coloniales et civiles de 1940 à 1975, et la période postcoloniale à partir de 1975 (Guillemin, 1997 : 100)<sup>2</sup>.

### 2.2.1 Identité Nationale Contestée : Époque coloniale (1913 – 1940)

La présence occidentale au Vietnam date du seizième siècle, mais l'époque coloniale

---

<sup>2</sup> En fait, Leroux date la deuxième période de 1945, et non pas de 1940. En ce cas, nous suivons la date notée par Bui Xuan Bao, qui explique que le contexte colonial dure jusqu'à l'interrègne japonais commençant en 1940 (cité dans Britto, 2004 : 84).

française n'y a commencé que dans les années 1860 quand la France a pris possession du Sud-Vietnam. Même si la civilisation vietnamienne est beaucoup plus vieille que la civilisation française, quand les Français sont arrivés au Vietnam, ils ont eu le dessus grâce aux avancées scientifiques et technologiques et de plus la société vietnamienne, fondée sur les mœurs confucéennes, était hiérarchique et réfractaire à la modernisation (Yeager, 1987 : 11). Dans les années 1880 la France s'est aussi emparée de l'Annam et du Tonkin, qui constituaient le centre et le nord du Vietnam. À partir du milieu du dix-neuvième siècle, les nouvelles idées apportées d'Europe et l'introduction de la langue française ont bouleversé la société traditionnelle vietnamienne. Suivant le choc culturel entre l'Occident et l'Orient, l'identité nationale vietnamienne, autrefois influencée par la culture chinoise, s'est mise une nouvelle fois en question. Nous avons montré comment les Vietnamiens plus modernistes se sont graduellement intéressés à la culture et à la langue françaises et au *quoc-ngu*, qui signifiait la porte d'accès au monde occidental. Même si l'impératif de modernisation avait été semé depuis la rencontre avec l'Occident et son pouvoir technologique et scientifique, les développements et les changements politiques, culturels et pédagogiques sont devenus plus évidents au début du vingtième siècle.

L'établissement de l'administration française au Vietnam et toutes les réformes subséquentes ont signifié la fin de l'influence chinoise et le début de la modernisation de la société vietnamienne, marquée par une réjection des mœurs démodées. Le français est devenu la langue officielle au lieu du chinois et le système pédagogique a été renouvelé. Bien que l'École confucéenne fût appréciée par quelques-uns longtemps après la colonisation française et que l'École franco-indigène fût critiquée à cause du niveau médiocre de l'éducation, suivant les réformes d'Albert Sarraut en 1917, les écoles traditionnelles ont été démantelées et les écoles franco-indigènes ont été reformées à l'instar du modèle scolaire métropolitain (Trinh Van Thao, 1993 : 174-175). Les examens mandarinaux ont été abolis en 1915 au Tonkin et en 1918 en Annam. Le français est devenu le véhicule principal de l'enseignement, sauf à l'école primaire où la langue maternelle des élèves était utilisée (Ha, 2003 : 103). Au vu de sa stratégie assimilatrice, les buts de l'éducation française visaient à enseigner aux Vietnamiens d'un côté la culture et la langue françaises et les sciences qui faisaient la supériorité des Français, d'autre côté l'histoire et la culture vietnamiennes.

La façade du respect pour la culture autochtone évidente dans les écoles franco-indigènes n'était qu'un moyen pour contrôler et dominer les Vietnamiens (Britto, 2004 : 23). Cependant, les idées occidentales, comme la liberté et les droits de l'homme, et les philosophies des grands penseurs européens, comme Rousseau et Marx, ont ouvert la voie à des mouvements réformistes. De plus en plus, les groupes réformistes, par exemple le *Dong Kinh Nghia Thuc* (École libre de Tonkin), et des élites intellectuelles rejetaient les principes confucéens et la vénération des traditions passées et se mettaient à la pensée occidentale (Tran Thi Phuong Hoa, 2009 : 3). Les réformistes entretenaient un désir de se libérer de tous les pouvoirs étrangers. Particulièrement, le *Dong Kinh Nghia Thuc* a discuté des « répercussions politiques et culturelles du choix entre idéogrammes et lettres » et a encouragé la conception d'un nationalisme vietnamien en utilisant le *quoc-ngu* comme système d'écriture (Britto, 2004 : 148).

Les changements sociétaux ont eu des répercussions sur la vie littéraire. À l'époque coloniale le champ littéraire était dominé par la politique et l'idéologie du colonialisme, cependant, même si des activités de publication et de diffusion étaient contrôlées par le gouvernement colonial, beaucoup d'œuvres françaises des Indochinois montraient une qualité personnelle, romanesque et qui visait à l'opposition politique (Pham Van Quang, 2013 : 34). L'introduction du français à cette époque joue un rôle significatif dans la naissance des textes littéraires et on note l'apparence des nouveaux concepts et mouvements littéraires et l'innovation des genres traditionnels chinois (Pham Van Quang, 2013 : 11). Au début du vingtième-siècle, les écrivains étaient en train d'essayer, d'adopter et de maîtriser les genres nouveaux, comme les romans, les nouvelles, les essais et les articles de journal (Guillemin, 1997 : 101). Le romantisme et le réalisme ont influencé toute l'écriture, y compris la poésie, et en général on voit que la littérature vietnamienne s'est de plus en plus libérée de l'ancienne influence chinoise en établissant ses propres caractéristiques.

Malgré le statut de la poésie comme littérature nationale et le fait que le roman en vers était un genre très commun, la création poétique francophone était souvent entravée dans sa continuité (Pham Van Quang, 2013 : 82-83). La poésie était autrefois impérative pour les examens mandarins et les poètes, qui étaient souvent des érudits dont la poésie exprimait les mœurs confucéennes, étaient vénérés dans la société vietnamienne (Yeager, 1987 : 30).

Depuis la conception du système d'écriture vietnamien, la poésie vietnamienne était en train de se renouveler et de se distinguer de la poésie chinoise. Pham Van Quang note que le *quoc-ngu* en particulier « a fortement contribué au changement des tendances et de l'inspiration poétiques chez les auteurs vietnamiens » (2013 : 81). Même après l'introduction de la poésie française, la poésie vietnamienne a longtemps suivi la forme et le contenu de la poésie classique. C'est seulement dans les années 1930, particulièrement après la publication de *Premières poésies* de Nguyen Vy en 1934, que la poésie vietnamienne commence à suivre la forme et le fond de la poésie française (Du'o'ng Dinh Kuê, 1978 : 434). Marquée entre autre par le mouvement *Tho Moi* (ou la « Poésie nouvelle »), la période de 1934 à 1955 est donc très importante pour le développement de la poésie plus moderne, lyrique et individualiste et qui a été clairement influencée par la versification française (Pham Van Quang, 2013 : 83).

Étant donné l'importance de la poésie dans la vie littéraire vietnamienne, en 1897 un des premiers textes publiés en français par un écrivain vietnamien est, sans surprise, un recueil de vers, *Paris, capitale de la France* de Nguyen Trong Hiep. La prochaine publication en français a lieu seulement en 1913 où Nguyen Van Xiem publie un autre recueil de poèmes, *Mes Heures perdues*, influencé par Baudelaire, mais avec une forme asiatique (Pham Van Quang, 2013 : 82). La même année, un recueil de contes paraît (*Contes et légendes du pays d'Annam* de Le Van Phat). L'année 1913 marque donc le vrai début de la littérature vietnamienne francophone produite dans un contexte colonial. Jusqu'aux années 1940, les ouvrages originaux de tous les genres sont publiés, mais ils sont le plus souvent cantonnés « aux limites de la colonie » (Guillemin, 1997 : 101).

Le genre romanesque est devenu de plus en plus populaire dans la vie littéraire vietnamienne, suivant l'influence de la littérature française sur le développement de la littérature nationale (Pham Van Quang, 2013 : 71). On note une grande diversité des romans en prose publiés pendant cette période et la période suivante. On trouve des romans brefs et autobiographiques comme *Souvenirs d'un étudiant* de Nguyen Van Nho publié en 1920 et des romans-feuilletons comme *Vingt ans* de Nguyen Duc Giang. Les grands romans les plus remarquables de l'époque sont *Le Roman de Mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long (1921) et *Bà-Dâm* de Truong Dinh Tri et Albert de Teneuille (1930). Selon Pham Van Quang, on les classifie comme des romans de mœurs, qui « [invitent] le lecteur à apercevoir l'évolution des mœurs

annamites contemporaines » et servent d'exemples de la diversité de la civilisation vietnamienne et la confrontation entre l'Occident et l'Orient (2013 : 76-77).

D'autres genres littéraires se sont également développés pendant cette période. Plusieurs poètes ont publié leurs œuvres dans les années trente à quarante : *Premières Poésies* de Nguyen Vy, *Une Voix sur la voie* de Pham Van Ky et *Le Grand Tranquille* de Pierre Do Dinh. Il y avait aussi des pièces de théâtre (*Éternels regrets* de Vi Huyen Dac), des nouvelles (*Ngoc, l'étudiant pauvre* de Hoang Xuân Nhi), des récits de voyage (*Voyage en Orient : pèlerinage en Palestine* de Le Van Duc) et des essais (par exemple les essais de Pham Quynh sur la littérature et la culture). Les publications périodiques constituaient aussi une partie significative dans la vie intellectuelle des écrivains vietnamiens et jouaient un rôle important dans l'institutionnalisation de la littérature vietnamienne francophone (Pham Van Quang, 2013 : 47). C'est dans les journaux et les périodiques comme *Les Cahiers de la Jeunesse*, *Le Cygne* et la *Nouvelle revue indochinoise* que les écrivains indochinois avaient occasion de publier leurs poèmes, nouvelles, romans et essais.

Les écrivains vietnamiens francophones avaient les caractéristiques suivantes : la plupart est venue de la bourgeoisie citadine et, étant allée dans les écoles franco-indigènes, ils étaient bilingues, mais ils étaient souvent des écrivains amateurs, qui avaient un autre métier (Guillemin, 1997 : 100). Pham Van Quang explique qu'un grand nombre d'écrivains vietnamiens a occupé « une position certaine dans la vie professionnelle et sociale », par exemple, quelques-uns étaient journalistes, professeurs ou hommes politiques (2013 : 22-23). Au vu de leur éducation coloniale et leur position interculturelle, leurs ouvrages reflètent surtout le dialogue entre l'Orient et l'Occident, les conflits idéologiques et les bouleversements sociétaux. On voit qu'ils voulaient conserver et développer la culture vietnamienne et qu'ils voulaient « faire connaître aux Européens les richesses et l'originalité de la civilisation vietnamienne » (Guillemin, 1997 : 101). D'ailleurs, ce qu'on remarque dans la plupart des œuvres, particulièrement ceux qui appartiennent au genre romanesque, est qu'ils sont destinés à un public ignorant de la culture vietnamienne. Par exemple, les mots vietnamiens sont souvent expliqués soit dans le texte soit dans les notes en bas de page, ou ils sont traduits en français, et il y a pareillement des explications sur les coutumes et les mœurs vietnamiennes (Guillemin, 1997 : 103). Les lecteurs envisagés sont donc les coloniaux et les

métropolitains.

### *2.2.2 À la recherche d'une vocation nationale : Occupation japonaise et les guerres coloniales et civiles (1940 – 1975)*

La littérature vietnamienne francophone est née pendant l'époque coloniale. Cette littérature reflète le conflit entre l'idéologie moderne et l'idéologie traditionnelle, un conflit résultant du contact avec la culture française. La littérature témoigne d'ailleurs des interactions entre les Vietnamiens et leurs colonisateurs et aussi de leurs réponses à la société industrielle occidentale (Yeager, 1987 : 22). Finalement, les nationalistes vietnamiens, y compris le parti communiste vietnamien, se sont révoltés contre le gouvernement colonial, après l'interrègne japonais entre 1940 et 1945, et Ho Chi Minh a déclaré l'indépendance du Vietnam. La déclaration de la République Démocratique du Vietnam a débouché sur une série de guerres en commençant avec la guerre coloniale contre la France, puis la guerre civile entre le Vietnam du Sud et le Vietnam du Nord. La lutte pour l'indépendance et toutes les complications politiques se retrouvent indirectement dans la littérature de cette époque, c'est-à-dire que le contenu des ouvrages sert d'observation des événements historiques (Pham Van Quang, 2013 : 120). Les écrivains ont tout de même continué à analyser le conflit des traditions et des idéologies en même temps qu'ils ont cherché à affirmer l'identité nationale des Vietnamiens dans un contexte universel.

La deuxième période de la littérature vietnamienne francophone commence avec l'occupation japonaise. La présence des Japonais au Vietnam n'a duré que quelques années (de 1940 à 1945), pendant lesquelles ils ont gouverné indirectement en se servant de l'administration coloniale. Cependant, il faut mentionner leur influence sur la mentalité des Vietnamiens. Après la victoire japonaise sur les Russes en 1905, les Japonais avaient déjà montré qu'un pays asiatique pouvait rivaliser sur un pied d'égalité avec les pays occidentaux en utilisant la technologie occidentale. La victoire japonaise sur les Français en Asie du Sud-Est pendant la deuxième guerre mondiale a exposé la vulnérabilité de la France et les Japonais se montraient impérialistes et puissants (Yeager, 1987 : 20). Ces facteurs ont contribué à la modernisation de la société vietnamienne et ont renforcé le nationalisme vietnamien.

Selon Yeager, ce qui s'est manifesté en ce temps-là dans la littérature vietnamienne a été une volonté d'un retour aux sources, c'est-à-dire une redécouverte et une vénération des traditions anciennes vietnamiennes ainsi que d'une image du Vietnam passé (1987 : 48). Les ouvrages publiés entre 1940 et 1945 étaient donc des essais et des études sur la culture et l'histoire vietnamiennes (*La Civilisation annamite* et *Le Culte des immortelles en Annam* de Nguyen Van Huyen) aussi bien que des recueils de contes et légendes vietnamiens. Il faut noter le rôle essentiel des contes et des légendes dans le champ littéraire du Vietnam. Ces genres représentent l'âme du pays et du peuple et ils aident le peuple à comprendre les aspects sociaux et spirituels de leur pays et les instruisent dans leur conduite quotidienne. Les auteurs vietnamiens ont donc adapté le genre pour exprimer la « quintessence et substance » de leur pays (Pham Van Quang, 2013 : 99). Ainsi, pendant cette période on trouve *La Tortue d'or : contes du pays d'Annam* (1940) de Trinh Thuc Oanh et Marguerite Triaire et *Le Cœur de diamant : contes d'Annam* (1944) de Tran Van Tung.

Pham Van Ky et Pham Duy Khiêm, deux écrivains qui occupent une place primordiale dans la littérature vietnamienne francophone et qui se sont établis pendant la deuxième période, étaient également inspirés des classiques vietnamiens. Pham Van Ky, un des écrivains vietnamiens les plus acclamés, a commencé sa carrière d'écrivain avec la publication des recueils de poésie, *Une Voix sur la voie* (1936), *Fleur de jade* (1943) et des légendes, *L'Homme de nulle part* (1946). Mais, selon Pham Van Quang, c'est Pham Duy Khiêm qui « mérite une place à part » en ce qui concerne les recueils de contes et légendes grâce à sa publication de *Légendes des terres sereines*<sup>3</sup> en 1942 (2013 : 100). Ce livre, qui a gagné le Prix d'Indochine, a été accueilli avec enthousiasme par le public ce qui se voit dans le fait qu'il a été republié plusieurs fois par différentes maisons d'éditions en France et qu'il inspire encore les écrivains vietnamiens contemporains (Pham Van Quang, 2013 : 100-103).

La guerre d'Indochine, qui s'est déroulée de 1946 à 1954 (après la déclaration de la République Démocratique du Vietnam), n'a pas été un obstacle pour les écrivains francophones vietnamiens. Ils ont continué à publier leurs ouvrages et les écrivains les plus éminents (comme Pham Duy Khiêm et Pham Van Ky) ont même été publiés chez les grands éditeurs en France : Gallimard, Le Seuil, Fayard et Julliard (Guillemin, 1997 : 101). Les

---

<sup>3</sup>*Légendes des terres sereines* est la seule œuvre de Pham Duy Khiêm qui soit encore publiée de nos jours.

écrivains vietnamiens, particulièrement Pham Van Ky, mais aussi Pham Duy Khiêm, se sont fait entendre en métropole en publiant aussi dans les revues politiques et littéraires comme *Le Mercure de France* et *Les Temps modernes*. Le roman s'est affirmé comme genre favori des écrivains vietnamiens et le conflit entre la tradition et la modernité, ainsi que le nationalisme vietnamien et l'engagement social, dominaient toujours thématiquement leurs œuvres (Yeager, 1987 : 49).

À titre d'exemple, nous listerons trois œuvres de cette période. Dans son premier roman *Frères de sang* (1947), Pham Van Ky examine la crise d'identité de son narrateur, qui est déchiré entre la culture occidentale et la culture vietnamienne, entre la modernité et la tradition. Ce roman reflète d'une manière autobiographique les trajectoires sociales et littéraire de l'auteur et révèle également les conflits idéologiques présents dans la société : le constitutionnalisme, le nationalisme et le communisme (Pham Van Quang, 2013 : 73). *Les Chemins de la révolte* de Nguyen Tien Lang est un autre roman autobiographique politique, qui affirme le patriotisme de l'auteur en examinant la vie, bouleversée par les conflits politiques, d'un mandarin vietnamien (Yeager, 1987 : 48). Un dernier exemple est *De Hanoi à la Courtine : La Place d'un homme* de Pham Duy Khiêm, un roman autobiographique qui traite de l'engagement social et de l'anticolonialisme d'une manière différente. Même si Pham Duy Khiêm reconnaît les apports culturels de la France, il n'accepte pas la discrimination entre les peuples et exprime une volonté d'égalité et de fraternité entre tous (Pham Van Quang, 2013 : 117).

La défaite de la France à Dien Bien Phu au nord-ouest du Vietnam en 1954 a mis fin à la guerre d'Indochine. Suivants les accords de Genève, les Français devaient se retirer du Vietnam et le pays était divisé en deux États indépendants. Le Parti communiste gouvernait la République démocratique du Vietnam au nord et le nationaliste catholique, Ngo Dinh Diem, gouvernait le Vietnam du Sud, mais l'hostilité entre les deux États a ensuite débouché sur la guerre du Vietnam. Les États-Unis, qui avaient soutenu la France pendant la guerre d'Indochine, se sont impliqués dans la guerre du Vietnam en soutenant Ngo Dinh Diem. Contre toute attente le conflit a abouti à l'impasse et en 1973, après les accords de paix de Paris, les Américains se sont retirés du Vietnam. En 1975, le Vietnam du Nord a finalement battu le Vietnam du Sud et a réussi à unifier le pays, qui est devenu la République socialiste

du Vietnam.

Le retrait des Français en 1954 et le commencement de la guerre du Vietnam n'ont pas signifié le déclin de la littérature vietnamienne francophone. Les Vietnamiens ont continué à utiliser le français, au moins comme langue de culture et d'expression littéraire (Yeager, 1987 : 49). En citant Bui Xuan Bao, Yeager conclut que le français était encore utilisé par les écrivains vietnamiens, parce qu'ils étaient parfaitement bilingues et ils voulaient toujours atteindre un public international (1987 : 50). Il y a aussi eu des auteurs qui ont quitté le pays, comme Kim Lefèvre, en gardant toujours une relation avec leur pays natal. Même des auteurs de la première génération, comme Pham Duy Khiêm, sont finalement partis pour la métropole, mais le Vietnam demeurait « un lieu d'inspiration de leurs textes, d'une part, et un lieu 'relationnel' et 'historique', d'autre part » (Pham Van Quang, 2013 : 16).

Les ouvrages de cette période illustrent de manières différentes tous les conflits civils et la dévastation du pays – par exemple les romans de Ly Thu Ho, qui décrivent les effets de la guerre sur la société vietnamienne (*Printemps inachevé* publié en 1962 et *Au milieu du carrefour* en 1969). Les écrivains ont aussi eu tendance à universaliser des thèmes communs dans la littérature vietnamienne francophone. Ainsi, Pham Van Ky traite du dialogue entre l'Occident et l'Orient dans des romans qui ne se déroulent pas au Vietnam, comme dans *Perdre la demeure* (1961), qui se situe au Japon. Pendant cette période, Pham Duy Khiêm a également publié l'histoire d'amour, *Nam et Sylvie*, en 1957, qui se situe en France. On voit donc le désir des écrivains :

... de porter sur la scène littéraire internationale les valeurs universelles de la culture vietnamienne et la chronique des souffrances d'un peuple témoin et victime des grands conflits politiques et idéologiques du XX<sup>e</sup> siècle (Guillemin, 1997 : 105).

### 2.2.3 En quête d'une nouvelle identité : l'époque postcoloniale (1975 –)

L'unification du Vietnam et la fin de l'agitation politique marquent le début d'une nouvelle époque dans la société vietnamienne et dans la vie littéraire vietnamienne francophone. Jusqu'à l'année 1975 le développement de la littérature vietnamienne d'expression française a

montré une préoccupation avec l'identité individuelle et nationale des Vietnamiens. Pendant la première période, les auteurs, en écrivant en français, voulaient d'abord montrer leur maîtrise de la langue – une langue qui représentait à cette époque-là la modernité – et des nouvelles formes littéraires, mais en même temps, ils voulaient établir leur propre voix vietnamienne en revivant les richesses de leur civilisation et en se défaisant de l'influence chinoise. Pendant la période de la guerre coloniale et civile, la littérature vietnamienne francophone a continué à développer sa vocation nationaliste, mais les auteurs ont aussi essayé d'élargir leur champ littéraire en établissant leur identité à propos du reste du monde, d'où l'exploration des thèmes dans un contexte universel (Guillemin, 1997 : 101). À partir de 1975, au vu du déclin du français au Vietnam, du manque de sollicitations des éditeurs et de la diminution du public potentiel, les écrivains se sont trouvés dans une impasse, ce qui a ainsi demandé le renouvellement du champ littéraire (*Ibid.* : 102).

Nous avons noté que les écrivains vietnamiens francophones ont continué à écrire en français après la fin de la colonisation et du retrait des Français du Vietnam en 1954. Cependant, Alain Guillemin note que, depuis l'unification du Vietnam en 1975, la communauté des écrivains et le public potentiel ont été quasiment détruits dans le pays d'origine (1997 : 102). Pham Van Quang note que la production de la littérature vietnamienne d'expression française a été entravée dans les années 1970 à cause des changements socio-politiques (2013 : 69). Tout de même, avec la diaspora vietnamienne, il y a eu une augmentation du nombre de publications littéraires en comparaison avec les premières deux périodes, mais surtout hors du Vietnam (Pham Van Quang, 2013 : 69). Le roman reste toujours le genre principal, mais de plus en plus on voit une plus grande quantité de littérature du vécu, comme des mémoires et des témoignages, qui se penchent particulièrement sur la lutte pour l'indépendance du pays et la guerre fratricide entre le Nord et le Sud.

Nous aimerions maintenant revenir à la première génération d'écrivains – « la génération des étudiants d'élite » – qui étaient au sommet de leur créativité dans les années 1940 à 1975 (Pham Van Quang, 2013 : 20). Leur choix persistant d'écrire en français symbolise bien une « déformation culturelle », parce que ni le français, ni les formes littéraires occidentales ne sont autochtones, mais la plupart de cette génération était scolarisée aux écoles d'élites ou même les lycées français dans les grandes villes de l'Indochine, par exemple le Lycée Albert

Sarraut et le Lycée Quoc Hoc Hué (Pham Van Quang, 2013 : 18). Dans les écoles coloniales ils étaient exposés à la propagande française, qui visait à mettre en doute les vieilles traditions et valeurs encadrées dans les écoles confucéennes et à signifier l'importance et la supériorité de la France en Asie et dans le monde occidental. D'un côté, la première génération des écrivains vietnamiens voulaient faire partie de tout ce que la France représentait : la modernité, la connaissance, la science et la culture raffinée (Yeager, 1987 : 51). De l'autre côté, au vu de leur infériorité imposée par les colonisateurs, les écrivains ont adopté la langue de l'opresseur afin de se défendre et de résister à la suprématie française (Yeager, 1987 : 53).

Nous constatons qu'il en va de même pour les écoles coloniales en Afrique, dont Janusz Krzywicki dit que l'enseignement européen a provoqué les élèves à « prendre leurs distances envers leur propre culture, à déprécier leurs coutumes » (2004). Les écoles coloniales africaines ont formé également de nouvelles élites, qui sont devenues des cadres inférieurs de l'administration coloniale, des instituteurs, des journalistes, des écrivains et des médecins. Krzywicki conclut que l'école coloniale a attiré les colonisés pour des raisons diverses. Quelques-uns des élèves voulaient profiter du savoir occidental afin de se procurer un statut privilégié dans la société et de satisfaire leurs besoins matériels. D'autres élèves voulaient « intercepter le savoir des Européens pour mieux se défendre contre eux » (Krzywicki, 2004).

La jeune génération des écrivains vietnamiens constitue pour la plupart des auteurs expatriés, qui ont quitté le pays soit après la colonisation et la continuation de l'agitation politique et sociale, soit au lendemain de l'unification du Vietnam (Pham Van Quang, 2013 : 20). Tout au long des guerres, beaucoup de Vietnamiens francophones devaient s'établir à l'étranger, par exemple aux États-Unis ou dans les pays francophones (Guillemin, 1997 : 102). Également, à partir de 1975, un nombre important de Vietnamiens a cherché à s'installer à l'étranger et, suite à l'occupation américaine, l'anglais est devenu de plus en plus important<sup>4</sup>. Le public potentiel et la communauté des écrivains francophones ont ainsi diminué au Vietnam après 1975 et par conséquent les éditeurs sollicitent rarement les écrivains vietnamiens d'expression française. En général il y a un déclin du bilinguisme : au Vietnam les Vietnamiens n'ont plus de raison de maîtriser le français et les Vietnamiens expatriés ne maîtrisent souvent pas leur langue maternelle (*Ibid.*). En fait les Vietnamiens expatriés ne perdent pas seulement leur

---

<sup>4</sup> Selon un article dans *Le Monde*, l'anglais a supplanté le français en Asie du Sud-Est (Jacot et Brafman, 2012).

statut du bilingue, mais ils ont aussi tendance à « se couper de leurs racines vietnamiennes », particulièrement les jeunes (*Ibid.*).

Parmi la jeune génération des écrivains, il y a ceux qui ont ouvertement gardé leur double culture française et vietnamienne (comme Kim Lefèvre) et ceux qui s'associent plutôt au monde occidental (comme Linda Lê). Par exemple, les œuvres de Kim Lefèvre abordent le sujet du métissage (biologique et culturel) et sont insufflées par la nostalgie d'une patrie perdue et aux « influences culturelles occidentales » (Pham Van Quang, 2013 : 16). Par opposition à Kim Lefèvre, qui garde évidemment un lien avec son pays natal, Linda Lê ne s'intéresse pas trop aux préoccupations culturelles et littéraires des anciens écrivains vietnamiens francophones et elle essaie de se distinguer des contemporains, par exemple en ne faisant que rarement référence à son ethnicité (Barnes, 2007 : 129). Cependant, d'une façon ou d'une autre, cette génération d'écrivains révèle sa relation avec leur pays d'origine dans leurs œuvres, ce qui leur permet de participer au champ littéraire vietnamien (Pham Van Quang, 2013 : 21).

Selon Pham Van Quang, même après 1975 la tension idéologique pèse toujours sur la vie culturelle, intellectuelle et littéraire et les auteurs qui vivent à l'étranger sont principalement anticommunistes, « qui cherchent à exprimer dans leurs œuvres une idée répugnante du totalitarisme » (2013 : 30). La jeune génération d'écrivains, et particulièrement la nouvelle génération d'écrivains nés hors du pays, cherchent à exprimer un nouveau « souffle » dans leurs œuvres, même s'ils évoquent parfois leur affiliation au pays des ancêtres (Guillemin, 1997 : 102). D'ailleurs, de 1975 jusqu'à nos jours, beaucoup de femmes vietnamiennes sont entrées sur scène littéraire et leur voix féminine a contribué à la recherche d'une nouvelle identité dans le champ littéraire vietnamien. Leurs œuvres, ainsi que les œuvres d'autres écrivains vietnamiens contemporains, reflètent l'image traditionnelle et moderne du Vietnam et l'expérience de la vie en exil à l'étranger, ainsi une double identité culturelle – une identité *hybride* – se voit dorénavant dans la littérature vietnamienne francophone.

### **Chapitre 3 : Les couples mixtes dans la littérature coloniale et francophone – perspectives orientales et occidentales**

Les couples interracialisés ont été généralement désapprouvés en Indochine et en France à l'époque coloniale, cependant les écrivains coloniaux et francophones ont souvent évoqué le thème de « l'amour exotique », la plupart du temps entre un homme blanc et une femme autochtone (Pujarnisclé, 2010 : 93). Si l'on parle de l'amour exotique, soit dans la littérature coloniale soit dans la littérature francophone, il faut distinguer entre le genre du couple mixte (est-ce une union entre une femme autochtone et un homme blanc ou une femme blanche et un homme autochtone ?), pour mieux interpréter la symbolique du couple en question. Dans notre analyse du roman de Christiane Fournier et celui de Pham Duy Khiêm, nous nous concentrerons sur l'« union mixte inversée », qui est constituée d'une femme blanche et d'un « homme de couleur » (par exemple un homme noir ou asiatique) (Yee, 2000 : 223 ; Ha, 2008 : viii). Nous chercherons à comprendre pourquoi ce type de couple interracialisé était le moins courant et le plus jugé à l'époque coloniale (en comparaison du couple mixte « classique ») (Yee, 2000 : 223). Il est donc important de comprendre la situation réelle des couples interracialisés en Indochine et en France, parce qu'elle peut clarifier la représentation littéraire des couples interracialisés en général et les goûts littéraires de la communauté coloniale et métropolitaine en particulier – c'est-à-dire pourquoi les écrivains coloniaux aimaient-ils tellement évoquer le thème de l'amour « exotique » ?

Pour analyser la symbolique de l'union mixte normale, particulièrement dans la littérature coloniale, nous utilisons la théorie de l'orientalisme d'Edward W. Said (1935-2003) et nous considérons aussi la théorie de l'exotisme de Victor Segalen (1878-1919). Fournier se différencie de ses contemporains en racontant l'histoire d'un mariage raté entre une Française et un Vietnamien et nous nous demandons si elle essaie de subvertir les stéréotypes orientalistes et le symbolisme du couple mixte ? Finalement, nous nous tournerons vers la représentation du couple interracialisé dans la littérature francophone en se penchant sur *Nam et Sylvie*. Nous explorerons le psychisme de l'homme colonisé et la manière dont il traite son amante blanche en examinant le cas de Nam et Sylvie.

### 3.1 La vie des couples interracialisés en Indochine et en France

Après la conquête militaire et la pacification des territoires en Indochine, l'administration coloniale a été mise en place, en particulier à partir de l'établissement de l'Union indochinoise en 1887 et du mandat de Paul Doumer, qui est devenu le gouverneur général de l'Indochine en 1897. Une considération primordiale de la gouvernance coloniale était de tirer profit des possessions françaises et dès que possible l'administration a établi un programme économique ambitieux (Duteil, 2003). L'exploitation économique de l'Indochine a exigé le peuplement à long terme et ainsi la métropole y a envoyé des personnes afin d'y établir une communauté française. La Société Française d'Émigration des Femmes a été instituée en 1897 en vue de l'établissement des familles françaises en Indochine. La mission de la société était de fournir les femmes françaises à la colonie pour que les colons puissent épouser des femmes blanches au lieu des femmes « indigènes » (Piolet, 1900 : 412-413). Un but important de cette mission était la réduction des concubinages et la prévention d'une population croissante de métis (*Ibid.*).

Selon Joseph Chailley-Bert, pour créer une colonie d'exploitation économique idéale et lucrative, on a besoin de bons colons, de capitaux et de ce qui constitue la base de la famille : les femmes (D'Haussonville et Chailley-Bert, 1897 : 19). Néanmoins avant et après l'établissement de l'administration civile et de la société de l'émigration des femmes françaises, la pratique du concubinage entre les hommes français et les femmes autochtones était assez répandue (Ha, 2008 : xi). Pendant la pacification, il n'est pas rare qu'un officier français acquière (ou parfois achète) une femme indochinoise, aussi appelée une « petite épouse » ou une *congai*. Le terme *congai* révèle la situation, souvent déplorable, de ces femmes. Originellement, le terme signifiait tout simplement une jeune fille, mais à cause de la manière dont le terme a été employé dans la littérature coloniale, où il signifiait soit des servantes soit des maîtresses, ou femmes, des Français (et parfois même des prostituées), le terme est devenu péjoratif (Jones, 2012 : 2). Le terme « petite épouse » souligne également la qualité inférieure et la nature à court terme de la relation.

L'*encongayment* n'indique pas seulement les relations sexuelles entre les hommes blancs et les femmes indochinoises, mais aussi la nature exploiteuse de leur relation. Selon le

protagoniste de *Le Retour à l'argile*, écrit par George Groslier, l'*encongayement* ne signifie pas « la perte de [sa] volonté, l'oubli de [sa] supériorité », mais que la *congaï* est seulement « une commodité matérielle » (Groslier, 1996 : 518). Un autre personnage dans le récit décrit la *congaï* de la manière suivante : « un petit animal dont il faut changer tous les mois » (*Ibid.* : 510). Nous voyons ainsi que certaines femmes indochinoises sont déshumanisées. Les *congaïs* sont vues comme des commodités, des domestiques, la possession des colons et, la plupart du temps, elles sont maltraitées et parfois subjuguées par la violence physique (Jones, 2012 : 9).

Il y avait deux aspects essentiels qui ont rendu la vie d'une *congaï* misérable : l'abandon et la discrimination contre les enfants métis. Normalement, la période de l'*encongayement* est d'une courte durée. Les *congaïs* sont souvent abandonnées par leurs amants ou maris français, parce que leur rôle est de satisfaire les besoins physiques et domestiques de leurs amants, qui n'amenait presque jamais leurs concubines indochinoises en métropole. D'ailleurs, après avoir été abandonnée, l'ex-*congaï* ne trouvait pas facilement un homme de sa propre race, qui voulait l'épouser (Jones, 2012 : 7). Au cas où elle aurait eu un enfant métissé, celui-ci était rejeté par sa communauté et par la communauté blanche à cause de la discrimination contre les métis (*Ibid.* : 4). Cette discrimination est évidente dans la description suivante des métis comme une population qui « prendrait du Français et de l'indigène tous leurs vices sans leur emprunter aucune de leurs qualités » (Piolet, 1900 : 412-413). Piolet les décrit ainsi dans *La France hors de France* afin d'expliquer que les femmes françaises doivent émigrer aux colonies pour « créer dans ces colonies une race vraiment française » (*Ibid.*).

L'idéologie du colonialisme, qui a souligné la suprématie du peuple occidental pour justifier sa « mission civilisatrice », a permis la déshumanisation et les mauvais traitements des femmes « indigènes », ce qui a aigri les relations franco-vietnamiennes (Jones, 2012 : 1). De par la nature éphémère des relations entre les Français et les femmes autochtones et le fait que, premièrement, la communauté française a consisté pour la plupart de militaires et, deuxièmement, la possession d'une *congaï* ne subvertissait pas la dominance des Blancs, les couples mixtes ont été autorisés par la loi coloniale (*Ibid.* : 4). Ha affirme que les unions interraciales étaient « assez bien acceptées par la communauté blanche », mais « moins bien tolérées à mesure que l'administration civile s'établissait dans toute l'Union indochinoise »

(2008 : xi). De plus en plus, la femme autochtone était considérée comme un « déprimant [redoutable] » et dangereuse pour la bonne réputation et l'honneur des fonctionnaires (Ha 2005 : 208 ; Ha, 2008 : xii).

En revanche, l'union mixte inversée (une union entre un homme autochtone et une femme française) était une éventualité plus rare, surtout en Indochine où il n'y avait pas beaucoup de Françaises, et plus mal vue par la communauté française. Le plus souvent, les couples interracialisés se sont formés en France, où les Vietnamiens avaient été envoyés comme soldats, ouvriers ou étudiants, mais le gouvernement a mis en œuvre quelques mesures pour entraver le mariage de ces couples. Par exemple, il fallait avertir la fiancée française des risques qu'elle courait en se mariant avec un autochtone. Il existait plusieurs dangers, surtout en ce qui concerne les différences culturelles. La fiancée risquait d'être aliénée de sa culture, sa communauté et son pays, particulièrement en Indochine où ce genre de mariage n'est pas du tout toléré. Également, en Indochine où le mari ne pouvait pas gagner de gros revenus, il serait probable que la Française n'aurait pas de moyens pour mener « une vie décente à l'europpéenne » (Ha, 2008 : xiii). De plus, la fiancée risquait d'être une des épouses du mari, parce que la loi et la culture vietnamiennes permettaient la pratique de la polygamie.

Tout était fait pour éviter un tel mariage et pour persuader la Française et sa famille de la folie de se marier avec un autochtone. Le gouvernement enquêtait même sur le futur époux dans son village d'origine dans l'espoir de trouver des renseignements pour détourner la femme française du mariage (Ha, 2008 : xiii). Il est évident que la communauté française, y compris le gouvernement, décourage, à cette époque, les alliances mixtes de ce genre, d'un côté à cause des dangers perçus et invoqués ci-dessus et d'un autre côté à cause de la gêne et de la honte de la situation, qui nuit au prestige et à l'autorité de la France, particulièrement parmi les autochtones (*Ibid.*). Pour les administrateurs coloniaux les alliances mixtes inversées étaient encore plus gênantes que les concubinages, car au lieu d'être temporaire comme ces derniers, ces unions étaient presque toujours officielles dans la loi française et vietnamienne et la dissolution de ces mariages était plus difficile (*Ibid.*).

### 3.2 Les représentations courantes des unions mixtes dans la littérature coloniale

Afin d'expliquer pourquoi l'amour exotique a une position notable dans la littérature coloniale, Eugène Pujarnisclé pose la question suivante : « à quoi bon servirait de transporter des Européens à l'autre bout de la terre si on devait leur faire aimer des créatures de leur race ? » (2010 : 93). Selon lui, le nombre de romans coloniaux qui décrit l'amour interracial entre un homme blanc et une femme noire ou jaune, au lieu de celui entre un homme de couleur et une femme blanche, est environ de deux sur trois, bien qu'en réalité l'acceptation de l'*encongayement* ne soit pas positive et le développement des couples interraciaux ait été enrayé par l'administration française (Pujarnisclé, 2010 : 94). Il l'affirme en disant que « le colonial qui prend une femme indigène est considéré comme passant dans le camp adverse » (*Ibid.*). Même si le public métropolitain a un engouement particulier pour « les possibilités 'romantiques' de la situation coloniale », on trouve rarement des relations entre les hommes autochtones et les femmes blanches dans les œuvres coloniales, bien que cela constitue aussi un amour dit exotique (Yee, 2000 : 13).

Pour aborder le thème de l'amour interracial dans la littérature coloniale et pour expliquer le goût littéraire du public colonial et métropolitain, nous devons comprendre la symbolique du couple mixte. Notre démarche consiste à résumer premièrement la théorie de l'orientalisme d'Edward W. Said et ensuite à considérer le concept de l'exotisme de Victor Segalen, le « poète de l'exotisme » (Forsdick, 2014 : 163). En analysant les deux théories relatives à l'amour interracial, nous souhaitons aussi montrer comment Christiane Fournier subvertit la symbolique du couple mixte dans *Homme jaune et femme blanche*.

#### 3.2.1 L'Orientalisme et l'exotisme

La théorie de l'orientalisme, dans l'étude *Orientalism* de Said, publié pour la première fois en 1978, fait partie des études postcoloniales et, en particulier, du champ d'étude du discours colonial. L'orientalisme fait référence à la manière dont l'Occident représente l'Orient à travers le discours – autrement dit, l'Occident possède une puissance linguistique qu'il utilise pour décrier, raconter, enseigner et dominer l'Orient (Said, 2003 : 3). Dans son œuvre, Said

examine et cherche à comprendre cette représentation occidentale de l'Orient, qui ne dénote pas de localité réelle, de peuples et de traditions véritables, mais une invention européenne pour démontrer et renforcer la puissance atlantico-européenne. Selon Said, l'invention de l'Orient est caractérisée depuis longtemps par la fantaisie, les êtres exotiques, les souvenirs et les paysages obsédants et les expériences extraordinaires – une entité magique, irréaliste et sensuelle, dépouillée de sens sérieux, d'intelligence et de valeurs occidentales comme l'honnêteté et le courage (1980 : 13).

Les critiques comme Marie-Paule Ha et Said trouvent qu'il faut identifier la région ou les pays, qui sont considérés comme « l'Orient », parce que le mot s'applique aux régions diverses. Said indique que, pour lui, « parler de l'orientalisme, c'est parler essentiellement, mais non exclusivement, d'une entreprise de civilisation, anglaise et française », ce qui inclut néanmoins une grande variété de pays et régions, par exemple le Moyen-Orient, l'Afrique, l'Asie du Sud-Est, l'Inde, etc. (1980 : 16). La critique du discours colonial doit se focaliser sur une région ou des régions limitées et donc chaque critique les choisit selon les œuvres qu'il ou elle veut étudier. Dans le cas de Said, il se concentre sur le Moyen-Orient, ou ce qu'il appelle l'Orient islamique – un choix lié à son ethnicité (2003 : 25-26). Par contre, Ha, dans son étude *Figuring the East* (2000), se concentre sur l'Extrême-Orient et l'Indochine. Dans chaque cas, ce qui est important est que la critique démontre (à travers les œuvres) des relations inéquitables entre l'Occident (l'Europe et plus tard les États-Unis) et l'Orient et que l'Occident domine l'Orient technologiquement, scientifiquement et linguistiquement. Nous voyons que l'Orient est un miroir de tout ce que l'Occident n'est pas quant à la culture, la société, les traits psychologiques, la physiologie, l'histoire et les coutumes. L'Orient est l'Autre de l'Occident par excellence : « [il] figure à la fois le spécifique ... et le négatif ou l'envers de l'Occident » (Nicaudou, 2010, cité dans Filali-Ansary, 2011 : 95). C'est-à-dire que l'Orient est à la fois « le lieu de la différence » pour l'Occident et le « “détour” nécessaire de la connaissance de soi » (Tristmans, 1993 : 55).

On trouve ainsi des hypothèses de l'Orient dans la littérature coloniale (et occidentale), qui ont parfois une base de vérité, mais qui sont la plupart du temps superficielles. Les hypothèses sont souvent des stéréotypes établis dans la littérature coloniale pour souligner et renforcer la notion de la suprématie occidentale. Les suppositions ne sont peut-être pas

seulement le travail des Occidentaux, mais sont également soutenues et répandues par les Orientaux eux-mêmes. Arif Dirlik, historien d'origine turque, mentionne la participation et la complicité de l'Autre dans la création des stéréotypes, ce que l'on trouve parfois en examinant la littérature francophone<sup>1</sup>. Il dit par rapport à l'orientalisme :

*I have suggested above that orientalism, regardless of its ties to Eurocentrism both in origin and in its history, in some basic ways required the participation of "orientals" for its legitimation. And in its practice, orientalism from the beginning took shape as an exchange of images and representations... (1996 : 112).*

Si l'on vit maintenant dans une période postcoloniale – une période de capitalisme mondial – peut-on affirmer que, d'un côté, c'est la complicité de l'Autre et, d'un autre côté, c'est l'hégémonie culturelle de l'Occident, qui assurent la continuation des stéréotypes de l'orientalisme dans les médias d'aujourd'hui ?

Said dit que les relations entre l'Occident et l'Orient sont marquées à des degrés divers par une hégémonie complexe (2003 : 5). Pour comprendre l'orientalisme, et surtout la domination de la culture occidentale de nos jours, il faut donc expliquer le concept de l'hégémonie, un concept attribué à Antonio Gramsci. Gramsci divise la structure socio-économique de la société en deux : la société civile et la société politique. La société politique comprend les institutions de l'État, qui exercent un contrôle direct sur une société, par exemple le gouvernement, l'armée, la police et la justice (Bates, 1975 : 353). Si nous prenons l'Indochine (avant l'indépendance des Vietnamiens, des Cambodgiens et des Laotiens) comme exemple, l'administration coloniale et l'armée coloniale faisaient partie de la société politique. En revanche, la société civile est constituée des institutions dont l'affiliation est volontaire, comme les écoles, les églises, les journaux et la famille (*Ibid.*). Par exemple, en Indochine, les citoyens n'étaient pas forcés d'appartenir à une religion particulière et plusieurs types d'écoles ont existé (tout particulièrement avant 1917). La classe dirigeante utilise les deux sphères de la société pour établir son pouvoir et chaque sphère requiert une méthode différente pour diriger les idées et la culture dominantes (*Ibid.*).

L'hégémonie signifie la manière dont les intellectuels répandent et popularisent la vision du

---

<sup>1</sup> Voir l'analyse de Karl Ahsoka Britto sur les premiers romans vietnamiens en français, dont il dit : « *the terms within which Vietnamese francophone authors framed their investigation of interculturality during the high colonial period often echoed French claims about racial and cultural identity and difference* » (2004 : 8).

monde des dirigeants à travers la société civile (*id est* d'une manière non-coercitive). Les différentes cultures se trouvent dans la société, qui est « le marché des idées » et où les idées et les institutions influencent les dirigés non pas par la force, mais par le consentement (Bates, 1975 : 353). Said explique :

*[i]n any society not totalitarian, then, certain cultural forms predominate over others, just as certain ideas are more influential than others; the form of this cultural leadership is what Gramsci has identified as hegemony ... (2003 : 7).*

Au cas où les intellectuels d'une société ne parviendraient pas à établir l'hégémonie, les dirigeants doivent dépendre des institutions de l'État – ce que Thomas Bates appelle « le dispositif coercitif de l'État » – pour contrôler des voix contestataires (1975 : 353).

Les stéréotypes des Orientaux et des Occidentaux, que le lecteur peut trouver dans des romans exotiques et des romans coloniaux, sont donc créés à l'aide de l'hégémonie culturelle. Aujourd'hui, grâce à la mondialisation et l'augmentation de la multiculturalité, la culture américaine est diffusée partout à travers les médias comme la télévision, les films, la publicité et internet. Même dans une période postcoloniale, on voit que la culture occidentale est encore la culture dominante et les stéréotypes de l'orientalisme sont renforcés, profilés et répandus encore plus largement. Par exemple, dans une étude sur les images utilisées pour la publicité occidentale du parfum, le chercheur Lin Ma dit que l'imagerie asiatique dans la publicité consiste en des stéréotypes exotiques de l'orientalisme (2008 : 46). Said conclut :

*[s]o far as the Orient is concerned, standardization and cultural stereotyping have intensified the hold of the nineteenth-century academic and imaginative demonology of "the mysterious Orient" (2003 : 26).*

Avant que nous n'analysions les caractéristiques de la femme et de l'homme orientaux par comparaison avec la femme et l'homme occidentaux, nous devons mentionner la théorie de l'exotisme de Victor Segalen. L'orientalisme et l'exotisme partagent les images galvaudées de l'Orient, comme on les retrouve dans les romans des auteurs comme Pierre Loti, Jean Ajalbert et Bernardin de Saint-Pierre. L'œuvre, *Essai sur l'exotisme* (1955), une collection de notes sur l'exotisme qui est demeurée incomplète jusqu'à la mort de son auteur, est la tentative de Segalen de purifier le concept de l'exotique en le redéfinissant. Segalen a servi dans la marine française comme médecin et, grâce à sa profession, il a voyagé dans des pays exotiques qu'il

admirait – par exemple il a séjourné à Tahiti et en Chine – et son écriture a été inspirée de l'expérience directe. Le poète est classé normalement parmi les écrivains et les penseurs coloniaux au vu de son statut d'officier colonial et de son époque – il n'a pas pu témoigner de l'indépendance de la plupart des pays colonisés en raison de sa mort prématurée en 1919. Pourtant, certains critiques croient qu'il appartient plutôt au « camp des écrivains postcoloniaux » et qu'il est « un précurseur de la pensée postcoloniale » (Hsieh, 2009 : 90).

Pourquoi mérite-t-il une telle distinction ? Gilles Manceron remarque que « sa démarche et sa réflexion sont allées, en fait, totalement à l'encontre du [courant de l'exotisme] » dans la littérature coloniale (1986 : 11). Charles Forsdick, qui analyse le dialogue critique posthume entre Segalen et Édouard Glissant, l'explique en disant que l'écrivain martiniquais semble présenter les concepts préliminaires et des « débats à l'état embryonnaire », qui seront plus tard au centre du post-colonialisme, dans *Essai sur l'exotisme* (2014 : 167). Par exemple, dégoûté de la réification et de la marchandisation de « l'exotique », surtout par les autres « exotes », comme Pierre Loti, qui ont galvaudé les pays, les peuples et les cultures de l'Autre dans leur écriture, Segalen offre une autre manière de penser dans l'espoir « d'honorer l'existence des autres, de la comprendre » (Guillou, 1967 : 245). Cela explique sa volonté d'apprendre la langue des peuples « exotiques », d'étudier leur art, d'examiner leurs coutumes et leurs mœurs et de retrouver leur passé (Manceron, 1986 : 11).

Cependant, Segalen ne prétend pas occuper une position de connaissance vis-à-vis d'autres civilisations comme certains Occidentaux. Said explique que les colons avaient tendance à supposer qu'ils avaient la connaissance de l'Orient, qu'ils comprenaient les Orientaux et qu'ils savaient ce qui serait le mieux pour les peuples autochtones (mieux que les autochtones eux-mêmes) (2003 : 32). Une telle connaissance met l'Occident dans une position supérieure et l'objet de la connaissance (l'Orient) devient vulnérable à l'examen occidental, dont les conclusions deviennent des faits qui restent plus ou moins fixes, malgré les changements inévitables des civilisations orientales (*Ibid.*). Normalement, le terme d'exotisme suggère cette connaissance simplifiée d'autres civilisations, mais Segalen ne les évalue pas « à la toise des critères occidentaux » (Manceron, 1986 : 11). C'est pourquoi il veut « épouiller » ce mot abusé en se débarrassant des clichés d'exotisme (et d'orientalisme), qui se trouvent dans les livres des « exotes » et dans les programmes des agences de voyages (1978 : 41 ; 87).

Quelle méthode propose-t-il donc afin de redéfinir le terme ? Il indique que l'on ne peut pas utiliser les attributions trop positives, parce que cela risque de le réifier et de supposer une position de connaissance. Pour éviter cette simplification dans la description de l'exotique et pour reconquérir la « pureté originelle » du terme, Segalen dit qu'il faut s'engager plutôt dans une pure négation, en utilisant des notions qui signifient le néant, la différence de ce qui est normal ou même les « antinomies » (1978 : 78-81). L'exotique devient donc pour Segalen : ce « qui n'est autre que la notion du différent ; la perception du Divers ; la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même » (1978 : 41). De plus, il décrit le *Divers* comme « tout ce qui jusqu'aujourd'hui fut appelé étranger, insolite, inattendu, surprenant, mystérieux, amoureux, surhumain, héroïque et divin même, tout ce qui est *Autre* » (1978 : 99-100).

Segalen avertit les lecteurs que l'occidentalisation a ruiné l'existence du pur exotisme, parce qu'à la suite de la « découverte » et la pénétration de nouveaux pays, la domination européenne s'est répandue dans tout le monde et les cultures autochtones ont été contaminées par la culture européenne. Rapidement, la zone de l'inconnu a diminué à cause des progrès des moyens de transport et de communications : l'automobile, les progrès de l'aviation, le téléphone, le cinéma – Segalen déplore l'avance technologique qui a élargi « le champ du connu » (Guillou, 1967 : 248). La culture authentique de l'Autre est perdue à jamais à cause du contact interculturel. Segalen pense donc que le métissage culturel est un effet inévitable, mais destructeur, de l'exploration et de la découverte du monde et le seul moyen pour conserver au moins quelques éléments authentiques de la culture exotique est par l'empêchement de l'assimilation. Contrairement aux suppositions de l'orientalisme, Segalen nous conseille de ne pas chercher une connaissance complète de l'Autre afin de garder intact le concept du *Divers* :

L'Exotisme n'est donc pas une adaptation ; n'est donc pas la compréhension parfaite d'un hors soi-même qu'on étreindrait en soi, mais la perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle. Partons donc de cet aveu d'impénétrabilité. Ne nous flattons pas d'assimiler les mœurs, les races, les nations, les autres ; mais au contraire réjouissons-nous de ne le pouvoir jamais ; nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers (1978 : 44).

Les théories de l'orientalisme de Said et de l'exotisme de Segalen font allusion aux clichés que l'on trouve souvent dans la représentation littéraire de l'Orient comme « le palmier et le chameau ; casque de colonial ; peaux noires et soleil jaune ... » (Segalen, 1978 : 41). Nous

allons maintenant porter notre attention sur la femme et l'homme orientaux par comparaison avec la femme et l'homme occidentaux afin de déterminer les caractéristiques stéréotypées de l'orientalisme.

a) La femme orientale comparée à la femme occidentale

Les femmes orientales qui sont décrites dans *Orientalism* sont pour la plupart du Moyen-Orient. Cependant, compte tenu des observations de Said, nous essayerons d'appliquer quelques caractéristiques de la femme orientale en utilisant les observations d'autres critiques, qui examinent aussi l'Extrême-Orient<sup>2</sup>. En général, il faut tenir compte de la sexualisation de l'Orient, qui est normalement associée à la féminité et ainsi le concept de l'Orient (la région et la culture) incarne les caractéristiques de l'Orientale. Pour la femme occidentale, il faut noter qu'elle signifie le contraire – physiquement et psychologiquement – de la femme orientale. Nous soulignerons surtout les caractéristiques de la femme française, que nous notons dans les sources primaires et d'autres études.

Said observe que les écrivains français du dix-neuvième siècle, tels que Gustave Flaubert ou Gérard de Nerval, ont décrit dans leurs œuvres des femmes orientales qui ressemblent aux femmes historiques, et normalement fatales, comme Cléopâtre et Salomé (Said, 2003 : 200). Ces femmes fatales possèdent quelques traits typiques de la femme orientale, y compris la femme asiatique. Eugène Pujarniscle parle de « la Cléopâtre en *caïquân* ou l'Antinéa en *sampot* » en mentionnant la perversité raffinée des *congais* et leur caractère voluptueux, leur « science innée du plaisir » (2010 : 107). La femme orientale est donc fatale, parce que la Blanche semble fade par comparaison avec elle, mais en ayant une relation avec une femme orientale, l'homme blanc risque de se laisser entraîner dans la « décivilisation ». Jennifer Yee explique la nature ambiguë et menaçante d'une union avec une « petite épouse » en soulignant qu'une telle union « représente une trahison du principe de l'appartenance », qui mène à la chute « culturelle » du colonisateur ou, comme elle l'explique, la perte du sens « de ses attaches à la civilisation occidentale » (2000 : 14).

---

<sup>2</sup> Par exemple, la majorité des études de Marie-Paule Ha et des études de Jennifer Yee.

La description de la femme orientale varie entre deux extrêmes, ce qui compte pour son physique et son psychisme. Physiquement, elle possède une beauté différente et exotique, mais en même temps elle peut avoir des traits, normaux dans sa culture, mais dégoûtants pour les Occidentaux. Elle est normalement décrite comme très sensuelle et fine avec l'allure de la beauté exotique – c'est-à-dire la peau bronzée ou dorée (sauf dans le cas des asiatiques comme les Japonaises), les cheveux noirs (raides ou bouclés), un parfum séducteur et une petite stature (surtout parmi les Asiatiques) (Pujarnisclé, 2010 : 106-107). Said analyse la figure de la courtisane égyptienne, Kachuk Hannem, par rapport à l'écriture de Flaubert, afin de souligner les traits de la femme orientale mentionnés au-dessus (2003 : 186-187). La sensualité des *congais* est également soulignée par Walter Jones (2012 : 6), Eileen Chia-Ching Fung (2010 : 10) et Pujarnisclé, qui met l'accent sur la féminité plus « visible » et « accessible » de la femme autochtone (2010 : 116-117).

Quelques écrivains ressortent les traits physiques qui dégoûtent les Blancs. Les romans qui se situent en Indochine comprennent souvent des descriptions négatives des dents noires des autochtones (à cause de l'habitude de mastiquer des chiques de bétel). La belle-mère de Marie-Claire dans *L'Homme jaune et femme blanche* a des dents noires, par exemple (Fournier, 2008 : 108). Il existe des indications que la femme orientale peut manquer d'hygiène personnelle. Dans la description de Kachuk Hannem, il y a mention de la mauvaise odeur des punaises (Said, 2003 : 187). Les personnages français dans *Le Retour de l'argile* suggèrent que les « petites épouses » sont bestiales en les appelant des « petits animaux » ou des « chiens » et le manque d'une langue dite civilisée (comme le français) marque leur état primitif et leur rend bête (Groslier, 1996 : 510-513). Compte tenu de tout cela, les Français dans le roman concluent qu'elles ne sont probablement pas propres (*Ibid.*: 512).

En ce qui concerne la personnalité typique des femmes orientales, elle est bien contradictoire et parfois on trouve des descriptions très positives –et même plus élogieuses que celles des femmes occidentales – et parfois très négatives. La plupart des descriptions admettent qu'elles sont dociles, entièrement soumises et dévouées à leurs amoureux blancs et ne demandent qu'à faire plaisir. Elles sont aussi naïves avec une innocence infantile. Néanmoins, elles peuvent en même temps être infidèles, voleuses, capricieuses, illogiques et

pareseuses : toutes les plus mauvaises caractéristiques de l'Orient selon les Occidentaux. On remarque tout de même que malgré toutes les mauvaises caractéristiques, les *congais* (et par extension les femmes orientales) avaient une place primordiale dans les romans coloniaux aussi bien que dans la vie réelle des colonisateurs, comme le soutient Pierre Mille dans un article sur « la paix conjugale » du concubinage avec une « petite épouse » (1928).

Physiquement, d'un point de vue occidental, la femme blanche manque d'une allure exotique et en général sa personnalité est plus exigeante et moins soumise que celle de la femme orientale. Le mouvement du féminisme et la recherche des droits de femmes étaient plus avancés dans les pays occidentaux qu'en Orient et c'est pourquoi la femme occidentale cherche de plus en plus une position d'équité avec son mari – elle aurait donc des avis plus forts et elle pourrait avoir tendance à questionner son mari. Elles représentent la stabilité et la réalité connues de la civilisation moderne, qui déplaît parfois aux hommes occidentaux. Aux yeux des hommes, les femmes occidentales ont perdu leur féminité à cause de la civilisation moderne. Comme l'affirme Pujarniscule :

[La femme autochtone] n'est pas surchargée de ces éléments parasites qu'y ajoute la civilisation .... L'Occidentale me présente un type trop habillé, à tous les points de vue. Elle dissimule trop sa féminité .... Elle est beaucoup plus dame que femme, et la dame chez elle fait tort à la femme (2010 : 101).

Par conséquent les hommes se trouvent dans une crise d'identité masculine, parce que la femme blanche moderne constitue une menace pour la virilité de l'homme. En tant que « personne autonome », la femme blanche est une « associée » plutôt qu'une épouse et Mille indique qu'il n'est plus évident qui est le chef dans l'association (1928). Mille continue à soutenir que l'homme est le maître absolu pour les femmes « indigènes », ce qui renforce son identité traditionnelle masculine (*Ibid.*). Tout de même, la Société Française d'Émigration des Femmes a encouragé les femmes françaises à émigrer en Indochine, car la femme blanche reste supérieure et la plus civilisée entre les deux – elle serait une maîtresse de foyer plus capable qu'une *congai* et elle apporterait « plus de tenue, plus de décence, plus de conduite » (Piolet, 1900 : 415). Du point de vue de l'orientalisme, nous concluons donc que la femme orientale est souvent décrite dans des termes plus séduisants, et bien qu'elle offre un bonheur intense, une féminité plus intacte, une soumission plus complète, elle représente aussi le danger. D'ailleurs, une relation avec elle (la femme orientale) est normalement temporaire. En

revanche, la femme occidentale offre un domicile conjugal plus stable (et ordinaire) et la possibilité d'un contentement conjugal à long terme.

#### b) L'homme oriental comparé à l'homme occidental

*[E]ach particle of the Orient told of its Orientalness, so much so that the attribute of being Oriental overrode any countervailing instance. An Oriental man was first an Oriental and only second a man (Said, 2003 : 231).*

Said sous-entend que les attributs orientalistes des hommes priment sur tout autre trait physique ou psychique. Nous avons noté que l'entité de l'Orient est d'habitude sexualisée dans les textes orientalistes et tout ce qui appartient à l'Orient est ainsi féminisé. Dans ce cas, malgré le fait que les hommes orientaux sont des hommes, ils sont d'abord des Orientaux féminisés, à tel point que les Occidentaux ne puissent pas parfois distinguer entre les femmes et les hommes (Bishop, 2007 : 123). Par exemple, Ma indique que les hommes asiatiques étaient hyper-féminisés dans la publicité au début du vingtième-siècle (2008 : 46). Dans la littérature coloniale et exotique il existe la même généralisation de la féminité et l'image androgyne des hommes asiatiques. Fung note de plus que, face à la discrimination historique qui les définit hors d'un contexte hétérosexuel et leur accordent une identité efféminée, les hommes asiatiques éprouvent l'émasculatation (2010 : 20).

La représentation féminisée des Orientaux est très répandue dans les textes orientalistes, car cela met en application l'idée que l'Occident est essentiellement supérieur, grâce à son pouvoir (technologique, scientifique et militaire) et sa virilité (Ma, 2008 : 46). L'Occident possède les traits masculins : les hommes européens ont souvent une grande taille et sont velus et musclés, comme le protagoniste dans *Métisse blanche* l'observe (Lefèvre, 2008 : 25). En comparaison, l'Orient est moins développé et inférieur, ce qui est marqué par son manque de virilité et sa possession de traits féminins (comme la peau lisse, la faiblesse et la soumission). La description de Xuan dans *L'Homme jaune et femme blanche* met l'accent sur sa physionomie délicate et sa petite carrure. En comparant Xuan à ses cousins, Marie-Claire observe : « [u]n ami un peu moins sportif que ses cousins de Cherbourg, un peu plus silencieux, oui ; plus jaune aussi ... » (Fournier, 2008 : 44). Elle note d'ailleurs que Xuan a des petites mains fines, « mains de jeune prince », plus petites que celles de Marie-Claire

(*Ibid.*).

En ce qui concerne le psychisme des hommes orientaux, les analyses des critiques comme Said et Ha révèlent que, d'un point de vue occidental, l'homme oriental est passif, infantile, détaché et lâche (Ha, 2000 : 49). À cette liste, Said ajoute qu'ils sont « « dénués d'énergie et d'initiative », très adonnés à la « flatterie servile », à l'intrigue, à la ruse et à la méchanceté envers les animaux » (1980 : 53). De plus, ils sont mystérieux et fourbes, ce qui est le contraire de la sincérité, du courage, de l'énergie et de la clarté des Occidentaux (Ha, 2000 : 49). Said mentionne aussi que les Occidentaux sont donc plus rationnels, mûrs et vertueux que les Orientaux (2003 : 40).

La description du père de Marie-Claire renforce l'image de la jeunesse (ou de la modernité) de l'Occident et la maturité en même temps. Il possède les caractéristiques des jeunes, comme l'audace et la force (Fournier, 2008 : 7-9). Cela compte également pour les héros d'André Malraux comme Garine dans *Les Conquérants* et Claude et Perken dans *La Voie royale*, qui sont décrits par Ha comme les héros audacieux et provocants (2000 : 62). Selon Ha, auprès de ces héros, les Orientaux semblent bien lâches et pitoyables (*Ibid.*). Plus loin, elle explique que l'audace, le courage et la connaissance de la révolution sociale de l'aventurier de Malraux le conduisent à l'engagement politique ou social (dans les colonies) et l'encouragent à aider les peuples « inférieurs » orientaux (Ha, 2000 : 63). Dans ce sens, la représentation des hommes orientaux dans les sphères sociétales traditionnellement masculines (comme la politique), démontre leur impuissance et leur caractère infantile, parce que, selon les Occidentaux, leur civilisation ne possède pas les avancées de la modernité. C'est pourquoi Said souligne le fait que les Occidentaux veulent croire que l'Orient a besoin des hommes occidentaux et de leur connaissance, pour ainsi justifier de sa mission colonisatrice (Said, 2003 : 35).

### 3.2.2 Désirer la femme orientale – le symbolisme du couple mixte

À la suite de l'analyse de la mentalité coloniale comme elle se lit dans les représentations de l'Orient et de l'Occident dans les textes orientalistes produits pendant le colonialisme, nous avons établi que l'Orient est féminisé. Toutes les caractéristiques typiques de la femme (si

l'on considère les notions traditionnelles des sexes) s'appliquent donc à l'Orient et à tous ses habitants (les femmes et les hommes également). Pour rappeler quelques caractéristiques discutées auparavant, nous listerons les suivantes : la faiblesse (mentale et physique), la vieillesse de la civilisation et les traditions démodées, tout ce qui rend l'Orient inférieur, illogique, infantile et enfin un espace sans honneur et sans vertu. Il faut que nous résumions d'abord les implications de la féminisation de l'Orient et puis nous analyserons la pertinence symbolique des relations entre la femme orientale et l'homme occidental.

Premièrement, nous avons mentionné que la femme orientale est encore plus féminine que la femme occidentale, parce qu'elle n'est pas encore touchée par les influences de la modernité et les mœurs de sa société exigent qu'elle soit entièrement soumise à l'homme. Par exemple, dans la société vietnamienne, la femme est toujours la subordonnée d'un homme : soit son père, soit son mari soit son fils. Cependant, comme nous avons démontré, la femme orientale possède parfois des mauvaises caractéristiques et peut être fatale pour l'amant blanc, parce que selon le discours colonial elle n'est pas aussi « civilisée » que la femme occidentale. En revanche, l'homme oriental possède non seulement des traits féminins – et est ainsi émasculé – mais il n'a presque aucun trait qui se rachète et c'est uniquement avec la bonne influence de l'Occidental qu'il peut s'améliorer.

Toutes les constatations nous amènent à la question suivante : pourquoi est-ce la femme (particulièrement la femme autochtone) qui est le point focal dans la plupart de la littérature coloniale et quelle est l'importance du couple mixte ? La femme autochtone symbolise la terre coloniale, qui fait d'elle un objet désirable aux yeux des hommes blancs. Une relation avec elle symbolise alors la quête coloniale, c'est-à-dire la recherche, la pénétration et la domination des terres « inconnues ». Yee indique que, « la métaphore de la féminité était omniprésente dans la rhétorique de la conquête », par exemple il y a référence à « la pénétration des terres vierges » ou « la soumission des peuplades passives » (2000 : 13-14). Plusieurs critiques se font l'écho de l'idée de « la pénétration et la domination » occidentales de l'Orient. Dans son analyse des romans de Malraux, Ha indique que la Chine est féminisée et symboliquement pénétrée et subjuguée par l'Occident (2000 : 59). Said mentionne également que les écrivains du dix-neuvième siècle parlent de la passivité et de la pénétrabilité féminine de l'Orient (2003 : 46).

En conclusion, la raison pour laquelle la femme orientale est si désirable et recherchée par l'homme occidental est parce qu'une relation avec elle symbolise la conquête de la terre orientale. Ma explique que les femmes orientales étaient dotées de la maniabilité en tant qu'« emblèmes » des pays que les hommes occidentaux voulaient conquérir (2008 : 46). Il y a aussi une autre raison pour l'attrait de la femme orientale. À la fin du siècle, au lendemain de la Première Guerre mondiale, quelques intellectuels européens remarquent que la civilisation moderne occidentale est épuisée (Sicart, 1997). Des jeunes Européens ont éprouvé une crise de conscience à cause du désarroi moral et social de cette civilisation décadente et nihiliste, une notion développée par André Malraux dans *La Tentation de l'Occident* (1926) et dans son essai « D'une jeunesse européenne » (1927). Par conséquent, les jeunes occidentaux ont été poussés à se tourner vers les colonies et les civilisations « primitives », où ils pouvaient trouver « une nouvelle force et vigueur spirituelle » (Yee, 2000 : 253). Ils pouvaient s'échapper du malaise de la modernité en entrant dans le monde de l'Autre et en se construisant une nouvelle identité en Orient, y compris la possession des représentantes les plus tangibles de ce nouveau monde : les « petites épouses ».

### 3.2.3 *Les rôles inversés – la controverse d'Homme jaune et femme blanche*

Si ce que nous appelons le couple mixte « ordinaire » est analogue à l'entreprise coloniale – le désir d'explorer et de dominer les nouvelles terres – comment faut-il interpréter le couple mixte inversé, rarement trouvé dans la littérature coloniale ? Nous nous posons cette question en abordant *Homme jaune et femme blanche* de Christiane Fournier, dans lequel l'auteur, comme indiqué par le titre, évite la formule de raconter la relation entre un homme français et une femme indochinoise.

Le titre du roman est lié à un article, « Hommes jaunes et femmes blanches », que Fournier a écrit et publié dans *Perspectives occidentales sur l'Indochine* (1935). Dans l'article comme dans le roman, elle analyse le cas d'une jeune Française et son fiancé vietnamien ainsi que d'autres Vietnamiens occidentalisés, ce qui démontre que Fournier s'est évidemment intéressée aux rapports interraciaux entre les Françaises et les Vietnamiens. De plus, Ha mentionne que « les rapports de sexe, de race et de classe [qui] s'entrecroisent dans le

contexte colonial » jouent un rôle important dans la représentation des couples interracialisés (Ha, 2008 : xxi). D'un côté, la représentation de l'*encongayement* se centre souvent sur le désir masculin colonial et la femme indigène est maintes fois une présence docile et silencieuse – elle est dépeinte comme un « objet d'utilité » ou un « meuble », qui ne possède pas de vrais sentiments (Yee, 2000 : 245). D'un autre côté, en plus du choc culturel, ce qui rend l'union mixte inversée plus complexe se trouve dans le conflit entre la race, le sexe et le statut social, comme cela est proposé en tant qu'argument dans le roman et l'article de Fournier.

En tant que roman colonial, la prémisse de Fournier est originale et même controversée à l'époque, parce qu'elle ne renforce pas la symbolique de la femme orientale comme la terre coloniale. En fait, en inversant les rôles typiques elle inverse la symbolique du couple mixte. Le fait que Marie-Claire comme femme française, et donc d'une classe et d'une race dites supérieures, consent à se marier avec Xuan, un Indochinois, qui aurait autrefois été de la haute société vietnamienne, mais depuis l'établissement de l'administration coloniale se trouve dans une position déclassée, indique sa volonté à elle de s'intégrer dans une culture très patriarcale où traditionnellement les femmes n'ont aucun pouvoir. La situation est problématique, encore plus car Xuan reçoit la même éducation que Marie-Claire, ce qui le met sur un niveau presque égal, mais toujours inférieur à cause de sa race, néanmoins après leur mariage il n'y a plus de question de qui est le maître. Xuan se prononce le Seigneur de Marie-Claire (Fournier, 2008 : 105). Fournier suggère que si l'homme indigène possède une femme française, il domine indirectement la race « supérieure », ce qui représente une manière dont il peut surmonter sa position sociale inférieure.

Si Marie-Claire se soumet totalement à Xuan, elle sert de preuve à la faiblesse des Occidentaux, ce qui indique que la révolution sociale est possible. La question importante que nous devons nous poser est de savoir : Marie-Claire parvient-elle à devenir la femme « orientale » idéale et complètement soumise à Xuan ? C'est-à-dire, parvient-elle à se détacher de son éducation occidentale moderne et à s'assimiler à la société patriarcale de son époux ?

### 3.3 Les représentations courantes des unions mixtes dans la littérature vietnamienne francophone

Dans cette dernière partie du chapitre nous voudrions nous pencher sur la représentation courante des unions mixtes dans la littérature vietnamienne francophone. La littérature coloniale, dont *Homme jaune et femme blanche* fait partie, raconte normalement la relation entre un homme blanc et une femme « indigène », mais ce n'est pas nécessairement le même cas dans le champ littéraire vietnamien. Nous aimerons donc déterminer, en premier, quelle est la représentation courante des unions mixtes dans cette sphère littéraire et, deuxièmement, comment faut-il interpréter la symbolique de l'union mixte inversée d'un point de vue vietnamien ?

La représentation des relations interraciales dans la littérature vietnamienne francophone ressemble à celle présente dans la littérature coloniale autant que toutes les deux dépeignent l'impossibilité d'un lendemain pour ces relations. Le point commun est normalement la relation ratée du couple mixte et les conséquences d'une telle relation. Quant au genre de la relation, on trouve les relations entre les hommes vietnamiens et les femmes françaises plus souvent dans la littérature vietnamienne que dans la littérature coloniale. Marie-Paule Ha semble se contredire sur ce point-là. Dans son introduction à *l'Homme jaune et femme blanche*, elle dit que la littérature vietnamienne ne raconte pas souvent les relations entre Vietnamiens et Françaises (Ha, 2008 : xx), mais on lit dans son article sur *Nam et Sylvie* que le thème des relations interraciales se trouve assez souvent dans la littérature vietnamienne francophone (Ha, 2006 : 140). Quel que soit le cas, nous pouvons nommer au moins quatre ouvrages vietnamiens qui traitent directement du thème du couple mixte inversé : *Bà-Dâm* d'Albert de Teneuille et Truong Dinh Tri, *Les Femmes assises çà et là* de Pham Van Ky, *Les Cahiers intimes de Heou-Tâm, étudiant d'Extrême-Orient* de Hoang Xuan Nhi et *Nam et Sylvie*.

Pour comprendre la symbolique du couple mixte d'un point de vue vietnamien, et le couple de Nam et Sylvie en particulier, il faut tenir compte de l'influence de l'orientalisme même sur les sujets colonisés (surtout à travers l'éducation coloniale) et du complexe d'infériorité qui absorbe l'existence du colonisé. Afin d'analyser la symbolique du couple mixte plus en avant,

nous expliquerons le psychisme de l'homme colonisé comme présenté dans l'étude de Frantz Fanon, et nous l'intégrerons à la théorie de l'orientalisme.

### 3.3.1 *Le psychisme de l'homme colonisé*

La recherche qui existe à ce jour sur *Nam et Sylvie* se focalise sur des aspects différents, mais toujours centrés sur un contexte colonial. Dans son article « Nam et Sylvie: The Indochinese Butterfly Story », Ha propose une analyse de la conduite du couple et des dynamiques de leur interaction conformément à l'interprétation du psychisme colonial dans *Peau noire masques blancs* (1952) de Frantz Fanon. Avant d'expliquer la théorie qu'elle utilise et ses conclusions, il faut préciser que l'ouvrage de Fanon concerne principalement le rapport Blanc-Noir, et encore plus spécifiquement le rapport entre les Antillais et les Blancs (Fanon, 1952 : 44). Fanon dit que « [ses] observations et [ses] conclusions ne valent que pour les Antilles, – tout au moins en ce qui concerne le Noir *chez lui* », mais on peut transposer son argument à un milieu oriental ou asiatique, comme l'a fait Ha, parce qu'il reconnaît en même temps que tout peuple colonisé éprouve les problèmes et les désirs semblables auprès des colonisateurs (1952 : 35-38).

L'essence de l'orientalisme est : « l'indéracinable distinction faite entre la supériorité occidentale et l'infériorité orientale » (Said, 1980 : 57). Cette distinction entre la supériorité européenne et l'infériorité orientale est en plus renforcée à travers l'histoire par la représentation continuelle (dans les arts, la société, les médias et la politique) de l'Orient comme le Soi opposé – l'Autre – de l'Occident. Évidemment les idées orientalistes influençaient, et continuait d'influencer, la mentalité des peuples occidentaux et orientaux. Fanon confirme que l'homme colonisé éprouve un complexe d'infériorité sur le plan économique et ensuite sur le plan de la culture et de la race (1952 : 32). Il intériorise son infériorité – « [l']épidermisation de cette infériorité » – ce qui est également renforcée par l'éducation coloniale (Fanon, 1952 : 32).

Ensuite, Fanon analyse comment le complexe d'infériorité influence le rapport de l'homme colonisé aux Blancs et son désir de s'appropriier la culture occidentale afin de surmonter sa

position inférieure. En plus de la langue et de la culture, le moyen le plus direct qu'il utilise pour s'échapper de sa « race » est de trouver une femme blanche, parce que le colonisé se dit : « [e]n m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc » (Fanon, 1952 : 76). Par conséquent, il peut tenter de s'intégrer complètement à la communauté blanche. Ha applique la théorie à l'homme oriental émasculé : il peut prouver sa masculinité et entrer sur un pied d'égalité dans la communauté blanche en possédant une Blanche (2006 : 138). Il s'agit de se réapproprier le symbolisme du couple interracial normal, ou ce qui est nommé le mythe du personnage « Butterfly », popularisé par l'opéra *Madama Butterfly* de Giacomo Puccini (Fung, 2010 : 17). Au lieu de prouver la douceur et la soumission de la terre coloniale à travers la femme autochtone, qui se soumet volontairement à l'homme occidental, l'homme autochtone reprend sa masculinité et une position de dominance en s'alliant à une femme de la race dite supérieure. Ha dit donc que « les hommes asiatiques peuvent relever le défi de l'émascultation en se réappropriant l'histoire de Butterfly, ce qui leur permet d'accéder au phallus pour réaffirmer leur masculinité dans un contexte colonial raciste » (2006 : 142, traduction libre).

a) Nam comme homme colonisé dans *Nam et Sylvie*

Ha applique la réappropriation de l'histoire de Butterfly à son interprétation de *Nam et Sylvie*. Le but de son interprétation est de démontrer que Nam, le protagoniste et le narrateur, raconte sa relation avec Sylvie du point de vue de « l'homme de couleur » de Fanon. Cela implique que Nam, comme narrateur, manipule son histoire d'amour pour établir son identité masculine dans le monde colonial et raciste – un monde qui émascule les hommes autochtones. Nam, malgré le fait qu'il a une éducation coloniale et qu'il est un agrégé de l'École normale supérieure de Paris au moment où il écrit le roman, se sent apparemment inférieur à cause du fait qu'il est Annamite (Ha, 2006 : 142). Pour analyser dans quelle mesure Nam a intériorisé un complexe d'infériorité, nous discutons de la manière dont il se représente dans le roman afin de déterminer aussi si sa représentation de lui-même est en contradiction avec les clichés orientalistes.

La structure de l'histoire influence notre interprétation des caractéristiques des protagonistes.

L'histoire contient plusieurs niveaux : des extraits des lettres de Nam et de Sylvie (qui se composent d'autres formes d'écriture comme des télégrammes), les morceaux du journal intime de Nam à l'époque de sa relation avec Sylvie et les pensées de Nam sur son histoire d'amour dans sa situation actuelle. Tous les niveaux narratifs se focalisent sur leur interaction et le drame de leur relation. Il y a donc deux temporalités dans l'histoire : les années trente en France (la période coloniale où l'histoire d'amour se déroule) et les années cinquante au Vietnam (la période postcoloniale où Nam écrit son histoire). Nous supposons, comme Ha, que Pham Duy Khiêm ait choisit cette optique pour représenter l'histoire, parce qu'elle est plus vraisemblable et cela donne au lecteur l'impression d'une représentation impartiale des protagonistes (2006 : 142). Karl Ashoka Britto confirme l'importance des deux temporalités du roman, car si l'on analyse les différences entre les opinions et les impressions de Nam à l'époque coloniale (illustrées dans les lettres et le journal intime) et de Nam à l'époque postcoloniale, il est évident que l'histoire est en fait construite avec soin (2000 : 144).

Selon Britto, « les discordances entre le journal intime et le récit rétrospectif indiquent que tous les niveaux narratifs de *Nam et Sylvie* sont sciemment rédigés » (2000 : 144, traduction libre). Les moments dont il parle sont par exemple la première rencontre entre Nam et Sylvie à un bal du Printemps dans la « Maison de l'Indochine ». Nam se souvient d'une rencontre « chargée de résonances » pour lui, c'est-à-dire une rencontre spectaculaire, pleine de musique et de lumières, mais dans le journal intime la rencontre semble « assez banale » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 7). Pareillement, Nam questionne les descriptions de Sylvie dans son journal intime. Après avoir noté une entrée dans son journal intime où il la décrit comme « très jolie, surtout de profil », il se demande si « Sylvie, était-elle vraiment très jolie ? » (*Ibid.* : 17-18). Puis, il réexamine son apparence d'un point de vue actuel et se souvient, par exemple, de « la courbe de cheveux châtain sur la nuque ainsi offerte » et la cicatrice sur sa joue gauche (*Ibid.*). En effet, il avoue que son journal ne dit pas tout et qu'il a omis de noter certains sentiments et événements (*Ibid.* : 25-26).

Nous concluons que même si le roman apparaît parfois comme un récit impartial des événements vécus à l'époque de la jeunesse de Nam, il a soigneusement sélectionné et organisé le contenu du roman afin de communiquer sa version de la vérité. Nam explique ce processus de sélection et d'omission des informations à la fin du roman :

J'avais conservé les lettres reçues pendant mes sept années en France, même les plus insignifiantes. Je passai alors des journées et des soirées entières à les relire, puis à les classer, après avoir opéré un tri parmi elles (*Ibid.* : 237).

Il a fait de même pour les lettres de Sylvie. Au moment de la rupture, il a demandé à Sylvie de lui renvoyer ses lettres et il lui a renvoyé les siennes, mais Nam explique qu'il a recopié les lettres les plus importantes, ou « belles », et par conséquent il peut citer seulement des extraits de quelques lettres (*Ibid.* : 34). Quels critères de sélection est-ce qu'il a utilisées en organisant les lettres de Sylvie ? Pour répondre à cette question pertinente, nous considérerons plusieurs exemples. Nam commente presque toutes les lettres : celles qu'il a gardées sont « admirables », « charmante[s] » ou « soigneusement rédigée[s] », moins souvent elles sont « laconique[s] et obscur[es] » ou « regrettable[s] » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 44, 55, 234, 214, 226). Il a jeté les lettres insignifiantes ou terribles, comme celle qu'il a détruite et dont il voulait chasser le contenu de sa mémoire (*Ibid.* : 218).

Ha soutient que la plupart de la communication entre Nam et Sylvie reproduite dans le roman se focalise donc sur l'admiration intense et la « soumission totale » de Sylvie (2006 : 142). Il est vrai que beaucoup d'interaction entre le couple servent à souligner le caractère intelligent, honorable et déterminé de Nam par comparaison avec le caractère fragile, docile et dévoué, mais aussi inconstant, de Sylvie. Nous citons comme premier exemple la piété filiale de Nam, qui est un grand obstacle au bonheur du couple. Nam explique sa distance et son scepticisme plusieurs fois à Sylvie : il ne s'agit pas d'un manque d'amour, mais il doit être réaliste et garder la raison pour que la fin inévitable de leur relation (il doit quitter le pays pour rejoindre sa famille au Vietnam) ne soit pas trop dure pour Sylvie (Pham Duy Khiêm, 1957 : 42-43, 50, 167). Dans une lettre peu avant la fin de leur relation, il se plaint donc de son abnégation : « Depuis que je vous ai rencontrée, je me suis toujours efforcé de limiter mon amour dans notre intérêt à tous deux – en vain » (*Ibid.* : 220). Nous pouvons aussi citer quelques occasions pendant lesquelles Sylvie fait l'éloge de Nam. Au cours de leur voyage ensemble elle dit, « [t]out ce qui est toi est admirable » et après le voyage, elle parle aussi de la force de Nam et de sa capacité de se commander (*Ibid.* : 41-44). Plus tard, elle exprime son admiration pour la clairvoyance de Nam et suggère qu'il est beau, intelligent et pratique (*Ibid.* : 142, 104, 189).

Il est évident que Nam possède beaucoup de bonnes caractéristiques selon la sélection des lettres qu'il a incluses dans le roman et par conséquent il défait les clichés orientalistes. En effet, il se représente presque comme un Européen, ce qui est confirmé par Sylvie, qui ne le reconnaît pas comme étranger : « *Tu me parais un Français qui parle couramment une autre langue* » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 17). Elle dit même que Nam ne ressemble pas aux Vietnamiens, car il n'a pas vraiment les bras jaunes et les yeux sont « à peine bridés » (*Ibid.*). Il réussit au processus de la « lactification », c'est-à-dire de se blanchir, mais même s'il est comme les Européens physiquement et mentalement, « le peuple blanc ne le [reconnaît] pas pour sien » (Fanon, 1952 : 62 ; Maran, 1947, cité dans Fanon, 1952 : 80). Pour vraiment s'échapper de son statut inférieur de colonisé il dépend de Sylvie – la femme de la race dominatrice.

Il peut trouver une place à côté d'autres hommes dans la communauté blanche et récupérer sa masculinité en possédant Sylvie, mais il a aussi besoin de l'autorisation de sa famille à elle (Ha, 2006 : 143). Pour être accepté par la famille de la femme blanche, l'homme de couleur ne doit pas ressembler aux « indigènes » (Fanon, 1952 : 81). La famille de Sylvie accepte donc Nam facilement et le décrit comme « distingué ... d'une politesse raffinée, d'une grâce exquise » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 80). Après s'être rendu compte que sa famille a une haute opinion de Nam, Sylvie se sent encore plus fière de lui à qui personne ne ressemble – « le seul, le grand, l'unique » Nam (*Ibid.*).

#### b) Transformer Sylvie en Madama Butterfly ?

Si nous considérons le caractère de Sylvie, que nous avons déjà appelé fragile et docile, Nam se montre supérieur à elle au cours du roman. À côté de Nam, elle se sent « si peu de chose » et il la décrit comme « douce et fidèle » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 28, 38). Dans plusieurs lettres, Sylvie n'exprime pas seulement son admiration pour Nam, mais aussi sa dévotion et sa volonté de lui plaire. Nam indique qu'elle répète la question suivante : « Que dois-je faire pour te plaire ? » et plus tard elle insiste qu'elle ne veut que lui plaire (*Ibid.* : 29, 64). Sylvie doit faire face à la perspective du départ de Nam, qui touche à son bonheur, mais elle se montre toujours fidèle ; elle ne croit pas qu'elle pourra aimer un autre et elle avoue à Nam

que même dans dix ans elle sera encore sienne (*Ibid.* : 85, 88).

Sylvie se déprécie et agit comme si elle ne méritait pas l'amour de Nam (*Ibid.* : 40). C'est pourquoi Ha suggère que le caractère de Sylvie ne ressemble pas aux femmes blanches, mais plutôt aux femmes orientales (2006 : 142). Selon elle, cette représentation est partiellement construite par le narrateur afin de transformer la femme blanche en « *Madama Butterfly* » (*Ibid.*). La transformation de Sylvie est confirmée par les amis vietnamiens de Nam, qui disent qu'elle doit être une Annamite après avoir lu une lettre d'elle (Pham Duy Khiêm, 1957 : 129). Ils s'exclament : « [i]mpossible que ce soit une Française ! » et comme si Sylvie était consciente de sa transformation en Orientale, elle reconnaît son infériorité en disant à Nam : « Je suis loin hélas ! de posséder votre force .... Essayez encore de me rendre semblable à vous » (*Ibid.* : 44). Ha explique que les rôles de colonisateur et colonisé sont inversés dans leur relation :

*What the narrator-protagonist stages here is an instance of role reversal in the civilizing mission with the colonized subject in the position of the civilizing agent lifting up the white woman to his superior level* (2006 : 143).

D'ailleurs, si Sylvie est un type de « *congai* blanche » pour Nam, il doit la traiter de la même manière que les hommes blancs traitent leurs amoureuses vietnamiennes – comme un « jouet » (Ha, 2006 : 142). Ha suggère que Nam est indifférent et souvent il apparaît moins amoureux de Sylvie qu'elle n'est de lui. Par exemple, après avoir couché avec Sylvie, il avoue dans son journal intime « Quand un homme a possédé une femme .... Ou quand elle l'aime plus qu'il ne l'aime .... En tout cas, je ne désire plus Sylvie » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 29). Il semble aussi que Nam manipule Sylvie en jouant avec ses sentiments afin de la rendre plus dévouée. Il exprime plusieurs fois un désir de rompre avec elle, parfois en le disant directement (*Ibid.* : 48, 70-71, 162-163). Par exemple, une fois après une menace de rupture, Nam se rend compte qu'il ne se sent pas triste comme l'autre fois et il se demande : « Est-ce que parce que je ne crois pas à une vraie rupture ? » (*Ibid.* : 70). Cela indique qu'il utilise « la menace de rupture » comme un moyen de maîtriser la situation et les sentiments de Sylvie.

Nous avons mentionné que les Français qui prenaient des *congais* ne se sont pas normalement intéressés à une relation à long terme. Pareillement, au début de leur relation, Nam fait

comprendre qu'il doit partir une fois ses études achevées et qu'il n'existe pas d'avenir pour lui et Sylvie. Il ne peut pas se marier avec Sylvie et l'emmener dans son pays d'origine, comme Sylvie l'admet à son frère, « il n'en est nullement question » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 80). D'ailleurs, nous avons aussi indiqué que la possession de la femme autochtone symbolise la domination du peuple autochtone pour les Blancs. Nam s'aligne donc sur l'homme blanc et Sylvie représente pour lui seulement la race « dominatrice », autrement dit à travers une relation avec elle, il peut trouver « l'accession à une égalité totale avec cette race illustre » (Fanon, 1952 : 84).

Cependant, même après coup, le Nam « postcolonial » regrette de ne pas avoir rompu avec Sylvie au début de leur relation, avant qu'elle n'ait affirmé son amour éternel et son incapacité de vivre sans lui (*Ibid.* : 30). Néanmoins, sa froideur occasionnelle, son indifférence apparente et son affirmation qu'il est maître de leur relation doivent être une façade, parce que, en suivant l'argument de Ha, il dépend de Sylvie pour son intégration dans la communauté blanche et en conséquence il a plus besoin d'elle qu'elle n'a pas besoin de lui. Lorsque Sylvie rompt avec lui, il est donc anéanti et il essaie plusieurs fois de sauver leur relation, mais même après s'être retrouvés une dernière fois, Nam admet que : « [c]'était surtout dans mon cœur que les derniers feux avaient brûlé, qu'ils brûlaient encore » (*Ibid.* : 214). Il semblerait que Sylvie se soit moins attachée à Nam qu'il ne veut le penser, parce que les « feux » chez elle, se sont vite éteints (*Ibid.*).

Le roman de Pham Duy Khiêm, et ceux d'autres écrivains vietnamiens, nous montrent que les couples interracialisés sont plus facilement évoqués dans la littérature vietnamienne par rapport à la littérature coloniale. La littérature coloniale se sert des caractéristiques stéréotypées de l'orientalisme dans le but de renforcer la symbolique du couple interracial. La femme autochtone joue un rôle essentiel dans ce champ littéraire, parce qu'elle symbolise la terre coloniale et en la possédant le colonisateur exprime la volonté impérialiste de la conquête des terres « inconnues ». Les hommes occidentaux redécouvrent en même temps leur virilité à travers l'entreprise coloniale et les relations avec les femmes autochtones, ce qui représente un moyen de s'échapper du monde occidental, corrompu et efféminé. Nous avons vu que Fournier essaie de subvertir la symbolique de l'union mixte classique en inversant les rôles du couple mixte. Si l'homme autochtone possède une femme française – et

occupe ainsi la place normalement accordée à l'homme occidental – il domine indirectement la race « supérieure », ce qui suggère qu'il sera possible de renverser les rôles sociétaux du pouvoir.

En se penchant sur l'argument proposé par Marie-Paule Ha concernant *Nam et Sylvie*, nous avons analysé le psychisme de l'homme colonisé pour mieux comprendre la conduite de Nam et sa représentation de Sylvie. Comme nous l'avons démontré, Ha propose que Nam essaie essentiellement d'occuper une position dans une communauté blanche en s'associant à Sylvie. Il exprime son complexe d'infériorité – le fait qu'il reste malgré tout un « Jaune » – en inversant les stéréotypes coloniaux. C'est-à-dire qu'il transforme Sylvie en « *Madama Butterfly* », et il la traite ainsi comme inférieure et en même temps, à l'aide de la structure du roman, il souligne ses caractéristiques qui sont admirables pour lui.

Cependant, malgré sa « supériorité », il a besoin de Sylvie pour confirmer son ascension dans la communauté blanche, mais comment doit-on interpréter son retour vers son pays natal – un geste final de son devoir filial et son respect pour sa propre culture ? Nous nous demandons de plus : croit-il – lui qui est le premier Annamite normalien et qui adore sa langue maternelle<sup>3</sup> – vraiment à l'infériorité de sa race, même inconsciemment ? Nous concluons que nous ne pouvons pas seulement compter sur l'argument d'Ha, qui contient des contradictions et qui ne tient pas compte de la vie et de la personnalité de l'auteur. Dans le chapitre prochain nous analyserons le roman de Pham Du Khiêm d'un point de vue différent, surtout en considérant le roman en relation avec d'autres ouvrages de l'auteur et en liaison avec le contexte de sa vie en général.

---

<sup>3</sup> Selon Cuénot, Pham Duy Khiêm « aime profondément » le vietnamien, ce qui est évident dans des publications comme *Grammaire Annamite* et *Légendes des terres sereines* et dans les conférences qu'il a données sur la poésie vietnamienne (1959 : 6).

## Chapitre 4 : L'identité et l'interculturalité dans *Nam et Sylvie*

En 1938, Christiane Fournier écrit sur les « ponts » métaphoriques entre l'Occident et l'Extrême-Orient qu'elle a essayé de construire afin d'envisager une compréhension interculturelle, « une charité, qui n'est pas un moyen, mais un but ... et qui n'opposera plus des pays, des couleurs, des races, mais qui rapprochera des hommes » (1938 : 46). Quelques exemples de sa vie professionnelle peuvent servir à démontrer sa tentative de construire des relations amicales avec l'Autre. D'un côté, son travail de journaliste, particulièrement sa contribution à la *Nouvelle revue indochinoise*, montre sa quête d'une collaboration franco-vietnamienne sincère. D'un autre côté, comme professeur, elle n'était pas indifférente au bien-être de ses élèves, avec qui elle a éprouvé « une amitié spirituelle » et dont quelques-uns ont partagé ses sentiments concernant l'entente franco-vietnamienne (par exemple son ancien élève Nguyen Duc Giang l'a suivie comme directeur de la *Nouvelle revue indochinoise*) (1935 : 8).

Pham Duy Khiêm était aussi professeur « redouté et aimé » et écrivain, qui a cherché à construire des « ponts » entre son pays et sa deuxième patrie, la France. Les ressemblances entre Fournier et Pham Duy Khiêm sont tout de même limitées. En plus des différences évidentes, comme la culture et le statut social, ce qui distingue l'un de l'autre est leur manière de voir l'interculturalité et leur définition de l'identité. Nous remarquons que cette différence s'inscrit dans leurs œuvres, peut-être malgré leurs intentions. Le point de vue de Pham Duy Khiêm est donc influencé par son identité asiatique et son statut de colonisé et celui de Fournier est façonné par son statut de femme occidentale. Compte tenu du stéréotype colonial, et l'implication de son inversion, mentionnée dans le troisième chapitre, nous nous concentrerons maintenant sur la perspective « orientale » de l'interculturalité en discutant d'abord le style d'écriture de Pham Duy Khiêm et puis la double identité de Nam dans *Nam et Sylvie*. Nous nous demanderons en particulier si les relations interraciales ont symbolisé, à l'époque, un moyen de résister à la domination coloniale en analysant le développement de la relation entre Nam et Sylvie.

#### 4.1 L'autobiographie et Pham Duy Khiêm

Ce qui est essentiel dans une interprétation de *Nam et Sylvie*, et d'autres romans de Pham Duy Khiêm, c'est son style d'écriture autobiographique. Ne comptant pas ses recueils de légendes vietnamiens, le même style autobiographique est visible dans tous ses romans. Pham Duy Khiêm, qui a tenu un journal intime depuis son adolescence en cherchant à « conserver le plus de souvenirs possible de sa jeunesse », a évidemment un penchant pour des histoires structurées par la documentation intime (Cuénot, 1959 : 3). Il utilise le journal intime et les lettres personnelles dans ses œuvres comme *La Place d'un homme : De Hanoï à la Courtine* et *Nam et Sylvie* et dans les manuscrits non-publiés *De la Courtine à Vichy* et *Ma Mère*.

La plupart des critiques mentionnent l'inspiration autobiographique de *Nam et Sylvie* et le fait qu'une histoire similaire a été vécue par Pham Duy Khiêm lui-même. Un critique dit que c'est une histoire vraiment vécue et subie (Ivie, 1958 : 38). Un autre parle d'un « beau roman autobiographique » en le discutant (Sirinelli, 1988 : 79). L'indication la plus importante se trouve peut-être dans l'article de Claude Cuénot, qui connaissait l'auteur. Il n'indique pas seulement que le drame a été vraiment vécu par Pham Duy Khiêm, mais que l'écriture du journal intime des années 1933-1935 de l'auteur a été reproduite sans beaucoup d'altération dans le roman et qu'il a inclus des lettres « authentiques » (1959 : 7). De plus, Cuénot suggère que le troisième personnage, celui du « Nam Vieux », représente le Pham Duy Khiêm au moment de l'écriture et que le commentaire et les pensées du « Nam Vieux » sont ceux de l'auteur, qui repense à sa jeunesse (*Ibid.*).

On peut aussi mentionner plusieurs faits qui correspondent parfaitement à la vie de Nam et celle de l'auteur en vue de démontrer l'inspiration « autobiographique » du roman. Dans les années trente, tous les deux ont profité d'une bourse pour étudier en France où ils ont été admis à l'École normale supérieure, mais où ils ont échoué à l'examen oral. Nam, comme Pham Duy Khiêm, était fasciné par le film *Backstreet* et tous les deux ont commenté *Homme jaune et femme blanche* de Christiane Fournier (cet épisode est voilé dans *Nam et Sylvie*). L'auteur et le narrateur-protagoniste sont devenus chefs de famille après la ruine et la mort de leur père et leur devoir filial se heurte à leurs relations avec des femmes françaises. Ce que Nam écrit à propos de son devoir filial peut certainement aussi compter pour Pham Duy

Khiêm : « [M]a mère m'attendait depuis cinq ans déjà. Je lui envoyais bien une petite somme de temps en temps, mais l'aide était dérisoire et elle ne remplaçait pas ma présence » (1957 : 41).

Nam n'est pas non plus le seul protagoniste qui ressemble à l'auteur. On ne trouve pas seulement le même style d'écriture dans beaucoup de ses romans, mais plus ou moins le même protagoniste, qui ressemble à Pham Duy Khiêm. André Lebois associe le protagoniste de *La Place d'un homme*, Nam Liên, au Nam de *Nam et Sylvie* en disant que la mystérieuse Madame X à qui Nam Liên écrit « n'est autre que Sylvie » (Lebois et Pham Duy Khiêm, 1957 : 12). Par conséquent, le protagoniste de *De la Courtine à Vichy*, qui semble continuer l'histoire de Nam Liên, est ainsi le même. Les deux romans racontent l'expérience d'un Vietnamien – le seul qui se soit engagé volontairement dans l'armée française – pendant la Seconde Guerre Mondiale et qui représente en effet l'expérience de Pham Duy Khiêm (Jugain, 1977). Dans le manuscrit non paru, *Ma Mère*, il est moins évident qu'il s'agisse de la propre vie de l'auteur. Il est aussi écrit sous le pseudonyme Nam Kim, mais le protagoniste porte un nom différent : Bui Thi. Bui Thi n'est pas le Nam d'autres ouvrages, mais il lui ressemble tout de même. Dans *L'Avant Propos*, Nam Kim explique à ses lecteurs la situation curieuse de Bui Thi. Il est écrivain d'expression française et vietnamienne et cet ouvrage est organisé en extraits de son journal intime, qui sont liés par des explications « destinées à les éclairer, à les relier, ou à résumer des faits nécessaires à leur intelligence » (Pham Duy Khiêm, 1974 : 1).

En plus de ses relations proches avec sa mère, ce qui est curieux dans l'histoire de Bui Thi c'est sa fidélité culturelle – « il a tenu à observer [des rites antiques], malgré sa culture occidentale » (*Ibid.*). S'il ne s'appelle pas Bui Thi, on dirait que c'est Nam, particulièrement parce qu'il écrit des lettres à une femme française qui s'appelle Sylvie (Pham Duy Khiêm, 1974 : 155). En fait, Nam et Bui Thi ont imaginé d'une manière similaire la rencontre entre Sylvie et leur mère. Ainsi, Nam parle des « gestes rituels » qu'elle apprend, « ce qui suffira à combler tout le monde » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 240). Bui Thi imagine aussi les gestes que sa Sylvie aurait accomplis et « qui auraient gagné immédiatement et définitivement la société annamite » (Pham Duy Khiêm, 1974 : 155). Par conséquent on peut dire que Bui Thi, comme Nam, est le « je » littéraire de Pham Duy Khiêm.

C'est pourquoi, si l'on analyse ses œuvres, il faut tenir compte de sa propre vie et sa personnalité « complexe et paradoxal[e] », un aspect que Ha a négligé d'effleurer dans son article discuté dans le chapitre précédent (Cuénot, 1959 : 5). Ceci dit, Pham Duy Khiêm nous déconseille d'interpréter tous les événements dans ses romans comme des épisodes réels de sa vie, parce qu'il raconte « la réalité ordinaire », mais aussi « la réalité du rêve » (Lebois et Pham Duy Khiêm, 1957 : 20). Un aperçu de l'être de l'auteur est néanmoins nécessaire pour façonner notre compréhension de sa manière de voir l'interculturalité et avant que nous ne puissions aborder le thème d'interculturalité dans *Nam et Sylvie*, nous devons nous rappeler des caractéristiques de l'auteur.

D'anciennes connaissances de Pham Duy Khiêm ont publié des articles dans lesquels ils ont raconté des récits de la vie et des croyances de celui-ci. Dans son hommage à Pham Duy Khiêm, en plus de son perfectionnisme et de son caractère exigeant, Pierre Laurin souligne surtout son appartenance à deux cultures, qui l'a déchiré « en politique entre ce qu'il devait à son pays et ce qu'il devait [à la France] » (Laurin, s. d.). Son héritage culturel complexe est également évoqué dans l'article de Cuénot, qui présente d'ailleurs une description très détaillée de l'auteur vietnamien. Il le décrit comme « posé », « mystérieux », « lointain et insaisissable » – des caractéristiques montrées aussi par ses protagonistes et qui sont normalement accordées aux Asiatiques – mais Cuénot met également l'accent sur la franchise et le caractère « intime et fraternel » de Pham Duy Khiêm et le fait qu'il était un gentil camarade (1959 : 2).

Sa fraternité se voyait dans son espoir de rapprocher les deux pays auxquels il appartenait, qui s'est réalisé dans ses fonctions d'ambassadeur du Vietnam du Sud, dont Jean-François Sirinelli dit qu'il a joué « un rôle de premier plan dans l'amélioration des rapports entre son pays et la France » (1988 : 87). Sa fidélité envers ses compatriotes vietnamiens et français et son respect pour les deux cultures sont aussi des exemples de ses sentiments fraternels. Dans sa propre vie, et dans son écriture, il a lancé un appel à la compréhension interculturelle. Le protagoniste dans *De la Courtine à Vichy* parle cordialement de ses camarades français, comme s'il n'y avait aucune différence entre lui et eux. La même unification des différences était évidente dans son traitement des élèves pendant sa carrière de professeur. Il a traité tous ses élèves – français et vietnamiens – d'une manière égale. Cuénot admet que Pham Duy

Khiêm était « sourd aux recommandations, aux influences et aux tentations de toutes sortes » – pour lui, les « Jaunes » et les « Blancs » étaient les mêmes (1959 : 3).

Pham Duy Khiêm n'était pas complètement impartial ou neutre en ce qui concerne les différences culturelles, mais il est clair que sa notion de fraternité n'impose pas qu'il prenne parti pour un côté ou un autre. À titre d'exemple, on peut considérer l'ensemble de ses protagonistes : chacun essaie, d'une manière ou d'une autre, de comprendre les gens autour de lui et de surmonter les différences culturelles. Le soldat annamite en France dans *De la Courtine à Vichy* partage les sentiments de ses camarades européens à mesure que la guerre évolue et se sent de plus en plus « français » (Pham Duy Khiêm, 1942b : 19). Par contre, au Vietnam le protagoniste dans *Ma Mère*, malgré son statut d'écrivain français et sa connaissance de la culture occidentale, se montre très savant quant à la culture vietnamienne, plus que ses compatriotes. Il se plaint même d'autres Vietnamiens, qui ont oublié comment se conformer à quelques rites familiaux pendant son enfance à lui, comme se prosterner devant les autels (Pham Duy Khiêm, 1974 : 72-73). Nous notons aussi que Nam tente d'établir une compréhension fraternelle et amoureuse entre lui, Sylvie et la famille de Sylvie, mais il se heurte – peut-être plus que d'autres protagonistes – aux préjugés de son époque.

#### 4.2 La perspective vietnamienne de l'interculturalité

Si nous parlons d'une perspective « vietnamienne » de l'interculturalité, il faut noter en premier lieu la distinction entre deux points de vue : un point de vue colonial (c'est-à-dire le point de vue des colons en Indochine) et un point de vue francophone, qui est le point de vue des peuples colonisés. La conception de l'interculturalité d'un point de vue colonial est différente d'un point de vue francophone, ce qui est évident dans les œuvres de chaque champ littéraire. Dans le même champ littéraire – par exemple dans la littérature francophone – on voit, de plus, des opinions diverses sur l'interculturalité. Britto reconnaît cette diversité d'opinions dans le titre de son étude sur la littérature vietnamienne francophone – *Disorientation : France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality* – en indiquant qu'il existe une ambivalence d'interculturalité dans ce champ littéraire. D'après son étude, il existe plusieurs méthodes afin de négocier les incongruités culturelles, et les

conclusions et les résolutions des écrivains vietnamiens sont toutes différentes et parfois ambivalentes (2004 : 159). Nous pouvons résumer les conclusions de Britto en disant que les manières de voir l'interculturalité des écrivains vietnamiens sont étroitement liées à la situation politique et à la situation sociétale en général. Nous pouvons donc dire qu'il existe les perspectives suivantes de l'interculturalité : une perspective indochinoise, une perspective transitoire et une perspective vietnamienne (ou autrement dit postcoloniale).

Pour mieux expliquer chaque perspective, nous les lierons aux périodes du développement de la littérature vietnamienne francophone. La perspective indochinoise est donc associée à la période coloniale. Cette perspective consolide en grande partie les stéréotypes raciaux et décourage le métissage culturel. Quant au traitement du thème de l'interculturalité, on peut dire qu'il ressemble au traitement du thème dans la littérature coloniale. Nous citons deux exemples qui démontrent cette perspective : *Le Roman de mademoiselle Lys* de Nguyen Phan Long et *Bà-Dâm* d'Albert de Teneuille et Truong Dinh Tri. Selon Britto, les deux histoires indiquent que « traverser les frontières culturelles mènent au malheur et même à la mort » (2004 : 8, traduction libre). La perspective transitoire marque la transition entre la période coloniale et l'établissement de la République socialiste du Vietnam – une transition entre l'avertissement des dangers de l'interculturalité et une exploration des nouvelles identités interculturelles, mais aussi un retour à la culture vietnamienne. Nous pouvons lister *Le Fils de la baleine* (1956) de Cung Giu Nguyen comme un exemple de cette perspective. La perspective vietnamienne indique un point de vue postcolonial de l'interculturalité, ce qui dénote l'acceptation de l'identité interculturelle ambivalente et complexe. Britto décrit *Des Femmes assises çà et là* de Pham Van Ky comme un roman qui essaie d'exprimer cette identité complexe – une manière de « repenser » les différences culturelles (2004 : 11).

Cependant, les perspectives de l'interculturalité peuvent varier et ne dépendent pas toujours de la période politique. De plus, la perspective transitoire coïncide avec les deux autres perspectives. En classifiant *Nam et Sylvie*, nous trouvons que le roman témoigne à la fois d'une perspective transitoire et vietnamienne. Le point de vue de l'interculturalité de Pham Duy Khiêm ne se laisse donc pas facilement interpréter. Il semble que nous avons trois choix : de l'interpréter d'une perspective transitoire et même indochinoise selon les

stéréotypes coloniaux, de l'interpréter d'une manière universelle – de l'extraire du contexte colonial – ou de l'interpréter d'une perspective plutôt vietnamienne et postcoloniale.

Si nous considérons l'argument de Ha, il nous semble qu'elle propose une perspective indo-chinoise-transitoire en analysant le roman et que son argument est fondé sur les stéréotypes coloniaux : l'Asiatique efféminé et la femme orientale docile, même si les stéréotypes sont parfois inversés (par exemple dans le cas de Sylvie). L'article suggère que Nam et Sylvie sont essentiellement incapables de s'échapper aux stéréotypes culturels, qui les empêchent de se marier. Nous avons, néanmoins, conclu que cet argument comporte des défauts, surtout si l'on tient compte de ce que d'autres critiques disent sur l'auteur et de ce qu'il dit lui-même. On peut mentionner en particulier le fait que Cuénot soutient que Pham Duy Khiêm a surmonté le complexe colonial (1959 : 5). De plus, Emerson explique que l'auteur avait une admiration profonde pour la culture vietnamienne et qu'il ne se considérait pas comme inférieur aux Français (2015 : § 7-8). L'auteur confirme que les jugements qu'il a subis pendant ses années à l'École normale supérieure « ne sont pas au déshonneur de l'Annam et de [sa] race », mais l'ont aidé à se définir en se rendant compte de ce qu'il a « de moins qu'eux » et de ce qu'il a « de plus » (Pham Duy Khiêm, 1943 : 15).

Nous proposons donc d'analyser différemment l'histoire de Nam et Sylvie. Il faut se demander d'abord s'il est raisonnable de la détacher entièrement du contexte colonial, comme le suggère André Lebois dans son allocution en l'honneur de Pham Duy Khiêm quand l'Université de Toulouse a conféré à l'auteur le titre de docteur *honoris causa*. Britto souligne que Lebois, qui exprime de la nostalgie coloniale dans son discours, détache *Nam et Sylvie* d'un contexte colonial, culturel et historique (2004 : 114-115). Pour lui, le sujet ne concerne pas de conflit des races ; il ne s'agit donc pas d'histoire d'un Vietnamien et d'une Française, mais « d'un homme et d'une femme » (Lebois et Pham Duy Khiêm, 1957 : 10). C'est donc une histoire éternelle et universelle dont la pertinence compte pour tout le monde, mais en le disant Lebois ne prend pas en considération le rôle du critique littéraire, qui selon Homi Bhabha, « doit se charger des passés inexprimés et non représentés, qui hantent le présent historique » (1994 : 50-51, traduction libre). Nous essayerons ensuite de présenter un argument plus complet qui tienne compte de tous les contextes : colonial,

postcolonial, autobiographique et culturel.

#### 4.2.1 L'hybridité culturelle : La double identité de Nam

Le mouvement nationaliste essaie de séparer les autochtones des non-autochtones en formant une communauté d'individus qui partagent des caractéristiques comme l'ethnicité, la langue, la culture ou la religion. Le nationalisme dépend d'un concept unificateur de la culture et des frontières géographiques distinctes. Historiquement, la culture représente donc une force qui uniformise des peuples afin de former et de continuer une tradition nationale (Bhabha, 1994 : 87-88). Cette notion de la culture est construite surtout par les classifications raciales et linguistiques. L'hybridité culturelle, qui est la plus souvent associée à l'interaction entre les colonisateurs et les colonisés, résiste à la notion d'une culture pure et uniforme et reconnaît plutôt les circonstances ambiguës et contradictoires de la construction culturelle, ce que Bhabha appelle le « *Third Space* » de l'énonciation (*Ibid.*). L'espace ambigu de la construction culturelle, ou la reconnaissance de l'influence mutuelle entre les cultures du monde, sert à déconstruire les frontières entre des races, des langues et des nations (Yazdiha, 2010 : 31). Ainsi, l'hybridité culturelle conteste, d'un côté, les inégalités perpétuées dans la société par les notions du nationalisme et, d'un autre côté, notre compréhension de l'existence culturelle.

Si l'on cite en exemple le contexte colonial et que l'on dise qu'une nouvelle culture est née du contact entre les colonisateurs et les colonisés – une culture *hybride* qui est partagée par les deux parties – comment faut-il expliquer la différence culturelle, qui mène aux heurts interculturels ? En utilisant le terme *hybridité*, nous ne supposons pas qu'il décrit une culture universelle ou « l'uniformisation des genres de vie, des modes d'être et de paraître » (N'Daw, 1968 : 3). Il faut remarquer que le contexte de l'hybridité culturelle est différent dans chaque pays colonisé, parce que les conséquences de la rencontre culturelle varient d'un pays à l'autre. Il faut également remarquer que les diverses valeurs des cultures traditionnelles persistent. Ce qui nous intéresse dans le cas de *Nam et Sylvie* est la possibilité de mettre en doute, à travers l'hybridité culturelle illustrée par la double identité de Nam, les bornes de la conscience raciale, parce que, comme le dit Haj Yazdiha : « une conscience hybride conteste

les bornes raciales imposées » (2010 : 33, traduction libre). Afin d'expliquer la différence culturelle et l'identité de Nam dans un contexte hybride par opposition à un contexte « uniforme », nous utilisons deux images : l'escalier tournant de Bhabha et la pièce de monnaie de Pham Van Ky.

L'entreprise coloniale est construite sur une fondation dichotomique : le Blanc et le Noir, l'Orient et l'Occident, le Soi et l'Autre. Les théoriciens postcoloniaux remarquent d'une façon ou d'une autre que la colonisation a été fondée sur une hiérarchisation rigide de race et de culture, qui souligne la frontière entre le Soi et l'Autre. Bhabha explique:

*[t]he objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and establish systems of administration and instruction (1994 : 132-134).*

Les stéréotypes raciaux – comme ceux de l'Orient féminin et faible et de l'Occident masculin et puissant expliqués par Said – est une caractéristique particulière du discours colonial, qui assiste à construire l'échelle de supériorité raciale, à renforcer la dichotomie entre le Soi et l'Autre et à justifier la discrimination (2003 : 57).

Pour visualiser cette dichotomie, nous empruntons une image de Pham Van Ky : la pièce de monnaie. Il l'utilise dans son roman *Des Femmes assises çà et là* d'une manière plus complexe : pour expliquer la/l' (im)possibilité d'exprimer la « signification d'ensemble » de son identité interculturelle (Britto, 2004 : 134). Comme Pham Van Ky, nous comparons les deux côtés de la pièce de monnaie aux deux identités principales du discours colonial : l'une est celle du colonisateur – blanc et occidental – l'autre est celle du colonisé – « jaune » et oriental (pour notre étude). Cependant, si l'on dit que la pièce de monnaie montre soit un côté soit l'autre, on reconnaît qu'il sera ainsi impossible de montrer à la fois les deux côtés. Par conséquent, l'identité d'un individu – comme celle de Nam – est représentée par un côté de la pièce de monnaie, qui résume l'essence de son identité, et nous devons décider s'il ressemble plutôt au colonisateur ou au colonisé. Selon cette image simplifiée, il est impossible d'avoir des caractéristiques typiques du colonisateur et du colonisé.

L'image de la pièce de monnaie convient à la perspective indochinoise de l'interculturalité,

car elle nie la possibilité d'une double identité ou d'une identité interculturelle. Dans le chapitre précédent, nous avons montré que l'on peut représenter Nam comme un côté d'une pièce de monnaie et Sylvie comme l'autre côté. L'innovation de cet argument est qu'au lieu d'habiter le côté colonisé en fonction de sa race, Nam inverse les côtés textuellement – dans son écriture – en se représentant comme supérieur et Sylvie comme inférieure, mais finalement, il reprend sa place de colonisé quand il part pour le Vietnam, parce que c'est le moment où il devient encore une fois un « indigène » des colonies (Pham Duy Khiêm, 1957 : 3).

Si nous sommes d'accord avec Cuénot que le Nam âgé représente Pham Duy Khiêm au moment de l'écriture et le Nam jeune le représente dans sa jeunesse, la métaphore de la pièce de monnaie ne fait pas honneur à la complexité de son histoire, parce que cette image ne prend pas en considération l'identité interculturelle de l'auteur, ce qui est fortement influencé par sa notion de la fraternité et de l'égalité des races. Nous nous approprions donc une autre image – celle de l'escalier tournant – pour mieux expliquer la situation de Nam. L'image de l'escalier tournant exprime bien les identités précaires de la population contemporaine. Bhabha explique que notre monde est caractérisé par une existence en transit exemplifiée par le mot *post* : postcoloniale, postmoderne, post-féministe et cetera (1994 : 34-35). C'est-à-dire que nous occupons un espace qui change continuellement et cela explique notre conception complexe de l'identité et de la différence identitaire, du passé et du présent (*Ibid.*). L'escalier tournant évoque donc l'identité et la différence qui montent et descendent en permanence – elles ne sont jamais d'un côté de l'escalier ni de l'autre, mais toujours quelque part entre les deux.

Si l'escalier est, selon Bhabha, un espace liminal entre les désignations de l'identité, Nam ne possède pas seulement l'ensemble des traits qu'il a hérité de la tradition d'articulation de la différence, celui de « Jaune » et d'Oriental, mais aussi l'ensemble des traits qu'il a hérité de la colonisation, celui de Blanc et d'Occidental, même si l'on souligne que les traits du colonisateur sont plutôt imités qu'intrinsèques (1994 : 37-38). Nam n'est né ni avec l'un ni avec l'autre, mais en raison de son appartenance au groupe indochinois colonisé, son identité est largement influencée par ces deux côtés de son milieu social. Son identité est donc formée par rapport au stéréotype du discours colonial – une construction « idéologique » de l'Autre

(*Ibid.* : 127-128). Elle est aussi formée par rapport à la mission civilisatrice ; autrement dit la réformation du colonisé en le faisant imiter le colonisateur – une imitation qui doit être toujours imparfaite pour éviter une mise en question de l'autorité coloniale (*Ibid.* : 154-155).

Les traits de son identité sont comme les différentes facettes d'un diamant : mêmes s'ils sont divers et parfois contradictoires, ils servent tous à former une identité culturellement hybride non-fixée. Si nous les traçons ensuite dans le roman, il est évident que le narrateur-protagoniste, afin d'établir son identité interculturelle, essaie d'éviter les descriptions culturelles trop détaillées et les références à sa race et aux stéréotypes coloniaux. Même s'il narre l'histoire d'un couple interracial, Nam se décrit rarement par rapport à sa race et à son statut de sujet colonisé. Nous ne notons que trois cas importants où il y a une référence directe à sa race. Le premier cas est tout au début du roman quand il parle de son retour en Indochine : il faut que l'Annamite ait le courage « de retourner vers les siens en ces temps-là », explique-t-il, un événement qui l'a rempli d'une lourde appréhension, peut-être à cause de la discrimination présente dans la société coloniale (Pham Duy Khiêm, 1957 : 3). Le deuxième cas est quand Sylvie note les caractéristiques physiques de Nam comme ses yeux « à peine bridés » et sa couleur de peau presque blanche (*Ibid.*: 16-17). Elle reconnaît et réfute sa race en même temps. Dernièrement, il parle de sa race par rapport à Éliane Tournier et son roman *Elle blanche et Lui jaune*, qui est « tendancieux et injuste pour les hommes jaunes » selon lui (*Ibid.* : 24). En cette occasion il se classe aussi directement comme homme jaune, mais mis à part cela, il décrit ses compatriotes et lui-même toujours en des termes neutres, comme frère ou ami, et pas raciaux.

On pourrait penser qu'il minimise la mention de sa race à cause peut-être de son éducation coloniale, qui aurait renforcé l'idée que la culture vietnamienne est inférieure en comparaison avec la culture française. Néanmoins, Nam n'est évidemment pas un de ces étudiants indo-chinois qui ont rejeté leurs traditions et se sont détachés de leur culture (Kelly, 1982, cité dans Britto, 2004 : 22). En outre, on doit se rappeler que Pham Duy Khiêm a fréquenté le Lycée Albert Sarraut, lycée français prestigieux où les manuels discriminatoires visés à renforcer l'infériorité de la culture vietnamienne n'étaient pas utilisés. Emerson affirme que Pham Duy Khiêm a été épargné le contenu raciste de ces manuels (2015: § 8). Cependant, au lieu de se montrer plus français que vietnamien, Nam essaie de trouver un équilibre entre les

deux côtés de son identité en essayant de ne pas préférer l'un à l'autre. Il partage les sentiments fraternels de l'auteur, mais il n'existe pas de place dans la société pour quelqu'un avec une telle identité interculturelle – quelqu'un qui ne veut pas prendre parti pour la France ou le Vietnam. Nam éprouve encore un conflit entre les valeurs de ses deux patries. C'est pourquoi il est continuellement déchiré entre son devoir filial et son amour pour Sylvie. Il explique que « [malgré] [son] indépendance secrète à l'égard de toute règle et de tout préjugé, malgré [son] scepticisme au moins provisoire devant les valeurs de [son] pays comme devant celles de l'Occident », il ne peut pas oublier ses responsabilités de chef de famille (Pham Duy Khiêm, 1957 : 42).

Nous avons soutenu que Nam ne se voit ni comme homme « jaune », ni comme imitateur d'homme blanc. Toutes ses actions, toutes ses paroles, toute son histoire témoignent d'un équilibre, mais aussi d'un conflit, entre deux cultures et deux ensembles de valeurs. Il ne peut pas parler de sa connaissance de la culture française sans évoquer sa connaissance de la culture vietnamienne : il est important pour lui de raconter à Sylvie « sa causerie ... sur la poésie annamite » et de lui expliquer son mémoire sur le théâtre de Marivaux (*Ibid.* : 78). Nam se trouve dans une position intermédiaire sur l'échelle tournante de l'identité, une position qui change tout le temps. Ainsi, le lecteur voit une identité hybride à travers Nam qui se situe dans un espace de l'entre-deux : « entre 'le désir et l'épanouissement, entre la perpétration et sa recollection .... Ni futur ni présent, mais entre les deux (Bhabha, 1994 : 110, traduction libre).

#### 4.2.2 *La compréhension interculturelle : le développement de la relation entre Nam et Sylvie*

Dans leur étude sur la dissolution du mariage interracial, Yuanting Zhang et Jennifer van Hook trouvent que les mariages interraciaux échouent la plupart du temps à cause des différences raciales, culturelles et socio-économiques (2009 : 96). L'étude indique que si les époux se ressemblent en ce qui concerne l'éducation, la race, le milieu social et la religion et cetera, il existerait moins de possibilités de malentendus, de conflits et de discrimination (*Ibid.*). Les Asiatiques, selon Zhang et Van Hook, ont plus tendance que les Noirs à s'identifier aux plusieurs ethnicités et cultures et les couples interraciaux entre Asiatiques et

Blancs ont théoriquement plus de chance d'être stables en comparaison, par exemple, avec les couples mixtes entre Noirs et Blancs (2009 : 96). Bien que l'étude porte sur le contexte contemporain américain, nous aimerions établir si quelques hypothèses, comme celle de l'homogamie, peuvent être appliquées à Nam et Sylvie. Nous nous demandons en particulier jusqu'à quel point leur relation est représentative d'une bonne compréhension interculturelle ; et, rompent-ils uniquement à cause des malentendus culturels ou existe-t-il d'autres raisons plus pertinentes ?

Conformément à l'affirmation de Zhang et Van Hook concernant les Asiatiques, nous avons déterminé que Nam s'identifie à la culture vietnamienne et française et, en analysant le développement de sa relation avec Sylvie, nous verrons aussi que son point de vue interculturel se manifeste à chaque étape de leur rapprochement, depuis le début de leur relation jusqu'à la rupture finale. Leur première rencontre s'est déjà déroulée dans un cadre multiculturel : le bal du Printemps dans la « Maison de l'Indochine » à la Cité universitaire de Paris. Même si le décor des dragons et des nuages donne une impression de l'Indochine, la musique évoque plusieurs cultures : Nam mentionne une valse, un tango et une guitare hawaïenne (Pham Duy Khiêm, 1957 : 8-9). Sylvie, elle-même, représente l'Orient et l'Europe – Nam compare le rouge de sa robe au décor indochinois, mais signale tout de suite au lecteur qu'elle prépare « le certificat de français » (*Ibid.*).

Leurs rencontres suivantes mettent l'accent sur l'interculturalité, surtout quant à l'identité de Nam, mais aussi à celle de Sylvie. Ce qui est important de noter c'est que Sylvie est attirée par Nam justement grâce à son âme complexe et interculturelle. Quand Sylvie lui demande de décrire le genre de ses photos il le compare à la musique variée du bal (Pham Duy Khiêm, 1957 : 10). Plus tard, elle dit que les photos de Nam révèlent son « âme », qui est donc aussi variée que ses photos, et celles-ci ont ému Sylvie et ont probablement inspiré son amour pour Nam (*Ibid.* : 20). Puis, c'est elle qui remarque que Nam paraît « un Français qui parle couramment une autre langue », mais suivant le débat de Nam avec Éliane Tournier, elle affirme qu'il est Annamite, parce qu'il « les [défendait] si bien » (*Ibid.* : 17 ; 28). Fière et apparemment encore plus amoureuse de Nam après ce débat, Sylvie décide de coucher avec lui. Ainsi, elle s'attache à Nam, malgré le fait qu'il doit partir, parce qu'il est à la fois Annamite et Français.

Cependant, Nam suggère que Sylvie est aussi comme lui : elle peut appartenir aux deux cultures ; elle n'est pas seulement française et blanche. En effet, même si Nam est conscient de la race de Sylvie (par exemple il y a certains gestes des compatriotes de Nam qui déplaisent à Sylvie et il souligne qu'elle connaît les usages français mieux que lui, qui a été élevé dans une famille vietnamienne) il soutient qu'elle est aussi « annamite » que française (*Ibid.* : 15). De retour en Indochine, pendant qu'il est « encore trop près de la rupture » avec Sylvie, il se souvient de son rêve de lui enseigner certaines coutumes annamites (*Ibid.* : 238). Il dit qu'il était certain qu'elle les ferait si bien que la mère de Nam « [serait] même plus heureuse que si sa bru était de sa race » (*Ibid.* : 240). De plus, il explique que Sylvie comblerait la communauté vietnamienne, parce que « personne ne peut s'attendre là-bas à de tels gestes de la part d'une Française » (*Ibid.* : 241). Nous devons nous demander si Nam souligne donc les caractéristiques « orientales » de Sylvie – comme son désir de faire plaisir à son amant vietnamien et son admiration pour lui – pour montrer qu'il est supérieur qu'elle ou pour montrer qu'elle a aussi une identité interculturelle ?

La lettre qui montre l'attention « délicate et ... réfléchie » de Sylvie fait penser aux amis vietnamiens de Nam qu'elle ressemble plus à une Annamite qu'à une Française, mais Nam met en question leur supposition (*Ibid.* : 129). D'abord, il insiste qu'elle n'est pas devenue annamite à son contact, ce qui contredit l'argument qu'il essaie de créer une Sylvie « orientale » qui soit docile et se rabaisse. Puis, il essaie d'effacer les différences culturelles en disant, « Jaunes, blanches ou noires, [mes] sœurs doivent toutes aimer comme [Sylvie], du moins quand elles s'imaginent avoir rencontré l'homme de leur vie ... » (*Ibid.*). En appelant toutes les femmes ses sœurs, Nam partage évidemment les sentiments fraternels de l'auteur et essaie de supprimer les stéréotypes culturels ; la qualité de l'amour n'a donc rien à voir avec la race de l'amante. Pour lui, le comportement de Sylvie n'est pas une indication de son caractère annamite ou français, mais de la profondeur de son amour. Ce qui importe c'est qu'elle l'aime de toute son âme, parce qu'il exige d'elle « le meilleur et le plus tendre d' [elle-même] [et] parce qu'il se sait capable de [lui] apporter le meilleur et le plus tendre de lui-même » (*Ibid.* : 130).

Nous admettons que Nam et Sylvie s'entendent bien en général et même s'il y a des heurts culturels – par exemple Sylvie a du mal à comprendre la responsabilité filiale de Nam – ils

sont minimaux. Leur histoire finit mal tout de même, mais plutôt à cause de leurs circonstances complexes. Le Nam âgé souligne que son amour pour Sylvie et leur relation étaient presque entièrement involontaires de sa part. Il exprime tout au début qu'il ne voulait pas l'aimer d'abord et cela explique l'hésitation à échanger des informations pendant leurs deux premières rencontres (*Ibid.* : 7). Après l'exposition de la photographie, Sylvie est sur le point de partir en autobus sans que Nam sache son nom ou son adresse, mais selon lui, en voyant Sylvie part il abstient « de la suivre tout d'abord », car il attend « un signe d'elle » – comme il l'explique, il a laissé l'initiative à Sylvie (*Ibid.* : 13). Face à l'amour intense et sans réserve de Sylvie, le Nam âgé affirme qu'il aurait dû mettre fin à leur relation plus tôt (*Ibid.* : 30). Nam garde donc une distance envers Sylvie en évoquant toujours le fait qu'il doit partir un jour. Quant aux accusations qu'il manque d'amour pour Sylvie, il dit : « Non pas, mais scrupules et froide prévision » (*Ibid.* : 43). C'est donc plutôt à cause de sa clairvoyance qu'il essaie de rompre avec Sylvie plusieurs fois, car il se sent comme responsable, et non pas parce qu'il la voit comme un « jouet ».

Nam écrit à Sylvie qu'elle souffre à cause de leur triste situation et à cause de leurs différences, « parfois à cause [d'elle], souvent à cause de [lui], toujours à cause de la vie bête et impossible à vivre » (*Ibid.* : 43). D'un côté, Nam est soumis à une forte pression, car il est en retard dans sa préparation de l'agrégation de grammaire et angoissé, car il veut y réussir. Il indique, tout de même, que les « bouleversements apporté[s] dans [sa] vie par ... l'agrégation » ne touchent pas trop sa relation avec Sylvie, qui se développe séparément « avec des hauts et des bas », mais on lit aussi que Sylvie ne comprend pas l'appréhension de Nam à propos de son agrégation, ce qui cause après tout un conflit entre les deux amants (*Ibid.* : 76 ; 69). D'un autre côté, si Nam réussit à l'agrégation, il doit partir et Sylvie est donc de plus en plus attristée par la perspective de son départ, et selon lui, elle « ne pouvait plus se contenter de [sa] promesse de revenir, ou plutôt : elle ne voulait pas y croire » (*Ibid.* : 126). Il semble qu'il n'existe pas d'avenir pour leur relation étant donné que les problèmes provoqués par « la vie bête » sont impossibles à résoudre.

Selon l'hypothèse de l'homogamie citée dans l'étude de Zhang et Van Hook, les couples interracialisés sont plus susceptibles de rompre à cause des conflits culturels. Bien que Nam mette l'accent sur la fin inévitable de sa relation avec Sylvie, il souligne en même temps la

nature interculturelle de leur relation. Nous avons démontré la manière dont il se représente en tant qu'héritier de deux cultures, ainsi que la manière dont il soutient que Sylvie peut aussi s'adapter aux cultures différentes. Pour lui, ils ne sont pas seulement une Blanche et un Jaune, mais aussi, et surtout, un homme et une femme qui s'aiment de toute leur âme. L'hypothèse de l'homogamie n'est pas tout à fait valable dans le cas de Nam et Sylvie. Ils rompent à la fin à cause de la pression de la vie, qui étouffe finalement leur amour.

#### **4.3 La résistance anticoloniale et les relations interraciales : la position de Pham Duy Khiêm ?**

Les pays colonisés ont bien souvent protesté contre l'oppression coloniale en utilisant des méthodes violentes comme le terrorisme, la guérilla, et la guerre. C'est pourquoi le discours postcolonial se focalise surtout sur la lutte violente pour l'indépendance de ces pays (Huddart, 2006 : 1). Ayant exploré la nature de l'amour interracial entre Nam et Sylvie, nous nous tournerons maintenant vers le rôle de ce type de relations dans la résistance anticoloniale. Nous tracerons d'abord une brève histoire de la résistance anticoloniale au Vietnam pour illustrer les différentes formes de résistance et pour faire émerger la position « non-violente » de Pham Duy Khiêm, démontrée par Nam et Sylvie.

Les mouvements de résistance au Vietnam ont été fondés en grande partie sur les idéaux de la modernité, comme le nationalisme radical et l'idéologie marxiste, qui ont été diffusés dans le pays depuis l'établissement de la présence coloniale. Cependant, même s'il y avait de temps à autre des mouvements nationalistes protestataires, qui ont inspiré le sentiment anticolonial aux autochtones et ont entraîné des insurrections, de 1870 jusqu'à la prise de pouvoir japonaise en 1940, la plupart de l'élite vietnamienne a préféré collaborer avec l'administration française à cause des enjeux économiques (Rivière, 2013). À partir des années vingt les insurrections ont été en augmentation, parce qu'une nouvelle génération de jeunes nationalistes éduqués en Europe était née. En Europe ils ont redécouvert les valeurs démocratiques et le marxisme et, selon Clément Rivière, ils souhaitent « chasser le pouvoir colonial en entraînant l'émergence d'une véritable « nation » vietnamienne » (2013).

Ho Chi Minh, qui a joué un rôle principal au sein du parti communiste indochinois et dans l'indépendance du Vietnam, a été le fer de lance de cette génération. Le parti communiste a profité de l'invasion japonaise, qui a incité un sentiment anti-japonais et qui a réuni les Vietnamiens contre l'envahisseur, pour « [raviver] les revendications indépendantistes » (Kolko, 2000 : 289). Après la défaite du Japon en 1945, les Japonais accordent l'indépendance au Vietnam – anéanti par la crise économique et la grande famine de 1943 dues à l'occupation japonaise – et le pouvoir a été remis d'abord à l'empereur Bao Daï, qui l'a ensuite cédé à Ho Chi Minh (Nguyen, 2006 : 55). Néanmoins, la France souhaitait reprendre le contrôle de l'Indochine. Selon Kolko, la population vietnamienne, qui a largement collaboré avec le gouvernement colonial jusqu'au début de 1945, « [n'avait] plus rien à perdre du renversement du système colonial français et des institutions », à cause de la famine et de la vitesse à laquelle les citoyens sont morts (2000 : 293). Depuis 1941, le Viêt Minh se préparait à entreprendre la guérilla et suite à une confrontation non résolue entre la France et le Viêt Minh, la guerre d'Indochine a commencé en 1946.

Il y avait donc plusieurs positions idéologiques et politiques avant et pendant la guerre franco-vietnamienne – les anticolonialistes, les collaborateurs, les communistes, les nationalistes et d'autres – et diverses formes de résistance. Pham Van Quang indique que les auteurs vietnamiens francophones ont soutenu des mouvements politiques différents, qui ont orienté leur pensée et ont ainsi influencé leurs œuvres (2013 : 29). La position politique de Pham Duy Khiêm est difficilement classable à cause de son refus de prendre parti dans le conflit indochinois. Malgré son patriotisme, il s'est séparé du groupe communiste, du groupe nationaliste et du groupe « baodaïstes » et a tout simplement poursuivi « dans la pauvreté et dans la dignité son travail d'écrivain » (Cuénot, 1959 : 3). Dans son article sur la vie de l'auteur, Emerson explique que Pham Duy Khiêm « est allé contre-courant et s'est exclu de la société en se refusant à choisir ses alliés, à cause de son idéalisme et son amour pour les valeurs confucéennes » (2015 : § 27, traduction libre). Selon elle, sa retraite de la vie publique et son refus de choisir entre les partis politiques peuvent être vus comme une vertu parmi les lettrés confucéens (Emerson, 2015 : § 23).

Après la défaite de la France et les accords de Genève, une nouvelle période a commencé dans l'histoire du Vietnam, une période dans laquelle Pham Duy Khiêm a été, néanmoins,

directement impliqué dans la politique de son pays en tant qu'ambassadeur du Vietnam du Sud. Cette période dans la vie de l'auteur n'a pas duré longtemps, mais même pendant sa mission diplomatique en France il s'est occupé de normaliser les relations entre la France et le Vietnam (Cuénot, 1959 : 3). Bien qu'il fût étiqueté comme collaborateur par certains compatriotes, surtout suivant son engagement dans l'armée française pendant la Seconde Guerre Mondiale – un conflit qui a laissé d'autres Indochinois indifférents – on ne peut pas dire qu'il voulait collaborer avec l'institution de l'oppression. Nous nous proposons de dire qu'il eut son propre moyen de résister à la domination coloniale. Au lieu de préconiser la force ou la violence comme moyen de résistance, il a fait appel à la fraternité et à la compréhension interculturelle, par exemple à travers les relations interraciales. *Nam et Sylvie* est donc une exploration d'une telle résistance.

#### 4.3.1 *La résistance non-violente contre la domination coloniale*

Quand nous parlons de la résistance non-violente, la personnalité historique qui vient peut-être en premier à l'esprit est celle de Mohandas Gandhi. La spiritualité et la moralité inspirent les philosophies de Gandhi, qui s'opposent à l'État-nation moderne, caractéristique des pays occidentaux et sur lequel la domination coloniale est fondée. Selon lui, « la libération véritable constitue une solution alternative à l'État-nation moderne/occidental et ne signifie pas la réalisation de celui-ci » (Jefferess, 2008 : 101, traduction libre). Ainsi, dans le contexte colonial de l'Inde, Gandhi a critiqué les nationalistes modérés et les nationalistes radicaux (comme Pham Duy Khiêm qui s'est refusé à appartenir aux différents groupes nationalistes vietnamiens). Il a soutenu que même si tous les deux avaient le même but – se libérer de la domination britannique – ils souhaitaient gouverner tout simplement le pays de la même façon que les Anglais, ce qui perpétuerait le cycle d'oppression, d'inégalité et de violence<sup>1</sup> (Jefferess, 2008 : 102). Le problème, pour Gandhi, n'est pas le colonialisme en soi, mais la mentalité de la civilisation moderne, dont la discrimination, l'inégalité et la force sont des particularités répandues.

L'idéal d'*ahimsa* (ou de la non-violence), proposé par Gandhi, fait opposition à la résistance

---

<sup>1</sup> La même série d'événements s'est déroulée dans l'histoire de l'indépendance du Vietnam et la guerre fratricide entre le Nord et le Sud.

anticoncoliale armée et violente, qui est, selon lui, fondée sur les préceptes modernes et le rejet des traditions culturelles. Pour Gandhi, le vrai ennemi n'est donc pas le colonisateur, mais la mentalité de la violence qui établit les bases pour des gouvernements autoritaires et oppressifs. Si un pays atteint la libération en se servant de stratégies violentes et coercitives, cela représente, selon David Jefferess, une continuation des institutions d'oppression et l'exploitation matérielle (2008 : 121). Si le concept d'*ahimsa* implique « la négation du ressentiment au profit d'un respect absolu de toute forme de vie et d'une empathie pour autrui », comment Gandhi a-t-il proposé de résister à la colonisation sans avoir recours à la force (Laurent, 2010) ?

Nous devons mentionner d'abord que l'*ahimsa* n'est pas qu'un instrument anticolonial, mais aussi un code de conduite pour réaliser la fin du cycle d'oppression. Nous citerons l'explication de Jefferess pour clarifier ce concept :

*Ahimsa, as an ethic of conduct, and satyagraha [truth-force] – which connotes the practical principles of nonviolent noncooperation – are based upon an understanding of power and the nature of oppression that is radically different from that which informs anti-colonial critiques ... or from the postcolonial constructions of power (2008 : 114).*

L'*ahimsa* se focalise sur le rôle des colonisés dans le système colonial, surtout comment leur coopération – par exemple la coopération des fonctionnaires autochtones – permet le système de fonctionner et ainsi l'oppression de continuer (Jefferess, 2008 : 114). Le concept d'*ahimsa* ne peut pas réussir si les citoyens ne tiennent pas compte de leur devoir envers les autres et la société. Dans ce cas leur « devoir » constitue la non-coopération avec les colonisateurs ou la désobéissance civile.

Ce que Pham Duy Khiêm – et par extension Nam – partage avec Gandhi c'est un sentiment profond de la fraternité, qui est évident dans leur refus de participer à la résistance violente pour l'indépendance de leur pays et leur insistance sur l'égalité de tous. La réalisation de la résistance non-violente de Pham Duy Khiêm est, cependant, un peu différente de l'*ahimsa* de Gandhi. *Nam et Sylvie* nous présente un exemple de possibilité d'une telle résistance. Nam, comme l'auteur, a collaboré avec les oppresseurs dans la mesure où il a bénéficié d'une éducation française, mais en narrant son aventure amoureuse avec une femme française il critique aussi l'idéologie coloniale. Nous avons mentionné le manque de références raciales

stéréotypées dans le roman et la manière dont il fait des efforts pour effacer les différences culturelles. Cela témoigne de la volonté de Nam de changer la manière de voir l'interculturalité de la société. Cet effacement des différences culturelles, surtout à travers la langue (l'arme des écrivains), qui crée un cadre neutre et sans alliances, représente le cœur de sa résistance. Le symbole principal de cette résistance est la relation entre Nam et Sylvie.

Nous aimerions maintenant nous demander comment les relations interraciales peuvent servir à la résistance anticoloniale ? David Huddart nous rappelle que Bhabha se focalise sur la résistance anticoloniale non-violente dans ses analyses postcoloniales de diverses œuvres (2006 : 2). Contrairement à Gandhi, Bhabha s'intéresse à la structure du pouvoir créée par l'interaction entre les colonisateurs et les colonisés et la manière dont une identité hybride est construite. Pour nous, c'est le rôle du langage dans la négociation de la compréhension culturelle, que Bhabha souligne, qui peut expliquer la résistance de Nam. Au fond de la domination coloniale est une affirmation de différence – c'est-à-dire que si les colonisateurs n'avaient pas insisté sur les différences raciales et culturelles afin d'établir une hiérarchie des civilisations, ils n'auraient pas pu justifier l'entreprise coloniale et surtout l'oppression des peuples autochtones. Dans son étude sur la similitude entre les colonisateurs et les colonisés, Bhabha indique que les colonisateurs soupçonnaient, ou savaient secrètement, que leur stratégie pour établir leur pouvoir en créant un « Autre reconnaissable », mais toujours différent et inférieur, a été continuellement déstabilisée par les véritables ressemblances entre les sujets colonisés et les colonisateurs (Bhabha, 1994 : 156).

Si Bhabha explique que l'imitation constitue à la fois une ressemblance et une menace, surtout une menace si le colonisé ressemble trop au colonisateur, l'insistance de Nam sur sa similarité aux Français et son refus de se voir comme inférieur sapent ainsi l'essence même du pouvoir colonial (1994 : 157). De plus, nous avons montré qu'il insiste sur le fait que Sylvie a le potentiel de s'adapter aux différentes cultures et qu'elle peut devenir comme lui – un héritier de deux cultures. En racontant l'unification de deux personnes qui dépassent les limites culturelles et raciales et qui vont créer une nouvelle race métisse – une incarnation d'hybridité culturelle – Pham Duy Khiêm ne porte pas seulement atteinte à l'affirmation que l'Occident est supérieur, mais il illustre aussi la possibilité d'entrer paisiblement dans un nouveau monde « postcolonial », sans inégalité et sans oppression.

#### 4.3.2 *L'avortement de la résistance non-violente*

L'étude contemporaine de Gabrielle Varro (2003) sur la sociologie de la mixité souligne en premier lieu la problématique de la place des étrangers et, en deuxième lieu, celle des identités plurielles dans un État-nation comme la France. À propos de cette étude, Karima Belkessam-Djaroud indique que « la reconnaissance des identités multiples est en effet difficile à admettre en France, car 1) elles légitiment le métissage; 2) elles obligent à reconnaître l'étendue de celui-ci; et 3) elles portent atteinte à la croyance en l'existence de groupes humains séparés et homogènes » (2006 : 190). Par conséquent, Nam fait face à la difficulté de revendiquer une identité pluriculturelle et « une pluri-appartenance » dans des États « fondés sur leur identité « monolingue » et « monoculturelle » (Belkessam-Djaroud, 2006 : 189). Cependant, en célébrant son identité pluriculturelle, et celle de Sylvie, Nam essaie de contester le système colonial et, comme Gandhi, il critique aussi les préceptes de l'État-nation, qui intensifient l'inquiétude de la société à l'égard de la mixité de la population et des questions identitaires.

Le nouveau monde pluriculturel envisagé par Nam est symbolisé par l'enfant métis dont Sylvie et lui rêvent. Il faut d'abord noter que, même après la période coloniale, les métis ont souffert d'une stigmatisation dure et humiliante, parce qu'ils étaient toujours un rappel de l'« impureté » raciale, qui faisait peur aux communautés mono-culturelles, parce que l'on croyait, entre autre, que les métis avaient les pires caractéristiques des deux races (Nguyen, 2006 : 111). Les communautés respectives de leurs parents les ont donc rejetés. Par exemple, pour les Vietnamiens traditionalistes le sujet des valeurs traditionnelles et de la structure familiale traditionnelle était essentiel pour sauvegarder leur identité et pour assurer la survie de leur communauté (Jamieson, 1995 : 340). C'est pourquoi ils ont été préoccupés par l'entretien d'une division ethnique entre eux et les étrangers – sous la domination chinoise, française et après l'arrivée des Américains (*Ibid.*). Ils ont donc pratiqué une vive discrimination envers les métis, qui représentaient la trahison de la frontière ethnique. Un exemple littéraire de cette discrimination de la part des Vietnamiens (et des Français) envers les métis se retrouve vivement dans *Métisse Blanche* de Kim Lefèvre, où le protagoniste métis se décrit comme une « monstruosité » dans son milieu nationaliste (Lefèvre, 2008 : 20).

Cependant, contrairement aux croyances négatives et aux préjugés à propos des métis à l'époque, en rêvant de l'avenir de leur enfant Nam et Sylvie croient qu'il sera beau et intelligent (Pham Duy Khiêm, 1957 : 39). Nam insiste que ce qui distinguera leur enfant est exactement ce qu'il « tiendra de ses parents », autrement dit le sang mêlé – et tellement redouté – du côté français et vietnamien. Quand Sylvie tombe vraiment enceinte, la situation est, tout de même, plus complexe que leur rêve et a des conséquences tragiques. Ils sont toujours d'avis que leur enfant sera beau et intelligent, mais le bonheur que leur enfant devra leur porter, comme le bonheur du nouveau monde envisagé par l'auteur, est assombri par leur situation complexe et leur milieu rempli de préjugés. Par exemple, peu avant la nouvelle de la grossesse de Sylvie, Nam lui a expliqué pourquoi il devrait la quitter : « je dois à ma pauvre famille, sans compter les dettes de mon père, que je tiens à payer. D'ailleurs même sans ces circonstances particulières, l'idée d'une union mixte n'est guère réalisable là-bas » (*Ibid.* : 83). Peu après la nouvelle, il est encore plus accablé, car il apprend que sa bourse a été réduite (*Ibid.* : 107). Pour Sylvie, il semble donc qu'elle n'a pas de choix, même si elle aime déjà l'enfant, elle décide d'avorter illégalement (*Ibid.* : 108).

Ce qui est particulièrement intéressant pendant cet épisode est la différence entre le Nam jeune – accablé par ses angoisses et sa honte – et les réflexions postcoloniales à propos de la situation du Nam âgé. En entendant la nouvelle de Sylvie, le Nam jeune est divisé entre deux réactions : il veut évidemment fuir la réalité (et Sylvie) et en même temps son amour pour Sylvie s'intensifie. Après avoir appris que Sylvie est possiblement enceinte, Nam court vers une autre femme, Yvonne, et lui avoue qu'il l'aimerait s'il n'avait pas Sylvie et puis il lui confie l'histoire de Sylvie (Pham Duy Khiêm, 1957 : 94). Pour le lecteur, il peut sembler étrange que Nam tienne ensuite à rencontrer Yvonne, par exemple quand il la cherche continuellement au restaurant (*Ibid.* : 96 ; 100). Yvonne n'est pas la seule distraction pour Nam pendant cette période angoissée, nous pouvons interpréter son abcès au pied et sa détention à l'infirmerie comme des manifestations physiques de sa volonté de fuir Sylvie et la situation.

Cependant, devons-nous en conclure que Nam est essentiellement insensible, surtout au vu de ses actions et de son « absence » pendant une phase de la vie d'une femme si pénible : tomber enceinte et puis se faire avorter ? Nam exprime tout de même qu'il ne veut pas que Sylvie

souffre, qu'il l'aime et après tout qu'il veut garder leur enfant (*Ibid.* : 95 ; 101). Il se charge aussi de trouver un médecin qui soit prêt à faire l'avortement et de l'argent pour l'opération. C'est surtout grâce aux réflexions du Nam âgé que les lecteurs se rendent compte du désarroi profond du Nam jeune, ce qui l'a marqué à vie. Une fois l'avortement fait, Sylvie se montre heureuse, même « insouciant », mais dans le passage suivant, le Nam âgé ne révèle pas seulement son regret et sa tristesse, mais aussi sa déception : « Si extraordinaire que cela puisse paraître, j'oubliai moins vite qu'elle, je guéris moins vite. Tout en me rassurant pour elle, la rapidité de sa transformation me surprit, elle me déçut même » (*Ibid.* : 116).

De sa position rétrospective et postcoloniale, le Nam âgé n'est pas seulement capable d'exprimer plus clairement le désarroi qu'il a éprouvé pendant cette période de sa vie, mais il comprend aussi mieux pourquoi il n'a pas pu garder son enfant – et par extension pourquoi son « nouveau » monde n'a jamais été réalisable. Nam indique qu'il voulait éviter les souffrances de Sylvie à tout prix et il lui a donc laissé le choix de l'avortement, mais finalement il reconnaît que leur malheur a été principalement dû aux préjugés de leur milieu :

Mais comment me défendre de penser que si les préjugés de son milieu avaient moins pesé sur elle, si elle n'avait pas cédé à son amour-propre et à la crainte d'avoir honte devant sa mère et ses relations, il ne lui eût pas été impossible de garder notre enfant sans tellement encombrer ma vie ? (*Ibid.* : 119)

Ce passage rappelle la critique de Nam par rapport au roman d'Éliane Tournier et aux unions mixtes entre les hommes vietnamiens et les femmes françaises. Il dit qu'une union interracial de ce genre « devait forcément échouer ... surtout parce qu'elle se heurtait aux préjugés et à la politique des Français de là-bas [dans les colonies] » (*Ibid.* : 27). Si Nam attribue la rupture des relations interraciales aux politiques coloniales, c'est l'allusion au gouverneur général Pasquier au moment de l'avortement de Sylvie qui lie directement l'histoire du couple à l'histoire coloniale de la France et du Vietnam.

À propos du « vieux docteur » qui a accompli l'avortement, Sylvie dit qu'il ressemble « au gouverneur général Pasquier dont les journaux ont publié la photo » (*Ibid.* : 115). Le nom du gouverneur général a déjà apparu plusieurs fois avant cette remarque à cause de l'accident d'avion *l'Émeraude* (par exemple Nam achète un journal dans lequel il lit les détails de l'accident) (*Ibid.* : 111). Pour un roman qui est apparemment détaché de tous liens historiques

– il y a des références minimales au colonialisme et à la lutte anticoloniale – le lecteur attentif devrait se demander pourquoi apparaît le gouverneur général de l'Indochine, Pierre Pasquier, à ce moment dans le roman ? Britto aborde la même question et indique que la présence symbolique de Pasquier au moment de l'avortement signifie « une réaffirmation du contrôle colonial » (2004 : 147). Il est encore plus significatif parce que Pasquier a essayé de dissuader les parents indochinois d'envoyer leurs enfants en métropole pour continuer leur éducation, justement à cause des dangers qui les y attendaient, y compris des relations interraciales et la menace du métissage (Thuy Phuong Nguyen, 2013 : 86 ; Britto, 2004 : 147).

Britto pousse le lien entre l'avortement de Sylvie et la dissolution des relations entre la France et le Vietnam un cran plus loin. Il évoque les détails horribles de l'accident de *l'Émeraude* et la mort de Pasquier en service colonial afin de suggérer que même si le drame de Nam et de Sylvie se déroule dans un milieu colonial, rempli de préjugés et sans compassion, c'est au moment de l'écriture seulement un souvenir. Entre-temps, la force coloniale, qui a évité le bonheur de Nam et Sylvie, s'est désintégrée comme les passagers de l'avion et un nouveau Vietnam est né, même si ce nouveau Vietnam n'est pas celui envisagé par l'auteur. Britto l'explique dans le passage suivant :

*Through the narrative juxtaposition of plane crash and abortion, Pham Duy Khiem undermines the apparent integrity of empire, leaving us with a postcolonial novel whose retrospective vision reveals a colonial past already shaped by death and mourning, already marked by violence and loss (2004 : 248).*

Ce que nous avons essayé d'illustrer dans ce chapitre c'est que les relations interraciales représentent un moyen non-violent de résister à la domination coloniale. C'était un moyen qui aurait pu créer un nouveau monde métis postcolonial sans les valeurs discriminatoires et oppressives de l'État-nation moderne. En se focalisant sur le cas de Nam et Sylvie, nous avons noté que le commentaire et les pensées du Nam âgé sont ceux de Pham Duy Khiêm, et que sa composition de l'histoire de sa jeunesse exprime ses caractéristiques, surtout son identité interculturelle et ses sentiments fraternels, qui jouent un rôle primordial dans sa conception de la résistance anticoloniale. Cependant, même si Nam – et l'auteur – aspire à l'égalité de tous et l'effacement des stéréotypes culturels nuisibles, les circonstances de sa vie et le système colonial font échouer leurs efforts. Nous avons dit que pour Nam son histoire

avec Sylvie n'est pas principalement celle d'un « Jaune » et d'une « Blanche », mais leur malheur et l'avortement du symbole d'espoir – leur enfant – sont, néanmoins, dus à la société de leur époque qui rejetait majoritairement les couples interraciaux.

## **Chapitre 5 : L'impossibilité d'une compréhension interculturelle – *Homme jaune et femme blanche***

*Homme jaune et femme blanche*, l'histoire d'une jeune Française qui souhaite améliorer les relations entre sa race et les Indochinois autochtones en épousant son camarade vietnamien contre l'avis de la communauté française, a paru en 1933, trois ans après que Ho Chi Minh a fondé le parti communiste indochinois et quelques années avant l'occupation japonaise en 1940. Les années trente ont marqué les dernières années de l'époque coloniale pendant lesquelles la population vietnamienne a perdu son intérêt concernant la coopération franco-vietnamienne. Les Vietnamiens désiraient plutôt se libérer du pouvoir étranger et établir un état vietnamien indépendant. Il semble que la parution du roman de Christiane Fournier soit donc inopportune ; les sentiments confus des protagonistes témoignent en effet de l'incertitude de la situation politique. Mais le roman n'était pas unique en son genre et Fournier s'est peut-être inspirée du roman franco-vietnamien, *Bà-Dâm* (1930), de Truong Dinh Tri et Albert de Teneuille. Les auteurs autoproclament leur but d'encourager une compréhension mutuelle entre Français et Annamites et une amitié sincère entre les deux pays dans la préface de leur ouvrage. Pourtant la fin tragique de chaque roman contredit les bonnes intentions annoncées des auteurs.

Au vu du contexte politique, devons-nous nous étonner que Fournier emploie les mêmes formules du roman colonial, comme l'infertilité et le choc culturel, pour montrer que finalement la compréhension interculturelle est très difficile sinon impossible ? En analysant la quête de Marie-Claire pour réunir les deux races et la conquête et la vengeance de Xuan, nous essaierons d'expliquer pourquoi le mariage interracial est découragé, surtout en considérant l'idéologie coloniale, le mouvement anticolonial et d'autres changements politiques en Indochine à l'époque.

### **5.1 Christiane Fournier et *Homme jaune et femme blanche***

Avant qu'elle ne quitte l'Indochine en 1938, Christiane Fournier a publié un article sur les

ponts relationnels entre son pays et celui des « Annamites ». Cet article a paru dans *la Nouvelle revue indochinoise* « [e]n manière d'adieu à l'Indochine » et à cette revue, dont elle a été la directrice depuis sa conception en 1936 jusqu'à son retour en France (1938 : 45). Nous avons déjà mentionné que Fournier a surtout essayé de construire un pont entre les deux pays et les deux races à travers sa carrière journalistique et pédagogique. Le domaine intellectuel du journalisme et de la littérature se prête à la construction des ponts en tant qu'échange d'idées, de perspectives, de confidences et d'arguments. Selon Fournier, bien que ces ponts soient fragiles, « ils nous permettent de traverser sans vertige cet espace profond qui nous sépare les uns des autres » (1938 : 45). *La Nouvelle revue indochinoise*, qui a édité les contributions des auteurs français et vietnamiens, est donc un exemple de ce type de pont.

Dans ce même article, la romancière parle aussi de la « Renaissance » des jeunes colonisés, qui se voit également dans le domaine journalistique et littéraire. Cette Renaissance est liée au « double courant d'idées et de sentiments », y compris le questionnement quant à l'identité et la problématique politique, caractéristique de l'émergence d'une nouvelle intelligentsia vietnamienne (Fournier, 1938 : 47). Fournier reconnaît que « leur goût de la liberté » et « leur recherche d'un idéal » sont les forces nécessaires pour sortir du dilemme de l'identité – c'est-à-dire choisir entre une identité occidentale ou une identité asiatique – et, nous pouvons y ajouter, du dilemme politique. La question qu'ils se sont posée quant à l'identité était : comment dois-je maintenir mon identité vietnamienne et mes traditions culturelles tout en m'adaptant à une culture étrangère ? En ce qui concerne la problématique politique, ils se sont interrogés sur la priorité de la lutte pour l'indépendance du Vietnam ou de la modernisation sociétale. Comme l'indique Daniel Hémerly, ils ont renouvelé le questionnement de l'ancienne classe de lettrés à propos de l'invasion occidentale en se demandant s'ils devaient accorder la priorité à la révolution pour restaurer un état vietnamien indépendant ou à « la modernisation culturelle et ... [à] l'apprentissage de la démocratie » (1981 : 195).

La nouvelle intelligentsia constituait en fait des étudiants d'élites de la génération de Pham Duy Khiem. Nous nous rappelons qu'ils étaient de jeunes vietnamiens venant surtout d'un milieu social privilégié et qui ont été éduqués dans les lycées et les universités français. Fournier était en contact avec des écrivains de cette nouvelle génération de lettrés, dont quelques-uns ont été édités dans *la Nouvelle revue indochinoise*, tels que Pham Van Ky ou

Nguyên Duc Giang. À travers leur questionnement sur leur situation et la situation franco-annamite en général, ils ont jeté des ponts, comme le dit Fournier, entre les deux pays et leurs contributions ont témoigné d'une tentative de rapprochement de tous les hommes (1938 : 46). De plus, si l'on considère son œuvre, par exemple ses articles « Une Visite à la jeunesse intellectuelle annamite de Paris » (1934) et « Étudiantes indochinoises à Paris » (1935), il est évident qu'elle a porté son attention sur le sort de ces jeunes intellectuels et leur potentiel afin de transformer « l'Indochine ».

Plusieurs années avant son adieu à l'Indochine, elle a écrit le roman *Homme jaune et femme blanche* dans laquelle elle a essayé de représenter un de ces jeunes intellectuels autochtones et sa relation avec une Française métropolitaine. Si l'on analyse la critique du roman à l'époque et si l'on la compare à la critique contemporaine, il semble que la représentation du couple de Marie-Claire et Xuan suscite des réactions équivoques. Chaque critique a dû se demander si la romancière exprimait une volonté de se rapprocher de l'Autre en choisissant de raconter l'histoire d'un couple mixte inversé au lieu de l'histoire d'un couple mixte classique, ce qui était plus populaire dans la littérature coloniale à l'époque. Autrement dit, Fournier voulait-elle explorer la possibilité d'une union plus amicale et sincère entre les deux cultures et les conséquences d'un métissage de deux races après s'être rendu compte des changements sociaux et surtout de l'établissement d'une nouvelle classe d'élites autochtones, plus moderne et plus occidentale ?

Nous considérerons de près deux opinions sur le roman à l'époque : celui de H. Boulé et celui de Pham Duy Khiêm. Dans son article sur le personnage du professeur de philosophie dans quelques romans représentatifs, Boulé examine *Homme jaune et femme blanche* en se focalisant, entre autre, sur le rôle de M. Sénac (le professeur de philosophie) dans la vie de Marie-Claire. Boulé reconnaît qu'en plus de servir de faire-valoir à Xuan, la fonction de M. Sénac est surtout d'aider Marie-Claire à se découvrir et à « affirmer sa générosité » (1937 : 47). Marie-Claire est néanmoins la victime dans le roman. Boulé explique que « dans son amour et sa soif de sacrifice », elle accepte Xuan comme son maître à la mode annamite, mais en retour elle doit apprendre qu'il a peut-être joué un rôle dans la mort de son père à elle et de plus elle est traitée de « Démon d'Occident » (1937 : 46-47 ; Fournier, 2008 : 164). Ainsi, Boulé souligne que « le conjoint de race blanche est victime de la trahison de l'autre »,

néanmoins, selon lui, l'on ne doit pas généraliser (1937 : 47). Le roman montre en effet l'oppression et la souffrance des femmes autochtones dans leur situation familiale et conjugale. En conclusion, Boulé s'interroge sur l'émancipation de la femme annamite à l'aide des Français : « N'assistons-nous pas, d'ailleurs, à une émancipation de la femme annamite, émancipation raisonnable, qui tend à faire de la jeune Annamite, moderne et instruite, l'égale de son mari ... ? » (*Ibid.*).

Pour Boulé, Fournier n'a pas représenté les autochtones d'une manière injuste. Pourtant, Pham Duy Khiêm a trouvé que la représentation de Xuan porte une grave atteinte à l'intégrité des hommes annamites. Fondé sur un débat d'*Homme jaune et femme blanche* pendant une conférence qui s'est passée en 1933 à la Maison d'Indochine (ce qui est décrit dans *Nam et Sylvie* et aussi discuté dans le chapitre précédent), nous pouvons dire qu'il n'avait pas d'opinion favorable ni de la romancière ni du roman. Quant à Christiane Fournier, il est d'avis qu'elle « voit les Annamites – malheureusement pour son ouvrage – en mauvaise coloniale » (1942a : 15). En soulignant toutes les contradictions du roman – par exemple pourquoi choisir un conjoint annamite tellement méchant et traditionaliste pour l'héroïne française à l'esprit ouvert si l'on écrit « pour l'avenir » ? – il suggère que la romancière n'aime pas vraiment les Annamites, ou au moins, elle possède autant de préjugés que d'autres coloniaux (*Ibid.* : 11, 13).

Il avait raison de spéculer sur la sincérité de Fournier, car elle a fait entendre son jugement sur les relations entre Vietnamiens et Françaises. Dans *Nam et Sylvie*, Nam explique qu'Éliane Tournier (l'alias de Fournier) n'était pas une inconnue : « elle nous avait honorés d'une conférence, elle avait même assisté à un de nos bals, au cours duquel elle confia à notre directeur "son étonnement devant le spectacle de tant de Françaises dansant avec des Annamites" » (Pham Duy Khiêm, 1957 : 24). Les bals à la Maison d'Indochine ont fait impression à Fournier, car elle a écrit dès lors des articles sur le « [s]pectacle inhabituel » des Annamites (hommes et femmes) dansant avec des Français et d'autres Européens et la désillusion de leur avenir, surtout aux colonies (Fournier, 1935 : 80-85). Son scepticisme devant le bonheur des couples interracialisés n'a pas échappé à Pham Duy Khiêm. Le sujet était d'ailleurs très personnel pour celui-ci, qui a eu plusieurs amantes françaises.

C'est peut-être pourquoi Pham Duy Khiêm a visé Fournier en particulier, même si elle n'était pas le seul écrivain<sup>1</sup> qui ait déconseillé les couples interracialisés à ses lecteurs (Ha, 2008 : xxi). En ce qui concerne l'échec de l'union entre Marie-Claire et Xuan, Pham Duy Khiêm croit que les traditions annamites et les défauts « réels ou supposés » de sa race ont moins d'importance et que c'est plutôt à cause des « préjugés et [de] la politique des Français de là-bas » (1957 : 27). Cependant, bien qu'il ait méprisé le roman, comme le note Emerson, il a cherché un terrain d'entente malgré les différences d'opinions (2015 : § 15). Emerson conclut qu'au lieu de nous présenter une polémique anticoloniale, Pham Duy Khiêm essaie de « combler le fossé en trouvant un lien humain commun » (*Ibid.*, traduction libre). Elle souligne ainsi la notion de fraternité de l'auteur vietnamien et sa manière particulière de voir les différences culturelles.

Nous nous demandons maintenant si les perspectives postcoloniales sur le roman de Fournier sont différentes ? Emerson et Britto mentionnent brièvement le roman dans leurs analyses respectives concernant Pham Duy Khiêm et son œuvre littéraire. Britto ne le mentionne que dans une note en bas de page. D'après lui, le roman de Fournier est raciste comme cela peut se voir dans le personnage de Xuan, qui est injustement représenté comme « insensible » et « déloyal » (2000 : 147). Emerson semble être d'accord avec cette vision du roman en disant que la romancière dépeint le conjoint vietnamien et d'autres autochtones comme presque inhumains (2015 : § 15). Comme Pham Duy Khiêm, qui affirme qu'une union mixte de ce genre était invraisemblable à l'époque (1957 : 24), Emerson dit aussi que le roman est peu convaincant et l'intrigue est peu plausible (2015 : § 15).

Ha est la seule critique qui comprend le roman et les intentions de la romancière d'une perspective plus neutre. Sa manière de voir le roman rappelle les dires de Yee, qui reconnaît l'idéologie raciste de la plupart des romans coloniaux – une idéologie qui a été depuis lors fortement dénoncée – mais qui dit en revanche que « se contenter d'une telle condamnation serait trop facile et trop superficiel » (2000 : 23). On peut dire que Ha essaie donc de s'éloigner d'une telle condamnation et de lire le roman « comme une subversion de l'idéologie coloniale » (Yee, 2000 : 23). Ce qui est essentiel pour elle c'est de tenir compte de

---

<sup>1</sup> Le sujet du couple interracialisé est traité d'une manière similaire dans *Bà-Dâm* d'Albert de Teneuille and Truong Dinh Tri, qui raconte l'histoire tragique d'un mariage franco-annamite raté (Britto, 2004 : 107).

l'entrelacement complexe constitué par le sexe, l'ethnie et la classe sociale dans le contexte colonial, surtout quand il s'agit d'une union mixte inversée (Ha, 2008 : xxii). Par conséquent, l'échec des relations entre Marie-Claire et Xuan est d'une part provoqué par les « contradictions de la politique coloniale » et d'autre part à cause de Marie-Claire, qui a du mal à comprendre et à accepter les us et les coutumes de la famille de Xuan (*Ibid.*).

Après avoir considéré toutes les opinions et les conclusions diverses des critiques, nous voudrions revenir à notre question originelle : l'histoire de la bienveillante Marie-Claire et de son époux indochinois explore-t-elle la possibilité d'une entente plus progressive entre Français et Vietnamiens, ce qui était essentiel pour assurer l'avenir fructueux et paisible de l'Indochine à l'époque coloniale ? Selon trois critiques, dont deux sont des postcoloniaux, le racisme du roman montre seulement que les relations interraciales sont condamnées à échouer et en conséquence il n'existe pas de possibilité d'une transformation de la société indochinoise. Les deux autres critiques commentent différemment l'échec du couple mixte. Pour eux, ce qui rend les relations interraciales difficiles est soit l'influence politique sur les notions de sexe, d'ethnie et de classe, y compris les préjugés sociétaux, soit l'écart culturel entre le statut de la femme annamite et celui de la femme française dans la société et dans la famille. Pour en tirer nos propres conclusions, nous aborderons cette question ci-dessous en suivant la méthode de Yee pour que nous évitions une interprétation trop superficielle du roman en généralisant le racisme des auteurs coloniaux.

## **5.2 Le roman colonial et la perspective indochinoise de l'interculturalité**

Nous nous rappelons que la manière de voir l'interculturalité des auteurs – coloniaux et francophones – est liée au contexte politique et à la situation sociétale. *Homme jaune et femme blanche* est écrit d'un point de vue colonial, qui ressemble à la perspective indochinoise de l'interculturalité dans les romans vietnamiens francophones. Comme nous l'avons noté dans les romans coloniaux sur l'Indochine et les premiers romans vietnamiens francophones on ne s'étonne pas de trouver la présence de stéréotypes raciaux et le découragement du métissage culturel. Cela compte également pour le roman de Fournier, mais nous devons pourtant considérer de plus près d'abord le but des romans coloniaux et

puis la contradiction inhérente de celui-ci.

En tant que genre littéraire, la littérature coloniale n'a été établie qu'au début du vingtième siècle et a atteint l'apogée de sa popularité dans les années vingt et trente. Bien que le roman colonial soit héritier du roman exotique et du roman de voyage de la période romantique, les théoriciens et les écrivains, comme Pierre Mille, Eugène Pujarnisclé et Marius-Ary Leblond, qui eux-mêmes ont souvent vécu dans les colonies, voulaient distinguer nettement le nouveau type de littérature de l'ancien et le redéfinir en accord avec leurs idéaux (Dodille, 2011). Au cœur de leur argument est l'opposition de l'ancienne conception de l'exotique avec une nouvelle manière de voir l'exotique et la relation des écrivains coloniaux avec ce phénomène inhérent à une rencontre avec l'Autre. Pujarnisclé décrit cette opposition de la manière suivante : « [p]eindre [l'exotique], non tel qu'il se le représente à Paris, mais tel qu'il est réellement » (2010 : 14).

Si l'on considère plus précisément les ingrédients du roman exotique en opposition avec ceux du roman colonial, on peut mieux comprendre l'urgence des théoriciens pour séparer la littérature coloniale de son aînée. Pierre Mille, un théoricien important de la littérature coloniale, annonce dans un article du *Temps* en 1909 qu'en effet – et en comparaison de la littérature coloniale anglaise – la littérature coloniale française n'existe pas (19 août 1909). D'après lui, même les meilleurs ouvrages venus des colonies sont toujours « l'œuvre de Français de la métropole », qu'il appelle « la littérature de tourisme colonial » (*Ibid.*). Le lecteur de Pierre Loti – le prince du roman exotique – ou de Louis Bertrand « ne peut pas savoir si ce qu'il y trouve est vrai, et l'auteur lui avoue le plus souvent qu'il y a des chances pour que ce ne le soit point en vertu de ce principe 'que l'âme exotique est impénétrable' » (*Ibid.*). Autrement dit, ce qui caractérise l'exotisme du dix-neuvième siècle est la subjectivité de l'expérience racontée par l'écrivain ; ce qui importe sont les impressions individuelles d'un pays et des peuples lointains sans tenir compte de la vie réellement vécue des coloniaux et des colonisés. On peut donc dire que l'écrivain exotique ne s'intéresse à dépeindre ni la réalité du milieu colonial, divers et complexe, ni les mœurs et la mentalité des autochtones. « L'indigène » demeure impénétrable, comme l'explique Norbert Dodille : « [L]a littérature exotique ... repose sur le principe de l'incommunicabilité entre les civilisations .... [L]'âme indigène reste ... inconnaissable » (2011).

Ainsi, quant à la littérature exotique, l'imagination y joue un rôle plus important que la vérité, plus précisément « la stricte observation des choses et des hommes, de décors, de mœurs et des faits » (Jourda, 1939, cité dans Yee, 2000 : 16). En revanche, si nous croyons les dires de Mille, la littérature coloniale est tout d'abord la littérature écrite par de vrais colons. Les vrais colons sont soit ceux qui sont nés dans une colonie soit ceux qui y ont habité pendant leur jeunesse – ou les années pendant lesquelles ils étaient les plus impressionnables (Mille, 1909). Pour la plupart de ces écrivains, les colonies ne représentent pas un lieu exotique ou un lieu de voyage, mais un chez-soi et c'est pourquoi ils peuvent décrire d'une manière réaliste la vie coloniale, surtout en ce qui concerne « la géographie morale » (Pujarnisclé, 2010 : 17). Ce qui importe dans ce genre littéraire est l'étude des sentiments, des pensées, des coutumes et des mœurs – au dire de Pujarnisclé « c'est la réalité morale beaucoup plus que la réalité physique [que ce genre] se proposera de saisir » (*Ibid.* : 17).

Le ton des romans coloniaux est donc plus psychologique et plus sérieux que les romans exotiques. D'ailleurs, les ouvrages coloniaux sont généralement étroitement liés à la politique coloniale. Les écrivains coloniaux – ou leurs conjoints – ont souvent servi soit dans l'armée coloniale comme des officiers ou des médecins soit dans l'administration coloniale. Leurs ouvrages servent donc d'une illustration d'une idéologie particulière – la plupart du temps l'idéologie dominante. Yee l'indique en disant que « [b]eaucoup plus que la littérature exotique, la littérature coloniale avait un programme idéologique, prenant position explicitement pour démontrer quelque chose » (2000 : 16). Par exemple, une question difficile à résoudre pour l'écrivain colonial est celle du préjugé de race et les implications politiques. Pujarnisclé reconnaît que ce préjugé peut être injuste et peut empêcher l'écrivain colonial de « saisir des bribes de vérité », mais en même temps cela fait partie de l'idéologie coloniale, que l'écrivain est censé soutenir (Pujarnisclé, 2010 : 15). Bien que la littérature coloniale n'ait pas été immédiatement employée comme un instrument politique, au début du vingtième siècle on voit que le gouvernement français a commencé à reconnaître le potentiel du genre littéraire pour promouvoir la colonisation et y intéresser la population française (Schlick, 1996 : 124).

Étant donné que la littérature coloniale est généralement écrite dans un style réaliste, souvent objectif et documentaire, et que la connaissance des auteurs des pays est impérative, y

compris leur engagement politique et social, pour que leurs descriptions des colonies soient fidèles à la réalité, on peut classer *Homme jaune et femme blanche* comme un roman colonial. Certains critiques, comme Mille, auraient peut-être dit que Fournier n'avait pas une réelle compréhension de l'Indochine à cause du fait qu'elle n'y a vécu que quelques années. En effet, dans sa critique d'*Homme jaune et femme blanche*, Pham Duy Khiêm exprime cette opinion pour expliquer l'invraisemblance et les contradictions du roman : « On peut excuser Christiane Fournier en disant qu'elle n'a pas vécu longtemps là-bas et un coup d'œil superficiel fait saillir les différences apparentes » (1942a : 16). En tant que journaliste, elle devait, néanmoins, dépeindre la vie en Indochine telle qu'elle était. Elle a écrit beaucoup d'articles sur tous les aspects de l'Indochine, les colons et les autochtones – par exemple elle a écrit des articles touristiques (« La campagne annamite »), des articles sur les Annamites et leurs mœurs (« Magie et médecine ») et aussi sur les colons (« La vie à la colonie »)<sup>2</sup> – tout ce qui atteste de sa volonté réelle de mieux comprendre la vie en Indochine.

On peut dire que sa connaissance de la colonie n'était pas aussi profonde que celle de quelqu'un comme Marguerite Duras, qui y est née et y a vécu longtemps. Dans une interview, Duras avoue par exemple que son identité d'écrivain est née entre « les rizières, les forêts, la solitude » de son enfance en Indochine et qu'elle se sentait plus vietnamienne que française, ce qui est évident dans ses ouvrages comme *Un Barrage contre le Pacifique* et *L'Amant* (Pallotta della Tore, 2013). Pham Duy Khiêm a donc peut-être raison : Fournier, surtout dans son roman, ne fait pas honneur ni à la culture annamite ni aux Annamites eux-mêmes. Mais, en considération de son engagement social et de son intérêt aux relations franco-annamites, elle n'était pas une simple touriste bornée et qui rêvait d'exotisme. Nous citerons comme preuves les trois éléments constitutifs du roman colonial selon Pujarniscle et qui sont évidents dans le roman de Fournier : la nature, « l'indigène » et le colon. Nous allons les résumer brièvement ici.

Pour ce qui est de la nature, il est important que l'écrivain colonial soit capable de situer son lecteur dans un milieu physique avant qu'il ne le dépayse moralement (Pujarniscle, 2010 : 23). Cependant, ce n'est pas une tâche simple de dépeindre ce que l'on perçoit, car les paysages peuvent sembler banals, même pour le nouveau venu, qui y reconnaît tout d'abord

---

<sup>2</sup> Tous les articles sont recueillis dans *Perspectives occidentales sur l'Indochine* (1935).

ceux qui ressemblent aux paysages européens, ou n'y reconnaît que « les spectacles exotiques » célèbres dont il a déjà lu beaucoup de descriptions ou a vu beaucoup de photographies (*Ibid.* : 26). Ainsi, l'écrivain colonial doit trouver un équilibre entre une description trop dépourvue de la couleur locale et répétitive et une description trop fantaisiste dont l'exotisme est exagéré. Pour Pujarnisclé l'esprit de l'écrivain doit donc « s'incliner devant une réalité – même si cette réalité [lui] semble paradoxale, même si elle déçoit [son] attente » (*Ibid.* : 37).

Dans le roman de Fournier, on voit cette tentative de dépeindre le paysage indochinois d'un point de vue naturaliste, sans trop céder à l'exagération de l'exotisme du milieu ou revenir aux clichés de la nature tropicale – les cocotiers, les palmiers, les bambous, le soleil et la verdure. Elle traite les descriptions des villes et des villages tonkinois – les rizières, « la lumière des soirs d'Extrême-Asie », « cris d'oiseaux, de promesses nocturnes », « l'automne ... plus clair et plus allègre que tous les printemps de France », « le tendre fléchissement de ces feuilles de bananier » – avec une simplicité poétique, ce qui a aussi frappé Pham Duy Khiêm, qui note que « [c]'est là le meilleur de Christiane Fournier » (Pham Duy Khiêm, 1942a : 14 ; Fournier, 2008 : 7, 19, 24, 30). Elle garde la qualité exotique de Hanoï et du paysage, mais elle soulève aussi l'infiltration occidentale. Dans le premier chapitre, à travers la conversation entre le vieux musicien et Marie-Claire, Fournier se montre consciente de la déception qui attend un nouveau venu dans les colonies. Ce dernier s'attend « à débarquer dans la brousse », à être entouré de rizières et d'arbres tropicaux, mais, comme le dit le vieux musicien, on arrive plutôt « en plein Neuilly » (Fournier, 2008 : 5).

Néanmoins, le paysage ne forme que le cadre pour le déroulement de l'action dans les romans coloniaux. Ce qui est plus essentiel est l'intrigue des personnages principaux, qui sont normalement des coloniaux et des « indigènes ». Selon Dodille, l'écrivain colonial doit tenir compte des « transformations » subies par le colonial – souvent un ancien, parfois un futur, métropolitain déraciné (2011). Il peut communiquer ces transformations à travers les pensées, les sentiments, les rêves et les passions du colonial, qui doivent être bien différents de ceux d'un métropolitain. Mais, c'est surtout le personnage de l'autochtone qui définit le roman colonial, un personnage qui est trop souvent absent ou qui ne joue qu'un « rôle de figurants » (Pujarnisclé, 2010 : 71). Si « [la] raison d'être de l'exotisme, c'est la recherche d'une réalité

qui – au point de vue physique comme au point de vue psychologique – diffère de la réalité métropolitaine », l'écrivain colonial doit montrer et décrire l'âme de l'indigène, qui diffère et ressemble à l'âme de l'Européen (*Ibid.*). Ainsi, il doit trouver une manière de saisir cette âme étrangère sans la simplifier et sans la rendre complètement méconnaissable non plus (Pujarniscle, 2010 : 72).

On voit que Marie-Claire se montre différente d'autres coloniaux européens – sa famille par exemple – et même d'autres femmes coloniales, comme Madame de Grasse et la directrice de l'école Van-Vollenhoven. C'est son intérêt vif pour la race annamite, sa pitié envers eux et sa décision de les aimer qui la distinguent du reste de la population coloniale. Cependant, c'est surtout l'Annamite, Xuan, et l'accès à son univers, qui aurait intéressé les lecteurs. Étant donné que l'auteur explore le sujet rare et risqué d'un mariage entre une Française et un Indochinois, et la manière dont la Française doit subir des pressions culturelles – et parfois cruelles – de la part de sa belle-famille, Xuan et sa famille sont ainsi assurés d'un rôle principal dans le roman. Peut-être, Xuan et sa famille, sont-ils représentés fautivement et d'une manière démodée ? Pham Duy Khiêm pense que « il n'y a pas un Annamite qui puisse se reconnaître, en toute vérité, en la personne de Xuân » (1942a : 10). Néanmoins, même si la connaissance de Fournier n'est pas « *adéquate* à la réalité », si nous croyons Pujarniscle, « [elle] est tout de même moins inadéquate, si l'on peut dire, que l'ignorance pure et simple » (2010 : 72).

Chez tous les écrivains coloniaux, il existe néanmoins une contradiction dans leurs ouvrages vis-à-vis de leurs relations avec l'exotisme et avec l'Autre. Les théoriciens et les promoteurs de la littérature coloniale ont critiqué les auteurs de la littérature exotique, surtout en ce qui concerne leur regard stéréotypé et faux. Par conséquent, ils ont aussi critiqué des aspects de l'idéologie coloniale, tel que l'orientalisme (Schlick, 1996 : 128). En faisant appel à une compréhension plus profonde et exacte de la culture et de l'âme autochtone et de la vie des coloniaux et des colonisés, on a demandé aux écrivains coloniaux de décrire la situation telle quelle. En échange, leurs ouvrages révèlent d'un côté la discrimination du système colonial et le préjugé de race persistant et de l'autre côté la disparition graduelle de la culture autochtone à cause de la modernisation et de l'influence occidentale. La littérature coloniale a pour but de montrer l'humanité des sujets colonisés par la France – c'est-à-dire le fait qu'ils ne sont pas si

différents des Européens – mais cela sert aussi à montrer les effets nuisibles de la colonisation. Yaël Schlick expose ainsi le paradoxe de la littérature colonial : « [Même si] la littérature coloniale réussit à décrire la culture autochtone avec sensibilité, elle doit lutter pour se débarrasser de la perte de la culture autochtone et sa propre implication dans cette perte » (1996 : 130, traduction libre).

Après avoir établi les différences notables entre la littérature exotique et la littérature coloniale, nous avons démontré que nous pouvons classer *Homme jaune et femme blanche* comme un roman colonial. Ce roman est tout de même un exemple par excellence des contradictions entre le but apparent de l'auteur – la conciliation entre l'Occident et l'Orient – la manière dont elle a choisi de le réaliser – un style réaliste, mais avec une représentation teintée de préjugés quant aux autochtones – et le message définitif de l'ouvrage : l'échec du dialogue interculturel.

### 5.2.1 *La quête de Marie-Claire : la possibilité d'une conciliation entre l'Occident et l'Orient ?*

Les Annamites et leurs traditions ont intrigué Fournier – ses nombreux articles témoignent d'une curiosité insatiable – et l'ont encouragée à poser des questions sur les relations interraciales. Mais cela seul n'explique pas pourquoi elle a décidé d'écrire un roman si hardi, comme le reconnaît Pham Duy Khiêm : « [u]ne Française écrire au Tonkin qu'une Française peut prendre goût à un Annamite, l'épouser, c'est du courage » (1942a : 16). Au fur et à mesure que la quête de Marie-Claire de concilier l'Occident avec l'Orient s'opère, nous nous demandons si elle ne sert pas de porte-parole à la romancière. Nous lisons que Marie-Claire veut sauver les « tristes ombres au chapeau pointu » de leur misère et que cette espèce d'humanité lui incite une grande pitié et un désir de l'aimer (Fournier, 2008 : 30). Cela nous fait penser particulièrement aux aspirations de l'auteur de jeter des ponts entre les deux races. Nous analyserons maintenant la quête de Marie-Claire (et de la romancière) dans le contexte politique de la collaboration franco-vietnamienne.

La politique de la coopération franco-vietnamienne a été établie et encouragée sous la

gouvernance du socialiste, Albert Sarraut. Pendant ses deux mandats de gouverneur général (1911-1914 et 1917-1919), Sarraut a dû renforcer l'association franco-indochinoise afin de maintenir l'ordre en Indochine, troublée par des campagnes insurrectionnelles et d'autres menaces anticoloniales (Morlat, 2001 : §§ 4-7). Il a aussi mis en œuvre des réformes pour justifier la présence française en Asie du Sud-Est. Patrice Morlat indique que pendant le premier mandat de Sarraut, il a eu donc pour mission «[la] mise en place d'une collaboration franco-indochinoise et ... [d']un certain nombre de réformes, notamment dans les domaines de l'enseignement et de la justice » (2001 : § 4). Pendant son deuxième mandat, son objectif a été, entre autre, d'établir et d'assurer encore une fois la collaboration des Indochinois, surtout des élites, pour dissuader la participation aux mouvements patriotiques vietnamiens (Morlat, 2001 : § 7).

Les réformes et les politiques de Sarraut (et aussi les promesses d'autres gouverneurs généraux qui avaient pour objectif la coopération franco-vietnamienne, comme Maurice Long), ont fait croire aux élites indochinoises qu'elles auraient les mêmes opportunités et avantages que les coloniaux, ce qui a encouragé une ambiance de rapprochement entre les deux parties (Marr, 1984 : 152). Par exemple, après avoir lu la politique de *Pha-Viet de Hue* (la collaboration franco-vietnamienne) de Sarraut, le révolutionnariste exilé Phan Boi Chau a cru que les Français voulaient sincèrement collaborer avec les Vietnamiens pour résister aux menaces d'autres pays, comme le Japon, et pour s'assurer un avenir prospère (Truong Buu Lâm, 2000 : 76). Cependant, Phan Boi Chau et d'autres intellectuels indochinois se sont vite rendu compte que la politique de *Pha-Viet de Hue* ne signifiait qu'une nouvelle manière de s'assurer de la soumission des Vietnamiens dans une entreprise dont les Français tireraient plus de profit, comme l'explique David G. Marr :

*[T]he underlying assumption remained unchanged: French-inspired ideas would help to convert millions of Vietnamese to willing colonial subjects ... [turning them] into friendly, smiling, understanding (if always junior) partners in an epic historical undertaking (1984 : 152).*

Le cadre politique collaboratif a duré depuis les années dix jusqu'aux années vingt. Au moment où Fournier est arrivée en Indochine l'espoir d'une collaboration franco-vietnamienne était déjà en train de s'amenuiser. Elle a décidé néanmoins de fonder une revue qui proclamait explicitement son but de promouvoir l'entente franco-indochinoise. Pour Fournier, la revue devait « [élever] le débat » concernant les relations franco-annamites et

surtout le rôle de la France en Indochine sans avoir son propre programme – en bref elle devait signifier un dernier vestige de la bienveillance d'un pays envers l'autre et vice et versa (Fournier, 1936 : 3). Pham-Quynh a résumé le sentiment de la bienveillance mutuelle qui devait inspirer une entente interculturelle sincère à la population coloniale dans son argument présenté dans la *Nouvelle revue indochinoise*. Selon lui, la France pouvait réaliser sa mission – la modernisation de l'Indochine dont les nations respectives devaient évoluer en gardant leurs propres traditions – sans trop de conflit interculturel, parce que les Annamites et les Français étaient deux peuples « humains », des paysans cultivés qui « [étaient] fait[s] pour s'entendre » (1936 : 116). Pourtant, l'entente interculturelle serait seulement possible à la condition que la France se comporte humainement et pas comme « un vulgaire colonisateur » (1936 : 117).

En lisant ses articles « Pourquoi sommes-nous en Indochine » et « Le but de NRI », on se rend compte que Fournier était d'accord avec Pham-Quynh et qu'elle n'était pas amoureuse des anciennes civilisations et sceptique de l'occidentalisation de l'Orient, comme Segalen. Elle a approuvé la modernisation de la société vietnamienne et toutes les avancées dans les domaines scientifiques et technologiques effectuées par les Français. Sans doute, Fournier a répété des idées propagandistes à propos de la supériorité de la France et de sa mission humaine pour justifier la domination française de l'Indochine. D'après elle, son honneur et son idéalisme de la liberté distinguent la France d'autres colonisateurs européens (Fournier, 1936 : 4). Il leur est donc permis de conquérir des pays et des peuples étrangers à condition qu'ils respectent les droits de ceux-ci conformément à leur idéal (*Ibid.*). Elle jette le doute sur l'efficacité de la colonisation en reconnaissant que les Indochinois ne sont pas des « enfants attardés de l'humanité » et qu'ils ne veulent peut-être pas de science et de culture occidentales (Fournier, 1935 : 135). Ce sont des doutes qu'elle dissipe vite, parce que les Français, ne sont-ils pas les guerriers qui sont venus « repousser l'envahisseur chinois », qui ont fait fructifier la terre d'Indochine, qui « ont aidé un peuple à vivre mieux » (Fournier, 1936 : 4) ?

Bien que Marie-Claire ne soit pas un personnage largement autobiographique comme Nam, ses désirs de conciliation et surtout sa charité apparente envers l'autre race ressemblent à ceux de l'auteur. Marie-Claire exemplifie la bienveillance ; on peut dire qu'elle incarne le caractère idéal de la France dont Fournier parle dans « Le but de NRI ». Ses sentiments sont honorables – « dépouillé[s] d'égoïsme » – et elle attache une grande valeur à la liberté et à l'égalité de

tous les humains, ce qui se voit dans sa manière de se comporter envers Xuan (Fournier, 2008 : 94). À l'époque il était rare qu'un Français interagisse avec un Indochinois de la même façon que Marie-Claire interagit avec son camarade de classe. Non seulement elle engage toute seule la conversation avec lui et échange des idées sur la colonisation et les relations franco-annamites, mais elle marche aussi avec lui dans la rue – quelque chose qui « ne se fait pas » – et annonce à Xuan qu'il est « un des nôtres » – elle ne voit pas de différence entre lui et « ses cousins de Cherbourg » (Fournier, 2008 : 44).

Malgré le fait que sa propre communauté lui déconseille un tel comportement et la prévient que l'amitié entre les autochtones et les Français est un « danger », elle insiste qu'elle n'y voit pas de mal (*Ibid.* : 49). Madame de Callas et M. Sénac la sermonnent surtout sur sa camaraderie avec Xuan – elle est accusée de ne pas être restée à sa place et de chercher le scandale (*Ibid.* : 49, 66). Elle ne partage pas les sentiments remplis de préjugés de la directrice ni de M. Sénac et ne suit donc pas leur conseil. Par conséquent elle est menacée d'expulsion de l'école Van-Vollenhoven. Madame de Callas questionne ses motifs, qu'elle croit être égoïstes, mais Marie-Claire affirme à la directrice que ce qu'elle fait est juste, car la justice, selon elle, est « [de] traiter un Annamite exactement comme un Européen » (Fournier, 2008 : 66). Il n'est donc pas question de mettre un terme à son amitié avec Xuan. En fait, toutes les objections de sa communauté consolident son amour pour l'autre race et sa croyance en la nécessité de la charité et de la bonne volonté (*Ibid.* : 49-50).

Ce qui résume bien l'essence de son caractère est sa réaction différente aux demandes en mariage de M. Sénac et de Xuan. Bien qu'elle connaisse mal les deux prétendants – elle a eu deux ou trois conversations avec chacun d'eux – elle refuse franchement son professeur de philosophie, un homme de sa propre race qui, elle l'admet, pourrait lui apporter un bonheur « trop beau », et accepte avec la même assurance Xuan, qui manque évidemment de la chaleur sincère envers elle (Fournier, 2008 : 94). S'il s'agit tout simplement de l'amour comme une version coloniale simpliste de Roméo et Juliette, on comprendrait la décision de Marie-Claire. Cependant, Marie-Claire est attirée par M. Sénac et par Xuan, qui sont tous les deux beaux à ses yeux, mais accepter la demande en mariage de M. Sénac « serait trop facile » et ne lui laisserait pas l'occasion de faire preuve de sa générosité (Fournier, 2008 : 40). Après tout, elle croit que le bonheur pour elle sera de donner plutôt que de recevoir

(*Ibid.*).

Même si nous ne pouvons pas dire que Marie-Claire accepte Xuan avec tant de simplicité ou de joie, comme Boulé veut nous le faire penser (1937 : 46), elle l'accepte en disant qu'elle lui offre son amour et pas sa pitié (Fournier, 2008 : 55). Il semble néanmoins que l'acte d'accepter Xuan lui convient, car il met à l'épreuve la charité « inépuisable » de Marie-Claire : bien que Xuan manque de tendresse et de sincérité, bien qu'il la voie comme un type de trophée et qu'il lui serre la main « jusqu'à la souffrance », elle se convainc qu'il ne veut pas lui faire mal (*Ibid.*). Peut-être, ne sait-elle pas trop pourquoi elle veut se marier avec Xuan, comme l'indique Pham Duy Khiêm : est-ce que c'est par bonne volonté, par pitié ou par amour (1942a : 7) ? Ce qui est clair c'est qu'elle doit jouer le rôle de martyre : se sacrifier en montrant aux autochtones que les Français peuvent être bienveillants, indulgents et sans préjugés.

L'amour de Marie-Claire pour l'autre race nous rappelle l'intérêt et l'amitié que l'auteur porte aux Indochinois, mais, comme la notion de la coopération franco-indochinoise, c'est une amitié complexe, conditionnelle et contradictoire. À cet égard nous pouvons citer longuement Pham Duy Khiêm qui a bien saisi la discordance entre le but apparent du roman – l'entente franco-indochinoise – et ce que l'auteur a écrit :

Pourquoi si vous voulez dresser deux individus contre deux sociétés et deux traditions, si vous entendez les faire triompher, pourquoi ne pas réunir les conditions les plus favorables à cette utopie, conditions vraies et vraisemblables ? Pourquoi même ne pas choisir des individus exceptionnels puisqu'il s'agit paraît-il, d'une route à ouvrir, d'une lumière à élever devant la foule sans imagination et sans générosité ? ... Comment les Annamites peuvent-ils croire que vous les aimez, quand vous les imaginez aussi odieux ? (1942a : 12).

### 5.2.2 *La conquête de Xuan : la révolution de l'homme colonisé*

On est tenté de conclure que les motifs de l'homme colonisé dans un couple mixte inversé sont attachés au processus de « lactification », dont l'apogée est la possession d'une femme blanche : c'est-à-dire « [il] épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur

blanche » afin d'être reconnu comme blanc (Fanon, 1952 : 76). Xuan est un produit de l'école coloniale et donc déjà en train de devenir de plus en plus « blanc », mais désire-t-il vraiment une vie plus prestigieuse à côté des colonisateurs en épousant Marie-Claire ? Ou le mariage à une fille blanche, représente-t-il une vengeance contre les colonisateurs ? Xuan et sa famille sont les cibles principales de la critique du roman ; ils sont les Annamites « odieux » qui empêchent Marie-Claire d'ouvrir la route de la conciliation occidentale-orientale. Les motifs de Marie-Claire se centrent sur cette conciliation, mais, au premier coup d'œil, les motifs de Xuan semblent mystérieux et contradictoires. Nous les examinerons pourtant pour mieux comprendre pourquoi il décide de se marier avec Marie-Claire.

Xuan est présenté comme un jeune Annamite intellectuel, de ceux dont parle Fournier dans ses articles et qui sont des exemples des sujets colonisés qui s'adaptent à la culture blanche. Fournier reconnaît souvent leur « lactification » : elle note que les jeunes Annamites suivent la mode européenne et portent des cravates, des vestons et, à l'occasion des bals, des smokings (1935 : 70 ; 79). Quant à leur comportement, elle note qu'ils se conduisent pour la plupart comme des Européens. Par exemple, ils participent aux activités culturelles européennes, comme danser et assister aux vernissages, et ils excellent dans les examens et les concours universitaires français (Fournier, 1935 : 70). Comme eux, Xuan s'adapte facilement à la culture française. Il s'habille à l'européenne – il est « tout à fait adapté à son veston de bonne coupe » et ne porte pas normalement de costumes traditionnels (Fournier, 2008 : 25). Il sait aussi se comporter comme un Occidental quand cela lui convient. Par exemple, il demande à Marie-Claire d'une manière occidentale de l'épouser et montre l'humilité que « l'Occident lui avait enseigné » quand elle accepte (*Ibid.* : 54-56).

La raison pour laquelle Xuan et d'autres sujets colonisés vietnamiens désirent être plus « blancs » que « vietnamiens » est liée à leur complexe d'infériorité renforcé par la politique coloniale. Le professeur Westermann l'explique ainsi :

Porter des vêtements européens ou des guenilles à la dernière mode, adopter les choses dont l'Européen fait usage, ses formes extérieures de civilité ... tout cela est mis en œuvre pour tenter de parvenir à un sentiment d'égalité avec l'Européen et son mode d'existence (1934, cité dans Fanon, 1952 : 43).

Ce qui rend la situation de Xuan plus inextricable est sa conscience de son propre complexe

d'infériorité et de son processus de « lactification », dont il révèle la fausseté. Il admet qu'il est un « indigène déguisé à l'occidental » et pendant son exposé devant la classe et M. Sénac, il remarque que même si l'étudiant annamite moderne apprend la langue et les traditions françaises, il ne deviendra jamais le pair de l'Européen, parce qu'il reste toujours plutôt un « pastiche un peu risible des jeunes gens d'Occident » (Fournier, 2008 : 43 ; 21). Il choisit aussi de faire ressortir la nature imitative des jeunes intellectuels annamites en ignorant parfois les bonnes manières occidentales dans certaines situations. Par exemple, quand il rencontre Mme Danfreville pour la première fois c'est pour lui raconter la manière dont son mari est mort, néanmoins il semble presque impoli en refusant de saluer Mme Danfreville, sa future belle-mère, d'une manière occidentale (*Ibid.* : 89).

En effet, ce qui caractérise l'interaction de Xuan avec tous les Européens est un « air de hauteur », de moquerie et surtout de l'insolence (Fournier, 2008 : 19-20). En se moquant de son déguisement occidental, Xuan exprime son mépris quant à son statut politique d'« indigène », car sans les Français il aurait été « un mandarin riche et honoré », mais dans le Tonkin colonisé, il « ne [serait] toujours qu'un déclassé ... qu'un indigène » (Fournier, 2008 : 46). La position de Xuan et d'autres intellectuels annamites est encore plus injuste, parce que les colonisateurs les font s'intéresser à l'Occident, les encouragent à poursuivre donc leur éducation française et à se rapprocher des colonisateurs. Il explique ainsi l'injustice de la colonisation à Marie-Claire : « [m]ais alors vous [les Français] vous ravisez, vous prenez votre revanche, et vous savez bien nous rejeter dans le troupeau, nous remettre à notre place ! » (*Ibid.* : 45). Selon Ha, la relation entre Xuan et Marie-Claire évolue en effet autour de l'identité du jeune Vietnamien et en épousant une femme de conquérants Xuan « pense pouvoir sortir de l'ornière du “déclassé” et être admis à la communauté blanche » (Ha, 2008 : xxiv).

Ce mariage est cependant construit sur des contradictions. Comment explique-t-on les actions de Xuan après (et même avant) le mariage, actions qui montrent qu'il est insensible au bonheur de son amante ? Pham Duy Khiêm pose la même question : « Xuân lui-même, qui avait épousé Marie-Claire de sa propre volonté, comment a-t-il pu se transformer aussi vite ? » (1942a : 10). Car il semble que Xuan ne désire ni la même collaboration avec l'autre race que sa femme ni l'accès à la communauté blanche. C'est pourquoi il insiste pour

poursuivre les traditions de sa propre culture une fois marié à Marie-Claire, une décision qui mène indirectement à la mort de celle-ci. La seule explication est que Xuan ne se transforme guère – peut-être agit-il d'une manière plus civile et occidentale avant le mariage, mais il semble déjà manquer de respect et de tendresse pour Marie-Claire. Dans ses conversations avec elle, nous lisons souvent dans son regard « aigu » ou « lointain », dans sa voix « douce », mais trompeuse, son « indifférence », sa « sage révolte » et son manque de tendresse (*Ibid.* : 25 ; 46 ; 55). Au vu du statut inférieur des femmes dans la culture vietnamienne, on peut conclure que la froideur et le manque de respect de Xuan sont « normaux », mais Pham Duy Khiêm croit que son comportement n'est pas en fait vraisemblable pour un Annamite marié à une Française et que son interaction avec Marie-Claire « sonne faux très souvent » (1942a : 11). La manière dont Fournier force les traits de Xuan met donc en question l'amour déclaré de la romancière pour l'autre race et souligne sa réprobation des unions interraciales (*Ibid.* : 10).

Étant donné l'alliance politique de Xuan – il est communiste – et son mépris du système politique colonial et du traitement injuste de la population vietnamienne, nous nous demandons si ses actions sont vraiment si surprenantes ? En tant qu'opposition principale contre le colonialisme et le système des classes dominantes et dominées, on doit considérer le rôle du communisme dans le roman afin de mieux comprendre le personnage de Xuan. Son introduction dans le roman est encadrée par sa critique des contradictions de la politique coloniale. Pendant son exposé en classe, il demande à M. Sénac : « est-ce que, par votre colonisation, vous avez la conscience d'avoir réalisé, selon la belle et généreuse parole des Français, “un peu plus de bien dans le monde” ? Alors que vous nous avez asservis, que vous avez fait de nous un peuple d'esclaves » (Fournier, 2008 : 21). Selon Xuan, les Français et les Vietnamiens sont, « en tant que races, inconciliables » et une entente entre les deux nations sera seulement possible « au prix de [leur] jeunesse, de [leur] vie, de [leur] sang » et pour y parvenir il propose deux solutions à ses camarades de classe : le suicide ou le communisme (*Ibid.* : 21-22). Ainsi, à travers le personnage de Xuan, Fournier prédit-elle déjà l'avenir de l'Indochine et la fin du colonialisme ?

En épousant Marie-Claire, Xuan ne se voit pas donc comme un pauvre « indigène », mais comme un révolutionnaire qui est en train de changer sa société d'une manière non pacifiste

comme sa femme blanche le désire. D'une part on peut conclure que son mariage à Marie-Claire et son insistance sur un mode de vie vietnamien, qui met le mécanisme d'adaptation de sa femme à l'épreuve, sert de « “juste revanche” contre les conquérants » (Ha, 2008 : xxv). D'autre part il semblerait que leur relation soit une exploration des conséquences politiques pour la France – la lutte des communistes contre les colonialistes et leur victoire imminente. Fournier montre que la collaboration entre les deux nations n'est qu'une utopie ou un discours pour les intellectuels franco-annamites, qui contribuent aux revues comme *NRI*. C'est une utopie qui n'est pas réalisable dans la vie réelle de la colonie, parmi les communistes et les notions racistes des colonialistes. L'union entre Marie-Claire et Xuan n'est pas fondée sur leur amour mutuel, mais de la part de la fille française sur un désir de réparer le tort que sa nation a fait aux sujets colonisés et de la part du jeune Vietnamien sur sa vengeance contre les colonisateurs, en conquérant une représentante de leur pays d'une manière qui symbolise la colonisation à l'inverse.

### 5.3 Le dialogue interculturel : l'échec des couples mixtes

Malgré les différences stylistiques et le fait que l'un des romans est notablement plus vraisemblable que l'autre, le sort des relations interracialles dans *Homme jaune et femme blanche* ressemble à celui de *Nam et Sylvie*. En suivant le raisonnement des deux romans, on peut déduire que les couples mixtes, surtout entre une femme blanche et un homme autochtone, sont destinés à échouer, malgré leurs efforts respectifs pour surmonter leurs différences culturelles, la discrimination sociétale et d'autres obstacles<sup>3</sup>. La conclusion de Yee et de Jean Déjeux à propos des unions mixtes inversées semble pertinente pour cette étude. Yee conclut que l'attirance entre un homme autochtone et une femme blanche « est vouée, dans presque tous les cas, à l'échec », ce qui est surdéterminé par « l'interdit sous lequel tombe la possession de la Blanche par l'homme d'une autre race » (2000 : 223). Elle cite Déjeux, qui soutient que les romans sur « [les] unions entre Françaises et Algériens ... se terminent mal, sur l'échec, la rupture, parfois le meurtre », ce qui est aussi vrai pour les couples franco-vietnamiens (1989, cité dans Yee, 2000 : 223).

---

<sup>3</sup> Xuan est le seul conjoint qui ne fasse pas d'effort pour surmonter les différences culturelles entre lui et Marie-Claire.

Quelques tendances listées par Yee en ce qui concerne le traitement de ce type de couple dans la littérature coloniale se trouvent dans le roman de Fournier, tandis que *Nam et Sylvie* s'écarte de ces tendances. Par exemple, il n'est pas rare de trouver une prémisse peu réaliste, comme celle d'*Homme jaune et femme blanche*, dans d'autres romans coloniaux (comme l'histoire de la chrétienne et du musulman analysée par Yee) (2000 : 225). Elle note aussi que l'union mixte inversée suscite la colère de l'homme blanc, parce que c'est une « insulte insupportable », ce que l'on voit clairement dans la réaction alarmée de M. Sénac après avoir appris que Marie-Claire va épouser Xuan (Yee, 2000 : 233 ; Fournier : 2008 : 93). Bien qu'il n'y ait pas d'hommes blancs insultés dans *Nam et Sylvie*, le roman décrit les hauts et les bas crédibles d'un couple, ce que Ha conclut à propos du roman de Fournier nous rappelle aussi des aspects de celui de Pham Duy Khiêm :

L'échec des deux jeunes protagonistes, incapables de surmonter les préjugés de leurs communautés respectives qui détruisent leur mariage [ou relation], témoigne du profond décalage entre les bonnes intentions de la mission civilisatrice et la réalité brutale de la colonisation (2008 : xxvii).

Nous examinerons maintenant quelques similarités entre *Nam et Sylvie* et *Homme jaune et femme blanche*, qui ont contribué à l'échec des couples interracialisés. Tout d'abord nous considérerons le rôle primordial de l'identité culturelle contestée et pourquoi elle pose un tel problème dans le roman de Fournier, mais pas autant dans le roman de Pham Duy Khiêm. Ensuite, nous analyserons la politique coloniale et le préjugé social – le grand obstacle commun présent dans les deux romans – et dernièrement nous considérerons le symbolisme le plus pertinent de l'échec des couples interracialisés : l'infertilité, aussi commun dans tous les deux romans.

### 5.3.1 Les identités culturelles contestées

Pour Pham Duy Khiêm l'identité culturelle ne pose pas de grand problème pour qu'un couple mixte soit heureux. Nous avons montré que pour lui l'entente interculturelle est tout à fait possible entre deux personnes de cultures différentes. Nam a donc réussi à s'adapter à la culture française tant et si bien que les Français ne le considèrent plus comme un « Jaune », mais comme un des leurs (comme l'affirment Sylvie et son frère). Il garde néanmoins un lien avec son pays natal et il respecte toujours sa tradition vietnamienne. Quant à Fournier, peut-

être à cause de sa perspective coloniale, elle dépeint Xuan autrement : il ne possède pas la même double identité culturelle que Nam. Le jeune Indochinois se montre capable de vivre soit à l'européenne soit à l'annamite, car il comprend la culture française et il connaît les civilités européennes, mais contrairement à Nam, il n'a pas intériorisé cette culture comme la sienne. Il est conscient que son côté français (la langue et les traditions françaises) est quelque chose qu'il a appris et qu'il reste toujours en premier lieu vietnamien : « [c]ar votre langue n'est pas notre langue ; » dit-il à M. Sénac, « vos traditions ne sont pas les nôtres. Votre génie n'est pas notre génie » (Fournier, 2008 : 21).

Xuan n'arrive pas à trouver un équilibre entre ses deux identités culturelles. Au cours du roman, il se révèle donc de plus en plus traditionaliste – le Xuan tellement critiqué par Pham Duy Khiêm (1942a : 10-11). Xuan insiste pour que lui et Maire-Claire aient une cérémonie de noces traditionnelle vietnamienne, pendant laquelle elle doit boire du *chum-chum*, se prosterner devant l'autel des ancêtres et proclamer son obéissance totale à Xuan, désormais son « seigneur » (*Ibid.* : 97-98 ; 101). Après le jour des noces, il ne change pas, son idéal est toujours « celui de ses ancêtres » et il affecte toujours un ton de commandement et d'« inlassable politesse » sans être affectueux (*Ibid.* : 112). D'ailleurs, sur l'insistance de Xuan, ils doivent suivre le modèle familial vietnamien « dominé par la puissance paternelle » (Chi Lan Do-Lam, 2008 : 6). C'est pourquoi il est défendu à Marie-Claire d'appeler son époux par son nom ou de le traiter comme un ami ; elle doit également lui obéir en toutes choses, même quand il décide de prendre une deuxième femme.

Nous ne contestons pas que Fournier ait créé un personnage annamite peu compatissant, surtout si l'on considère les accusations que Pham Duy Khiêm a listées contre Xuan : il ne veut pas acheter de robe à son épouse, il ne lui donne pas de nourriture européenne, il lui récite souvent « des préceptes de morale civique » et cetera (1942a : 11). Quelle que soit la perception erronée de Fournier quant aux Annamites et à leurs traditions, il semble que le problème le plus grave avec Xuan soit son insistance sur un style de vie annamite, mais cette situation ne ressemble-t-elle pas à l'insistance des Français sur leur style de vie vis-à-vis de leurs sujets colonisés ? Il n'est pas impensable que Fournier ait voulu explorer une situation de colonisation inverse, ou au moins la réaction des Français dans une situation où ils sont obligés de s'adapter à une culture complètement différente de la leur. Ainsi, elle utilise

l'exemple du système d'écriture chinois afin de mettre en avant son argument : « [o]n peut se demander avec une pointe de mélancolie les réactions que l'on serait en droit d'attendre de nos écoliers occidentaux s'ils étaient un jour placés en face de la science difficile des caractères » (Fournier, 1935 : 71).

Dans ce sens on peut interpréter le mariage de Marie-Claire comme une épreuve de sa capacité de s'intégrer dans une nouvelle culture. Selon « les images dessinées dans [l'esprit de Nam] », Sylvie n'aurait pas de mal à s'intégrer dans la société vietnamienne si elle avait eu l'occasion, mais c'était seulement une hypothèse très optimiste d'un Nam qui était en train de perdre son amante (Pham Duy Khiêm, 1957 : 240-241). En revanche, Marie-Claire, malgré ses intentions pour trouver le bonheur avec Xuan, ne réussit pas à s'adapter à la culture vietnamienne, qu'elle trouve étrange, parfois démodée ou démoralisante selon sa sensibilité « ravinée » occidentale. Marie-Claire ne supporte pas une vie à l'annamite dans le village familial de Cu-Loc. Elle ne supporte pas la chaleur et l'humidité d'une case sans ventilateur (Fournier, 2008 : 101), les gestes rituels l'emplissent « de confusion et d'un lourd sentiment de ridicule » (*Ibid.* : 98), elle ne comprend pas la langue (*Ibid.* : 99), se moque de leur religion (*Ibid.* : 127) et n'aime guère la nourriture vietnamienne (comme les œufs couvés à la chinoise) (*Ibid.* : 109-110). De plus, elle ne sait pas comment nouer des relations avec sa belle-famille. Ses beaux-parents représentent pour elle des images étrangères d'une ancienne civilisation, qu'elle ne comprend pas : elle trouve le long *cai-ao* (vêtement traditionnel) de son beau-père « douteux » et son chignon lui inspire une « hilarité » (*Ibid.* : 107). Pareillement, sa belle-mère, une vieille femme qui mastique « à temps perdu, sa chique de bétel », lui fait penser à la grande différence entre « l'indigène » et « l'homme » (*Ibid.* : 108).

Il est évident qu'elle s'estime plus « civilisée » que sa belle-famille parmi laquelle elle ne trouve pas de joie (*Ibid.* : 115). Mais le plus dur pour elle est peut-être son rôle contraint et particulier en tant qu'épouse d'un Annamite. Le traitement de la femme dans la société vietnamienne et sa position dans la famille en particulier ont changé au cours des siècles. Dans la tradition vietnamienne ancienne, pendant la dynastie des Le (au quinzième siècle), la femme, particulièrement en tant que mère, était plus respectée et a connu plus de liberté, une position qui a changé sous l'influence du confucianisme et sa position « rétrograde » vis-à-vis de la femme (Boudarel, 1970 : 494). Ainsi, selon le système confucianiste la femme devient

« un humain diminué », qui ne possède pas la noblesse de l'homme et doit donc se soumettre à son homologue supérieur toute sa vie : obéissance à son père avant le mariage, à son mari une fois mariée et si elle est devenue veuve à son fils aîné (*Ibid.* : 495). Ce que Marie-Claire éprouve est cette loi qui accorde « les droits les plus larges au mari » et en conséquence elle est privée de certains droits qu'elle aurait eus dans un mariage occidental (*Ibid.*).

D'après cette loi, le mari « était autorisé à prendre autant d'épouses de second rang qu'il le désirait » (*Ibid.*). Tôt dans sa carrière de journaliste en Indochine, en 1929, Fournier a dû faire face à cette coutume vietnamienne, qui l'a laissée avec un sentiment perplexe et gêné. Quand elle rencontre le mandarin M. le Quan-Phu, Fournier ne comprend pas pourquoi il lui explique qu'il n'a que deux épouses comme si c'est « une pauvreté conjugale », car pour elle « c'est plus qu'il n'en faut » (1935 : 60-61). Elle a transmis ce sentiment de confusion et d'horreur à Marie-Claire, qui éprouve le heurt culturel le plus choquant au moment où elle apprend que Xuan a décidé de prendre une deuxième épouse. La décision est poussée par la famille de Xuan qui attend impatiemment un fils de l'union entre l'Annamite et la Française et Xuan explique à son épouse que la « déficience » d'un héritier est « la suprême misère » dans leur tradition (Fournier, 2008 : 127). Xuan doit prendre des mesures pour assurer qu'il aura un héritier, parce que Marie-Claire ne parvient pas à concevoir un enfant, mais après ses secondes nocces, le cœur de Marie-Claire se brise « de honte et de détresse » (*Ibid.* : 152).

### 5.3.2 *La politique coloniale et le motif de l'infertilité*

La conclusion qui s'impose dans le roman colonial au tournant du [vingtième] siècle semble être l'impossibilité d'une union authentique entre deux races (Yee, 2000 : 285).

L'impossibilité d'une telle union est symbolisée par la « non-existence » ou la « dénégation » de la figure du métis évidente dans la stérilité du couple mixte. Yee parle de la littérature coloniale avant l'époque de Fournier et de Pham Duy Khiêm, mais est-ce que cela veut dire que ce motif est dès lors devenu désuet ? Ce que nous concerne dans cette dernière partie du chapitre est la continuation du motif de l'infertilité dans la littérature coloniale et l'adoption de ce motif dans la littérature vietnamienne. De plus, nous constaterons que ce motif et la « mixophobie » sont fortement marqués par la politique coloniale. Au vu de la différence déjà

notée entre l'auteur vietnamien et la romancière française, nous nous demanderons finalement si le point commun entre leurs ouvrages est l'inclusion et l'exploration de ce motif ?

Le métissage, qui indique le produit de l'union des disparates sur le plan biologique aussi bien que social et culturel, et le point de vue sociétal du personnage du métis encadrent le motif de l'infertilité (Bonniol et Benoist, 1994 : 58). Il existe des positions variables sur la perception et l'accueil du métis dans la société au fil des années. Bien qu'il y ait des exceptions quant à l'image littéraire du métis – comme les exemples « romantiques » et « idéalisés » de Yee – la progéniture des couples mixtes était généralement une source d'inquiétude, surtout pour le gouvernement colonial (2000 : 285). Au dix-huitième siècle, l'apparition des métis dans les colonies françaises a inspiré de la honte à la population coloniale d'une part à cause de l'illégitimité des enfants et d'autre part à cause du « désordre » de la nature (la conjonction des « espèces » différentes) et la menace que celle-ci pose à l'ordre colonial (Bonniol et Benoist, 1994 : 60). Violaine Tisseau, qui a écrit sur les couples mixtes inversés à Madagascar, suggère aussi que « l'intime [entre les autochtones et les Européens] devient alors menace en remettant en cause la cohérence de l'ordre colonial » (2010).

Si l'on parle de l'ordre colonial, on parle surtout de la politique coloniale qui impose une hiérarchie de race et de nationalité à la société. Cette hiérarchie met la race blanche dans la position la plus supérieure en rangeant toutes les autres races en-dessous de celle-ci. En tant que « supérieurs », les Occidentaux se sentent obligés d'éduquer leurs sujets pour qui ils ressentent à la fois une attirance et une aversion, ce qui rend parfois les rapports interraciaux très ambigus et complexes. La volonté assimilatrice du colonisateur est donc contradictoire – il veut élever le statut des colonisés, les rendre plus européens, plus modernes et donc plus familiers, tout en se rassurant qu'ils demeurent « différents », voire « inférieurs ». Autrement dit, la nation colonisatrice doit accomplir sa mission bienveillante en aidant l'autre race à vivre mieux sans que la hiérarchie coloniale s'effondre. En entrecroisant les catégories de race, de sexe et de statut juridique et socio-économique, les couples interraciaux « ébranle[nt] les fondations de l'ordre colonial », pourtant c'est surtout leurs enfants métis qui soulèvent l'invalidité de la hiérarchie raciale et qui perturbent ainsi l'harmonie coloniale (Tisseau, 2010 : § 2). C'est pourquoi imaginer l'enfant du couple mixte est tellement reprouvé dans la littérature coloniale.

À propos de cet enfant, Yee indique que,

[p]lus encore que de ne pas raconter son existence, le roman nie activement la viabilité de l'être métis par la mise en place de multiples stratégies narratives. Il y a, d'abord, les cas de stérilité complète : le couple mixte n'a pas d'enfants ; il s'en étonne, s'en attriste peut-être, mais reste stérile (2000 : 288).

L'autre cas mentionné par Yee est « l'infécondité tendancielle » qui prend la forme d'une dégradation physique ou mentale qui aboutit souvent à la mort prématurée de l'enfant (*Ibid.*). Fournier emploie la première stratégie narrative pour assurer l'absence de l'enfant métis dans son roman. Marie-Claire et son époux restent complètement stériles, ce qui sème le chaos dans leur mariage. D'ailleurs, M. Sénac essaie de dissuader Marie-Claire de se marier avec Xuan, en lui parlant de l'étrangeté – on peut même dire l'atrocité – des futurs enfants de la jeune fille, qu'elle ne reconnaîtra pas comme les siens à cause de leurs « corps différent[s] » leur « âme inaccessible » (Fournier, 2008 : 94). Il continue son argument en disant qu'elle en aura « pitié » et « honte » et qu'elle sera définitivement exclue de la communauté blanche (*Ibid.*). Mais Fournier, partage-t-elle vraiment l'avis typique des colonisateurs, comme M. Sénac, en ce qui concerne les enfants métis ?

Si nous considérons son article « Homme jaune et femme blanche », elle pense au contraire que les enfants métis doivent être « ceux de l'avenir », « un trait d'union entre les deux races » et non pas des enfants condamnés (1935 : 83-84). Cela nous rappelle la vision du nouveau monde de Pham Duy Khiêm : une société sans préjugés où les races différentes peuvent s'entendre, où elles comblent les heurts culturels en s'unissant comme Nam et Sylvie, dont la progéniture métisse symbolise la fin de la discrimination et de l'inégalité. Mais, comme cela a été démontré dans le chapitre précédent, bien que Nam et Sylvie ne soient pas complètement stériles, ils ne peuvent pas réaliser cette vision non plus, car toujours sous l'influence de l'idéologie coloniale, qui inspire une crainte de honte, de pitié, de rejet à Sylvie, elle décide d'avorter de son enfant à venir.

On ne peut pas tout de même aligner la vision des relations interraciales de Fournier sur celle de Pham Duy Khiêm, parce que celle-là est toujours influencée par des idées coloniales et la compréhension de Fournier de l'autre race témoigne toujours d'un préjugé racial (évident dans sa représentation des Indochinois « cruels » et « végétatifs »). Le point commun entre les

deux auteurs se révèle dans leurs ouvrages respectifs : la reconnaissance de la difficulté d'établir une vraie union entre les deux nations. Ha a raison de conclure que l'union idéaliste entre les deux races comme elle est souhaitée par Fournier (et par Pham Duy Khiêm) n'est pas réalisable dans une société gouvernée par la politique coloniale où les enfants métis ne sont pas ceux de l'avenir, mais ceux sans avenir – ostracisés, humiliés et abandonnés (2008 : xxv). Ainsi, ni Marie-Claire et Xuan, ni Nam et Sylvie ne peuvent échapper aux attentes et à la discrimination présente dans leurs communautés respectives.

En examinant l'exploration du dialogue interculturel dans *Homme jaune et femme blanche*, nous avons constaté qu'il existe une contradiction entre les opinions journalistiques de Fournier (le désir d'encourager une entente interculturelle entre des races dissemblables) et ce qu'elle décrit dans son roman (l'impossibilité de réaliser ce désir). La quête de Marie-Claire d'élever « une lumière » devant la population coloniale insensible, qui ferment les yeux sur le traitement injuste de la population autochtone et sur leur souffrance, et la conquête de Xuan – sa « colonisation » inversée en tant que vengeance – représentent la divergence entre le discours idéaliste et la réalité quotidienne des colonies. Bien que la romancière soutienne la collaboration franco-annamite, évidente dans le rêve de Marie-Claire d'aimer tout le monde également, la vie quotidienne avec Xuan, son incapacité de s'adapter à la culture vietnamienne, et le manque de tendresse de son époux révolutionnaire, font ressortir la futilité d'une telle collaboration à l'époque, symbolisée par la stérilité du couple.

## Chapitre 6 : Conclusion

À la fin du dix-neuvième siècle, Joseph Chailley-Bert a prononcé un discours à une conférence de l'Union coloniale française afin d'annoncer la création d'une société qui visait à faciliter l'émigration des femmes aux colonies. Pour présenter le but des colonies françaises en ce temps-là, il a jeté un regard en arrière afin de considérer la transformation de la politique coloniale ; il a surtout souligné que pendant vingt ans la politique coloniale avait impliqué la conquête coloniale, l'expansion et la prise de possessions (D'Haussonville et Chailley-Bert, 1897 : 14). Cependant, la situation a changé et la politique coloniale signifiait désormais plutôt « l'organisation politique et administrative et l'exploitation économique » (*Ibid.*). Pour assurer la prospérité des colonies, on avait besoin de bonnes lois, de bons fonctionnaires et de bons colons. Un certain nombre de Français a donc émigré aux colonies pour des raisons soit politiques et administratives soit économiques. Quoi qu'il en soit, ils s'y sont installés tout près du peuple autochtone, qui avait une culture dissemblable de la leur.

D'une même manière, nous avons témoigné d'une immigration inverse à l'époque postcoloniale. Les peuples autochtones et autrefois colonisés, qui proviennent pour la plupart du tiers-monde, ont émigré – et émigrent encore – vers des pays couramment appelés « développés », comme la France. La diaspora vietnamienne après 1975 est un exemple de ce type d'émigration et montre qu'il s'agit souvent d'une conséquence des situations politiques et économiques du pays d'origine. L'immigration, soit à l'époque coloniale soit aujourd'hui, mène à la rencontre de deux races et deux cultures complètement différentes, tels que les Français et les Vietnamiens. La question que nous avons abordée dans notre étude concerne la formation et la dissolution des couples mixtes en tant que conséquence de cette rencontre, en particulier par rapport à l'idéologie coloniale, et leur représentation littéraire et leur valeur symbolique dans *Nam et Sylvie* de Pham Duy Khiêm et dans *Homme jaune et femme blanche* de Christiane Fournier.

Nous devons nous rappeler tout d'abord que le mariage mixte est considéré comme un symbole de l'intégration dans la société du pays d'accueil (Neyrand et M'Sili, 1997 : 573). Cela pose néanmoins la question suivante : comment devons-nous interpréter la dissolution

des couples mixtes souvent évoquée dans la littérature francophone vietnamienne et coloniale ? Pour que les mariages mixtes réussissent, les conjoints doivent négocier leur propre identité, les différences culturelles entre les deux familles respectives et la discrimination raciale, ce qui est les trois difficultés décrites dans les ouvrages étudiés. Il est important de noter que chaque auteur a sa propre manière de voir l'interculturalité, qui influence la manière dont il décrit les problèmes des couples mixtes. En tant que Vietnamien, Pham Duy Khiêm écrit d'un point de vue vietnamien francophone et en tant que Française qui a habité en Indochine, Fournier écrit d'un point de vue colonial.

Nous avons désigné trois perspectives diverses sur l'interculturalité dans la littérature vietnamienne francophone et nous les avons liées aux périodes du développement de ce champ littéraire : une perspective indochinoise (ou coloniale), une perspective transitoire et une perspective vietnamienne (ou postcoloniale). Le développement de la littérature vietnamienne francophone soulève plusieurs questions par rapport à l'identité et à l'hybridité culturelle et montre en effet l'évolution de l'identité vietnamienne au cours du vingtième siècle. La première période témoigne du choc culturel entre la France et le Vietnam : les notions modernes de la nation colonisatrice contestent les valeurs traditionnelles du Vietnam, ce qui mène à une crise d'identité vietnamienne. Pendant la deuxième période – la période des guerres coloniales et civiles – les écrivains sont pourtant à la recherche d'une vocation nationale. La dernière période marque le début d'une quête d'une nouvelle identité cosmopolite.

Pour les écrivains vietnamiens francophones le thème de l'union interracial a servi généralement à illustrer soit leur déchirement entre deux mondes – l'un traditionnel et asiatique, l'autre moderne et occidental – soit leur intégration dans l'un ou l'autre. Cependant, pour certains auteurs comme Pham Duy Khiêm, cela a aussi servi à démontrer leur appartenance aux deux cultures, qu'ils appréciaient également. On trouve les unions mixtes inversées le plus souvent dans la littérature vietnamienne francophone, tandis que les écrivains coloniaux ont préféré évoquer l'amour « exotique » classique dans leurs œuvres. Nous avons constaté que la représentation des couples mixtes inversés est plus problématique, parce qu'en inversant la race de chaque conjoint, on inverse aussi la symbolique du couple mixte. C'est-à-dire qu'au lieu de renforcer la symbolique de la

« conquête » et de la pénétration de la terre « inconnue », représentée par un homme occidental qui possède une femme autochtone, on conteste l'idéologie coloniale en évoquant l'union d'un homme colonisé et d'une femme blanche.

En narrant l'aventure amoureuse d'un homme vietnamien et d'une femme française, *Nam et Sylvie* et *Homme jaune et femme blanche* s'interrogent sur cette problématique. L'infertilité du couple mixte est un motif récurrent dans la littérature coloniale, ce qui illustre qu'une union sincère entre deux races n'a pas d'avenir, car le produit d'une telle union remet en question la hiérarchie de la race et de la nationalité en ce temps-là. La notion que les hommes d'autres races devaient être subordonnés aux Occidentaux, parce que ceux-ci se sont considérés plus « évolués » grâce à leur niveau de la modernité en comparaison avec celui d'autres hommes, a déterminé cet ordre de la société coloniale. Le motif de l'infertilité – ou l'absence de l'enfant métis – en tant que symbole de l'impossibilité d'une union mixte, surtout d'une femme blanche et d'un homme d'une autre race, à l'époque coloniale est la similarité la plus pertinente entre le roman de Pham Duy Khiêm et celui de Christiane Fournier.

Si nous considérons les décisions politiques de Pham Duy Khiêm, comme son refus de prendre parti pendant la guerre franco-vietnamienne, et plus tard son rôle d'ambassadeur du Vietnam du Sud, ainsi que le travail journalistique de Fournier, surtout pour *la Nouvelle revue indochinoise*, il est aussi évident que les deux auteurs souhaitaient que les relations entre les deux nations, la France et le Vietnam, s'améliorent. Ils l'expriment dans leurs ouvrages respectifs, cependant il y a plusieurs différences stylistiques et idéologiques entre les deux romans, en partie car leurs contextes et leurs buts étaient différents. Pham Duy Khiêm est connu pour son style d'écriture « autobiographique » et, en analysant ses ouvrages, on doit tenir compte de ses décisions politiques et personnelles, de ses motivations et de ses idéaux afin d'éviter une interprétation trop simpliste de ses protagonistes. Les extraits du journal intime, des lettres du couple et les réflexions du Nam âgé donnent donc l'impression que *Nam et Sylvie* est une histoire vraiment vécue, tandis qu'*Homme jaune et femme blanche* est évidemment un récit fictif et la situation du couple n'est pas crédible selon plusieurs critiques (Pham Duy Khiêm, 1942a : 11 ; Emerson, 2015 : § 15).

Pourtant, ce sont les différences idéologiques qui sont les plus pertinentes. Les valeurs familiales occidentales, y compris le statut des femmes dans la société, étaient généralement plus modernes que les valeurs des familles asiatiques, qui sont encore de nos jours influencées par le confucianisme. Cette différence des valeurs posait en particulier un problème aux couples mixtes, comme à Marie-Claire et Xuan. En effet, les protagonistes de Fournier se heurtent plus souvent aux conflits culturels que les protagonistes de Pham Duy Khiêm. Nous avons montré que Marie-Claire a du mal à s'adapter au style de vie vietnamien, tandis que son époux peut s'adapter facilement à la culture française, mais il n'a pas pourtant intériorisé cette culture comme Nam l'a fait. De plus, Fournier distingue nettement les races ; ses descriptions des personnages annamites sont par exemple très stéréotypées. Quant à Pham Duy Khiêm, il a évité les références régulières aux races de Nam et Sylvie. Il voulait éliminer la notion raciale afin de souligner l'intégration sociale de Nam et ainsi de laisser entendre que Sylvie pourrait aussi s'intégrer dans la communauté vietnamienne.

La grande différence idéologique entre les deux auteurs est donc leur vision de la race et de la culture dans la société. On peut interpréter la relation interracial de Nam et Sylvie comme une résistance passive au pouvoir colonial, parce que Nam insiste sur la similitude entre lui et les colonisateurs et se refuse à se considérer comme inférieur. Nam rêve donc d'un monde non exclusif où il n'existerait pas d'échelons de supériorité raciale, où toutes les personnes seraient, au sens figuré, des métis culturels. En revanche, Fournier n'a pas tenté de porter atteinte au système colonial. Au lieu de cela, son écriture témoigne de sa conviction politique coloniale : elle soutenait la mission « humaine » de la France de moderniser ses colonies et croyait que les Indochinois avaient profité et allaient tirer profit de la colonisation française et, pour assurer un avenir encore plus collaboratif, encore plus fructueux, les deux nations devaient se rapprocher autant que possible. Elle suggère néanmoins que l'objectif idéaliste de la collaboration franco-annamite était futile dans une communauté où il y a les révolutionnaires « ingrats » comme Xuan.

Nous avons omis d'analyser de plus près certaines implications politiques des relations interraciales de chaque roman par rapport à l'indépendance du Vietnam et au contexte postcolonial. La date de la publication de *Nam et Sylvie* et le fait que le Nam âgé « écrive » son histoire après l'indépendance de son pays sont par exemple les liens importants à la

politique coloniale et postcoloniale qui méritent encore plus de considération, en particulier en ce qui concerne la symbolique politique de la relation entre Nam et Sylvie. On peut encore examiner à quel point Sylvie représente la France et à quel point Nam représente le Vietnam en transformant leur relation en type d'allégorie politique. D'une même manière, dans *Homme jaune et femme blanche*, on doit tenir compte du fait que la description du couple de Marie-Claire et Xuan n'est pas simplement d'une Française et d'un Indochinois, mais en effet d'une capitaliste et d'un communiste. Étant donné que Fournier a dû reconnaître le rôle significatif du communisme dans la lutte anticoloniale, il y a aussi une autre raison probable pour l'infertilité de leur union qu'il faut explorer, parce que même si la romancière a envisagé des ponts entre l'Occident et l'Orient, une entente entre les communistes et les capitalistes était moins plausible.

De là, chaque roman n'explore pas seulement l'amour « interdit » entre les disparates dans une société où la discrimination raciale est normale et nécessaire pour entretenir l'ordre social, mais sert également à expliquer pourquoi une « fusion » entre les deux races ne sera que possible, comme Xuan l'indique, « au prix de [leur] jeunesse, de [leur] vie, de [leur] sang ... » (Fournier, 2008 : 21). Quand il s'agit de renverser un régime oppressif, le passé de l'humanité nous a donc montré que la plupart des hommes dépendent de la violence et de l'effusion de sang pour se libérer. Pham Duy Khiêm n'était pas comme la plupart des hommes. Il a compris qu'il existait une autre manière de triompher de son adversaire et il l'explique par rapport aux bonzes bouddhistes qui se sont immolés par le feu pour se révolter contre le gouvernement du Président Diem dans les années 1960 : « [S]ans faire aucun mal à votre adversaire, vous triompher de lui, dans sa propre conscience, et l'instant même de votre immolation, grâce à cet argument sans égal et sans réplique, cette protestation suprême » (1964).

Dans ce même discours, Pham Duy Khiêm déplore la réaction des médias devant le « spectacle de torches humaines » (1964). Selon lui, on ne doit pas parler de la « violence » ou du « suicide » par rapport au geste des bonzes, parce que leurs actions sont plutôt des sacrifices volontaires qui signifient « l'abnégation la plus pure » et le « renoncement total à soi » (*Ibid.*). Les couples mixtes représentaient un type d'amour entre ceux qui étaient normalement des « ennemis » (c'est-à-dire entre les colonisateurs et les colonisés) et, en

menaçant la hiérarchie coloniale, leur amour signifiait aussi un moyen de triompher de leur adversaire « sans [lui] faire aucun mal ». Aimer quelqu'un d'une autre race et culture était un geste moins extrême que celui des bonzes, mais il était aussi mal compris par la société. La réalité sociale des unions interraciales de nos jours indique que les couples mixtes sont toujours interrogés par le regard d'autrui, qu'ils éprouvent encore la discrimination et qu'ils sont souvent rejetés par leurs proches et en conséquence nous nous demandons si la notion de la « race » et la peur de la mixité sociale ne persistent pas dans la société (Philippe, 2008 : § 1) ? Étant donné cette constatation et la continuation des conflits interculturels de nos jours, nous concluons que l'humanité a toujours du mal à résoudre ses malentendus culturels et que la vision de l'harmonie interculturelle est peut-être un but impossible à réaliser malgré les meilleures intentions du monde.

## Bibliographie

### *Ouvrages étudiés*

Fournier, Christiane. *Homme Jaune et Femme Blanche*. 1933. Paris : L'Harmattan, 2008.

Pham Duy Khiêm. *Nam et Sylvie*. Paris : Librairie Plon, 1957.

### *Ouvrages*

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London : Verso, 1996.

Beaulieu, Isabelle. *L'état Rentier: le Cas de la Malaysia*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 2008.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Oxford : Routledge, 1994.

Bihl, Alain et Roland Pfefferkorn. *Hommes, Femmes, Quelle Égalité?: École, Travail, Couple, Espace Public*. Paris : Les Éditions de l'Atelier, 2002.

Britto, Karl Ashoka. *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality*. Hong Kong : Hong Kong University Press, 2004.

Chi Lan Do-Lam. *La Mère et l'Enfant dans le Vietnam d'Autrefois: Nouvelle Édition Revue et Mise à Jour*. Paris : L'Harmattan, 2008.

Currey, Cecil B. *Victory at Any Cost: The Genius of Viet Nam's Gen. Vo Nguyen Giap*. Virginia : Potomac Books, 2005.

Devasahayam, Theresa W. *Gender Trends in Southeast Asia: Women Now, Women in the Future*. Pasir Panjang : Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

D'Haussonville, Gabriel-Paul-Othenin, et Joseph Chailley-Bert. *L'Émigration des femmes aux colonies : allocution de M. le comte d'Haussonville et discours de M. J. Chailley-Bert à la conférence donnée le 12 janvier 1897 par l'Union coloniale française*. Paris : Armand Colin, 1987.

- Fanon, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. 1952. Paris : Éditions du Seuil, 1971.
- Filali-Ansary, Abdou. « Conscience historique et défi de l'historicisme en contextes musulmans. » *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*. François Pouillon et Jean-Claude Vatin. Paris : Karthala Editions, 2011. 93-105.
- Fournier, Christiane. *Perspectives Occidentales sur l'Indochine*. Vinh : Les Presses de l'Imprimerie Nguyen Duc Tu, 1935.
- Gauthier, Geneviève. *Femme et Développement : la Condition des Femmes Vietnamiennes Depuis la Transition à l'Économie de Marché*. Mémoire. Université de Québec, 2009.
- Groslier, George. « Le Retour à l'argile. » *Amours coloniales: aventures et fantasmes exotiques de Claire de Duras à George Simenon : romans et nouvelles*. Alain Ruscio. Paris : Éditions Complexes, 1996. 483-594.
- Guillemin, Alain. « Asie du Sud Est. » *Littérature Francophone: Le Roman*. Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme. Paris : Hatier, 1997. 98-106.
- Ha, Marie-Paule. Introduction. *Homme Jaune et Femme Blanche*. Par Christiane Fournier. 1933. Paris : L'Harmattan, 2008.
- . *Figuring the East : Segalen, Malraux, Duras, and Barthes*. New York : State University of New York Press, 2000.
- Hémery, Daniel. « Tha Thu Thau : L'itinéraire politique d'un révolutionnaire vietnamien pendant les années 1930. » *Histoire de l'Asie du Sud-Est : Révoltes, Réformes, Révolutions*. Robert Aarsse et Pierre Brocheux. Lille : Presses universitaires de Lille, 1981. 193-222.
- Hsieh, Yvonne. « A Poetics of Relationality: Victor Segalen's *Stèles*. » *Empire lost: France and its other worlds*. Mudimbe-Boyi, Elisabeth. Lanham : Lexington Books, 2009. 89-104.
- Huddart, David. *Homi K. Bhabha*. Oxford : Routledge, 2006.
- Huntington, Samuel P. *Le Choc des Civilisations*. Paris : Odile Jacob, 2007.
- Jinga, Luciana M. « Intellectuelles ou Apparatchiks. Les Politiques pour la Promotion des Femmes dans le Parti Communiste Roumain. » *History of Communism in Europe*

- vol.2/2011 : *Avatars of Intellectuals under Communism*. Eds. Corina Pălășan et Cristian Vasile. Bucharest : Zeta Books, 2011.
- Kolko, Gabriel. *Un Siècle de guerres : politiques, conflits et société depuis 1914*. Québec : Presses Université Laval, 2000.
- Jameison, Neil L. *Understanding Vietnam*. Los Angeles : University of California Press, 1995.
- Jefferess, David. *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation and Transformation*. Toronto : University of Toronto Press. 2008.
- Lefèvre, Kim. *Métisse Blanche: Suivi de Retour à la Saison des Pluies*. Paris : Éditions Phébus, 2008.
- Lockhart, Bruce M., et William J. Duiker. *Historical Dictionary of Vietnam*. Lanham : Scarecrow press, 2006.
- Manceron, Gilles. Introduction. *Essai sur l'Exotisme*. 1955. Paris : Fata Morgana, 1978. 7-30.
- Marr, David G. *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*. California : University of California Press, 1984.
- Marsh, Kate. « Territorial Loss and the Construction of French Colonial Identities, 1763-1962. » *France's Lost Empires: Fragmentation, Nostalgia, and la Fracture Coloniale*. Kate Marsh et Nicola Firth. Plymouth : Lexington Books.
- Mery, Jacques. Préface. *Mélanges*. Hanoi : Imprimerie G. Taupin & Cie, 1942. x-xix.
- Miller, Christopher L. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago : University of Chicago Press, 1990.
- Moura, Jean-Marc. *Littératures Francophones et Théorie Postcoloniale*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
- Nguyen, Eric. *L'Asie géopolitique : de la colonisation à la conquête du monde*. Levallois-Perret : Studyrama, 2006.
- Nguyen Huy Lai, Joseph. *La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam : sa confrontation avec le christianisme*. Paris : Éditions Beauchesne, 1981.

- Pham Duy Khiêm. *Mélanges*. Hanoi : Imprimerie G. Taupin & Cie, 1942a.
- . *De la Courtine à Vichy(juin-juillet 1940)*. Manuscrit non-publié, 1942b.
- . *Ma Mère*. Manuscrit non-publié, 1974.
- Pham Van Quang. *L'Institution de la Littérature Vietnamienne Francophone*. Paris : Éditions Publibook, 2013.
- Piolet, Jean-Baptiste. *La France hors de France : Notre émigration, sa nécessité, ses conditions*. Paris : Ancienne Librairie Germer Baillière et Félix Alcan, 1900.
- Pujarniscl, Eugène. *Philoxène ou de la littérature coloniale*. Paris : L'Harmattan, 2010.
- Roussel, Louis et Odile Bourguignon. *Génération Nouvelles et Mariage Traditionnel: Enquête Auprès de Jeunes de 18-30 Ans*. Paris : Presses Universitaires de France, 1978.
- Said, Edward W. *Orientalism*. 1978. New Delhi : Penguin Books India, 2006.
- . *L'Orientalisme*. Trad. Catherine Malamoud. Paris : Éditions du Seuil, 1980.
- Segalen, Victor. *Essai sur l'Exotisme*. 1955. Paris : Fata Morgana, 1978.
- Selao, Ching. *Le Roman Vietnamien Francophone*. Montréal : Montréal University Press, 2010.
- Thuy-Phuong Nguyen. *L'école française au Vietnam de 1945 à 1975 : de la mission civilisatrice à la diplomatie culturelle*. Thèse de doctorat. Université René Descartes - Paris V, 2013.
- Tristmans, Bruno. *Écritures nervaliennes (Études littéraires françaises)*. Tübingen : Gunter Nar Verlag, 1993.
- Truong Buu Lâm. *Colonialism Experienced : Vietnamese Writings on Colonialism, 1900-1931*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 2000.
- Varro, Gabrielle. *Sociologie de la mixité : de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris : Éditions Belin, 2003.
- Yeager, Jack A. *The Vietnamese Novel in French*. Hanover : University Press of New England, 1987.

Yee, Jennifer. *Clichés de la femme exotique : Un Regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914*. Paris : L'Harmattan, 2000.

### **Articles**

Barnes, Leslie. « Linda Lê's Voix and the Crisis of Representation: Alterity and the Vietnamese Immigrant Writer in France. » *French Forum* 32.3 (2007) : 123-138.

Bates, Thomas R. « Gramsci and the Theory of Hegemony. » *Journal of the History of Ideas* 36.2 (1975) : 351-366.

Belkessam-Djaroud, Karima. « Varro (Gabrielle). - Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles. » *Revue française de la sociologie* 47 (2006) : 188-190.

Bishop, Stephen L. « Mimicry of Hallucination: The Quest for Identity à l'Orient. » *Dalhousie French Studies* 78 (2007) : 117-127.

Bonniol, Jean-Luc et Jean Benoist. « Hérités plurielles: Représentations populaires et conceptions savantes du métissage. » *Ethnologie Française* 24.1 (1994) : 58-69.

Boudarel, Georges. « L'évolution du statut de la femme dans la République démocratique du Vietnam. » *Le Vietnam entre la guerre et la paix*. Numéro spécial de *Tiers-Monde* 11.42-43 (1970) : 493-596.

Boulé, H. « Le Professeur de Philosophie dans le Roman Contemporain. » *La Nouvelle Revue Indochinoise* 2.2 (1937) : 43-49.

Bourdon, Ch. « Les Romans. » *Romans-Revue : Revue des Lectures* 6.12 (1923) : 884-918.

Canut, Cécile. « « À bas la francophonie ! » De la "mission civilisatrice" du français en Afrique à sa mise en discours postcoloniale. » *Le français au contact des langues : histoire, sociolinguistique, didactique*. Numéro spécial de *Langue Française* 167 (2010) : 141-158.

Cuénot, Claude. « Pham Duy Khiêm. » *La Table Ronde* 139-140 (1959) : 1-7.

- De Lardélec, Jean. « Échos de la République des Lettres. » *Romans-Revue : Revue des Lectures* 6.12 (1923) : 871-883.
- Dirlik, Arif. « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. » *Critical Inquiry* 20 (1994) : 328-356.
- Du'o'ng Dĩnh Kuê, Louis-Hénard. « Aperçu sur la poésie vietnamienne de la décennie pré-révolutionnaire. » *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 65.2 (1978) : 431-492.
- Efthymiou, Loukia. « Le genre des concours. » *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 18 (2003), 91-112.
- Fontane, André. « Présentation de Pham-Duy-Khiêm : Lauréat du Prix littéraire de l'Indochine. » *Hebdomadaire Illustré Indochine* 4.140 (1943) : 11-12.
- Forsdick, Charles. « From the 'Aesthetics of Diversity' to the 'Poetics of Relating': Segalen, Glissant and the Genealogies of Francophone Postcolonial Thought. » *Paragraph* 37.2 (2014) : 160-177.
- Fournier, Christiane. « Le But de la NRI. » *La Nouvelle Revue Indochinoise* 1.1 (1936): 3-4.
- . « Ponts. » *La Nouvelle revue indochinoise* 26 (1938) : 45-47.
- Fung, Eileen Chia-Ching. « Deconstructing the "Butterfly": Teaching David Henry Hwang's M. Butterfly in Cultural and Socio-political Contexts. » *Asian American Literature: Discourses and Pedagogies* 1 (2010) : 16-26.
- Guillou, Jean. « Victor Ségalen et l'exotisme. » *The French Review* 41.2 (1967) : 243-249.
- Ha, Marie-Paule. « From "Nos Ancêtres, les Gaulois" to "Leur Culture Ancestrale": Symbolic Violence and the Politics of Colonial Schooling in Indochina. » *Idea and Action in French Colonization. Numéro spécial de French Colonial History* 3 (2003) : 101-117.
- . « La "Femme Française aux Colonies": Promoting Colonial Female Emigration at the Turn of the Century. » *French Colonial History* 6 (2005) : 205-224.
- . « Nam et Sylvie: The Indochinese Butterfly Story. » *The International Journal of Study on Modern Chinese Literature in East Asia* 2 (2006) : 138-146.

- Hebdomadaire Illustré Indochine*. « Les Conseillers Fédéraux (Tonkin). » *Hebdomadaire Illustré Indochine* 2.57 (1941) : 8.
- Ivie, William K. « Nam et Sylvie by Nam Kim. » *Books Abroad* 32.1 (1958) : 38.
- Lebois, André, et Pham Duy Khiêm. « Le Viêt-Nam et la Culture Française. » Université de Toulouse, 5 novembre 1957.
- Lin, Ma. « The Representation of the Orient in Western Women Perfume Advertisements: A Semiotic Analysis. » *Intercultural Communication Studies* 7.1 (2008) : 44-53.
- Jones, Walter. « Gender as Colonial Exploitation in French Indochina: Concubines in Selected Pre 1965 Novels Published in or Translated to English. » *War, Literature and the Arts* 24 (2012) : 1-15.
- Mille, Pierre. « En Passant. » *Le Temps* 19 août 1909.
- . « Le Décivilisé ou la victoire des “petites épouses”. » *Les Nouvelles Littéraires* 29 décembre 1928.
- Morlat, Patrice. « Projets coloniaux et mise en pratique : la politique des « fils » de Sarraut en Indochine dans les années vingt. » *Cahiers d'Histoire: Revue d'Histoire Critique* 85 (2001), 8 juillet 2015.
- Neyrand, Gérard, et Marine M'Sili. « Les couples mixtes dans la France contemporaine. Mariage, acquisition de la nationalité française et divorce. » 52.3 (1997) : 571-605.
- Pham Duy Khiêm. « Quelques souvenirs. » *Hebdomadaire Illustré Indochine* 4.173-174 (1943) : 15-16.
- Pham-Quynh. « La Mission de la France. » *La Nouvelle Revue Indochinoise* 1.3 (1936) : 115-118.
- Philippe, Claudine. « Être parents dans un couple mixte : éléments de réflexion. », *Informations Sociales* 5. 149 (2008) : 114-123, 14 septembre 2015.
- Provenzano, François. « La "francophonie" : définitions et usages. » *Quaderni* 62 (2006-2007) : 93-102.

- Pinhas, Luc. « Aux origines du discours francophone. » *Communication et langages* 142 (2004) : 69-82.
- Senghor, Léopold Sédar. « Le Français, Langue de Culture. » *Le Français, Langue Vivante*. Numéro spécial d'*Esprit* (1962) : 837-844.
- Schlick, Yaël. « Re-writing the Exotic: Mille, Segalen and the emergence of *littérature coloniale*. » *Dalhousie French Studies* 35 (1996) : 123-134.
- Sirinelli, Jean-François. « Deux étudiants "coloniaux" à Paris à l'aube des années trente. » *Vingtième Siècle*. Numéro spécial de *Revue d'histoire*, 18 (1988) : 77-88.
- Trinh Van Thao. « L'idéologie de l'école en Indochine (1890-1938). » *Tiers-Monde* 34.133 (1993) : 169-186.
- Yazdiha, Haj. « Conceptualizing Hybridity : Deconstructing Boundaries through the Hybrid. » *Formations* 1.1 (2010) : 31-38.
- Zhang, Yuanting et Van Hook, Jennifer. « Marital Dissolution among Interracial Couples. » *Journal of Marriage and Family* 71.1 (2009) : 95-107.

### ***Ressources électroniques***

- Dodille, Norbert. « Introduction aux discours coloniaux. » *Université de la Réunion*, juillet. 2011. Adresse URL : <http://www.univ-reunion.fr/fileadmin/Fichiers/UNT/UOH/idc/co/Cours102.html> (consulté le 16 octobre 2015).
- Dubet, François. « L'école « embarrassée » par la mixité. » *Revue française de pédagogie*, 171 (2010). Adresse URL : <https://rfp.revues.org/1907> (consulté le 16 octobre 2015).
- Duteil, Jean-Pierre. « Les Français en Indochine, des années 1830 à la fin de la deuxième guerre mondiale. » *Le Monde de Clio*, avril. 2003. Adresse URL : [http://www.clio.fr/bibliotheque/les\\_francais\\_en\\_indochine\\_des\\_annees\\_1830\\_a\\_la\\_fin\\_de\\_la\\_deuxieme\\_guerre\\_mondiale.asp](http://www.clio.fr/bibliotheque/les_francais_en_indochine_des_annees_1830_a_la_fin_de_la_deuxieme_guerre_mondiale.asp) (consulté le 16 octobre 2015).
- Emerson, Julia C. « Phạm Duy Khiêm. A Man Apart. » *Moussons* 24 (2014). Adresse URL :

- <https://moussons.revues.org/3071> (consulté le 16 octobre 2015).
- Jacot, Martine et Nathalie Brafman. « L'Afrique, Phare de l'Avenir. » *Le Monde* 29 juin 2012. Adresse URL : [http://www.lemonde.fr/international/article/2012/06/29/l-afrique-phare-de-l-avenir\\_1727193\\_3210.html](http://www.lemonde.fr/international/article/2012/06/29/l-afrique-phare-de-l-avenir_1727193_3210.html) (consulté le 16 octobre 2015).
- Jugain, Georges. « Hommage à Pham Duy Khiem. » *Pham Duy 2010*. Adresse URL : [http://www.phamduy2010.com/phamduy\\_viethtml/PDFamily/pdkhiem/Anciens.html](http://www.phamduy2010.com/phamduy_viethtml/PDFamily/pdkhiem/Anciens.html) (consulté le 16 octobre 2015).
- Iunt, Sarah. « Retour sur la Notion de Littérature Francophone. » *Malfini Publication Exploratoire des Espaces Francophones*, 2009. Adresse URL : <http://malfini.ens-lyon.fr/document.php?id=128> (consulté le 16 octobre 2015).
- Krzywicki, Janusz. « Perception de l'école occidentale dans la littérature africaine. » *Revue électronique de recherches sur la culture* 15 (2004). Adresse URL : [http://www.inst.at/trans/15Nr/01\\_4/krzywicki15.htm](http://www.inst.at/trans/15Nr/01_4/krzywicki15.htm) (consulté le 16 octobre 2015).
- La Documentation Française. « La Francophonie. » *La Documentation Française*, 2010. Adresse URL : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/francophonie/index.shtml> (consulté le 16 octobre 2015).
- Lam Thanh Liem, et Jean Maïs. « La Diaspora Vietnamiennne en France un Cas Particulier : La Région Parisienne. » *Bulletin EDA* 207 (1995). Adresse URL : <http://eglasie.mepasie.org/divers-horizons/1995-10-16-la-diaspora-vietnamiennne-en-france-un-cas> (consulté le 16 octobre 2015).
- Laurent, Sylvie. « La non-violence est-elle possible ? Gandhi, Luther King, Mandela. » *La vie des idées*, 23 juillet. 2010. Adresse URL : <http://www.laviedesidees.fr/La-non-violence-est-elle-possible.html> (consulté le 16 octobre 2015).
- N'Daw, Alassane. « Culture universelle et cultures nationales. » *Réunion d'experts sur les droits culturels en tant que droits de l'homme*. 8-13 juillet 1968, Paris. UNESCO, 1968. Adresse URL : <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001861/186142fb.pdf> (consulté le 16 octobre 2015).
- Organisation Internationale de la Francophonie. « Une Histoire de la Francophonie. » *Organisation Internationale de la Francophonie*, 2013. Adresse URL :

- <http://www.francophonie.org/Une-histoire-de-la-Francophonie.html> (consulté le 16 octobre 2015).
- Pallotta della Tore, Leopoldina. « La confession secrète de Duras. » Interview avec Marguerite Duras. *L'Obs Bibliobs*, 2013. Adresse URL : <http://bibliobs.nouvelobs.com/documents/20121220.OBS3273/la-confession-secrete-de-duras.html> (consulté le 16 octobre 2015).
- Pham Duy Khiêm. « Discours d'usage. » *Boujoum – Identité de l'Identité*, 1964. Adresse URL : <http://boujoum.blogspot.co.za/2011/02/pham-duy-khiem-discours-dusage.html> (consulté le 16 octobre 2015).
- Riffard, Claire. « Francophonie littéraire: quelques réflexions autour des discours critiques. » *Lianes*, Lianes Association, 2006 : 1-12. Adresse URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01064514> (consulté le 16 octobre 2015).
- Rivière, Clément. « L'impact colonial et l'émergence du nationalisme au Vietnam. » *Blogue sur l'Asie du Sud-Est*, 14 décembre. 2013. Adresse URL : <http://redtac.org/asiedusudest/2013/12/14/1%E2%80%99impact-colonial-et-1%E2%80%99emergence-du-nationalisme-vietnamien/>(consulté le 16 octobre 2015).
- Sicart, Gilles. « André Malraux, une certaine idée de la nation. » *Le Site de Référence par la Fondation Charles de Gaulle*, 1997. Adresse URL : <http://www.charles-de-gaulle.org/pages/l-homme/dossiers-thematiques/les-acteurs-de-l-histoire/de-gaulle-et-malraux/analyses/andre-malraux-une-certaine-idee-de-la-nation.php> (consulté le 16 octobre 2015).
- Tisseau, Violaine. « Quand l'intime défie l'ordre colonial – Les couples de Malgaches et d'Européennes en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar) de 1896 à 1960. » *Genre & Histoire: la Revue de l'Association Mnémosyne* 7 (2010). Adresse URL : <http://genrehistoire.revues.org/1063> (consulté le 16 octobre 2015).
- Tran Thi Phuong Hoa. « Franco-Vietnamese schools and the transition from Confucian to a new kind of intellectuals in the colonial context of Tonkin. » Harvard-Yenching Institute Working Paper Series. Harvard University, 2009. Adresse URL : [http://www.harvard-yenching.org/sites/harvard-yenching.org/files/featurefiles/TRAN%20Thi%20Phuong%20Hoa\\_Franco%20Vietnamese](http://www.harvard-yenching.org/sites/harvard-yenching.org/files/featurefiles/TRAN%20Thi%20Phuong%20Hoa_Franco%20Vietnamese)

%20schools2.pdf (consulté le 16 octobre 2015).

The World Bank. « Vietnam: Country Gender Assessment. » *The World Bank*. 2011. Adresse URL : <http://documents.worldbank.org/curated/en/2011/11/15470188/vietnam-country-gender-assessment> (consulté le 16 octobre 2015).