

**ZONE INTERMÉDIAIRE – Reconstruction de l’identité  
raciale dans *L’Amant* de Marguerite Duras**

Université de Turku  
Département d’Études Françaises  
Mémoire de maîtrise  
Juillet 2007  
Kaiju Harinen

*Il y a cette différence de race, il n'est pas blanc, il doit la surmonter, c'est pourquoi il tremble. (L'Amant 1984)*

TURUN YLIOPISTO

Klassillisten ja romaanisten kielten laitos/Humanistinen tiedekunta

HARINEN, KAIJU: ZONE INTERMÉDIAIRE – Recontruction de l'identité raciale dans *L'Amant* de Marguerite Duras

Pro gradu-tutkielma, 123 s., 3 liites.

Ranskan kieli

Heinäkuu 2007

---

Tutkielman aiheena on Marguerite Durasin romaani *L'Amant* (suom. *Rakastaja*). Tarkastelen romaanin valkoihoisen nuoren tytön ”rodullisen” identiteetin rakentumista käyttäen heijastuskuvana Toista, tytön ”erirotuista” kiinalaista rakastajaa. Osittain omaelämäkerrallisen romaanin tapahtumat sijoittuvat Ranskan entiseen siirtomaahan, Indokiinaan. Kolonialismin aikainen rotusorto ja valkoisen ”rodun” mytologisen vallan rakentuminen ja konkretisoituminen ovat siis sekä tutkimukseni konteksti että tutkimuskohde. Tarkastelen missä määrin tytön rodullinen identiteetti pitää yllä – tai toisaalta rikkoo – ”rotujen” hierarkkista ajattelua.

Tutkimuksen teoreettinen viitekehys on jälkikoloniaalinen (postkoloniaalinen) tutkimus, joka on monitieteellinen itsekriittinen tutkimusmetodi. Tutkimuksen tarkoituksena on kyseenalaistaa länsimaissa vallitsevia kategorioita. Päälähteinä käytetään mm. Dyerin (1997), Memmin (1994), Todorovin (1989), Girodin (2004), Hallin (1992, 1996), Derridan (1967, 1972, 1992), Shevoryn (2000), Dufourmentellen (2003) ja De Beauvoirin (1947) teoksia.

Tutkimuksen keskeinen käsite on välitila, johon teoksen nuori tyttö voidaan tutkimustulosteni mukaan sijoittaa. Tyttö häilyy eräänlaisessa välitilassa valkoisen ja keltaisen ”rodun” välillä: hän tuntee kuuluvansa tavallaan molempiin ”rotuihin”, sillä hän on syntynyt Indokiinassa, puhuu paikallista kieltä ja suhtautuu paikallisiin tasavertaisemmin kuin valkoihoinen eliitti, mutta kuuluu kuitenkin syntyperältään valkoiseen ”rotuun”. Valkoisuutta ei usein määritellä ”roduksi”, vaikka muiden kuin valkoihoisten kohdalla ”rotu” määritellään joko negatiivisten tai positiivisten typologioiden mukaisesti. Tästä syystä valkoiset nähdään helposti ihmisyyden normina neutraaliksi väitetyssä valkoisten diskriminoivassa diskurssissa. *L'Amant'ssa* valkoisuus on näkemykseni mukaan kuitenkin näkyvää ja valkoisuuden valtaa kyseenalaistavaa.

Valkoisen tytön perhe on valkoisten kolonialistien arvoasteikon alimmalla portaalla, sillä perhe on köyhä ja valkoisten valta rakentui suurelta osin siirtomaaisäntien taloudellis-poliittiseen ylivaltaan. Koska tytön perheellä ei ole tarpeeksi varaa elitistiseen herruuteen, eliitti paheksuu tytön perhettä avoimesti erityisesti ”rotujen” välisen kielletyn suhteen tullessa julki, jolloin tyttö eristetään valkoisesta yhteisöstä. Kiinalainen puolestaan on miljardöörin perijä ja tämä suo hänelle hieman korkeamman aseman ”rotujen” hierarkiassa, vaikka hänen vaurautensa toisaalta uhkaakin valkoista valtaa. Myös romaanin monella tapaa konventioita rikkova seksuaalisuus on osa kielletyn suhteen välistä valtapeliä. Kirjailija strukturoi uudelleen patriarkaalisen sukupuolen rakentumisen feminisoimalla kiinalaisen miehen, sillä muussa tapauksessa hänen maskuliinisuutensa saattaisi saada ylivallan työstä, joka on sukupuolisesti Toinen.

Asiasanat: ”rotu”, valkoisuus, postkolonialismi, Toiseus, sukupuoli, feminismi

## Table des matières

<b>1. Introduction.....</b>	<b>4</b>
<b>1.1. Cadre théorique : une méthode éclectique.....</b>	<b>6</b>
<b>1.2. Pourquoi la littérature ?.....</b>	<b>8</b>
<b>1.3. Écriture durassienne – écriture de l’inconnu.....</b>	<b>10</b>
<b>1.4. <i>L’Amant</i> de Marguerite Duras.....</b>	<b>13</b>
<b>2. Cadre théorique.....</b>	<b>15</b>
<b>2.1. Théorie postcoloniale.....</b>	<b>15</b>
<b>2.2. Caractéristiques de la littérature postcoloniale chez Duras.....</b>	<b>17</b>
<b>2.3. Étude sur la race blanche – existe-t-elle ?.....</b>	<b>18</b>
<b>2.4. Blancheur – une construction neutre.....</b>	<b>20</b>
<b>2.5. Notions de race et de racisme.....</b>	<b>23</b>
<b>2.5.1. Racisme en guise de théorie.....</b>	<b>26</b>
<b>2.5.2. Métissage <i>versus</i> race pure.....</b>	<b>30</b>
<b>2.5.3. Racismes – hétérophobie.....</b>	<b>32</b>
<b>2.6. Notions de stéréotypes, de clichés et de préjugés.....</b>	<b>34</b>
<b>2.7. Notions de culture et d’identité.....</b>	<b>38</b>

<b>3. Sexualité transgressive – Politique du corps.....</b>	<b>42</b>
<b>3.1. Notion de l’Autre.....</b>	<b>43</b>
<b>3.2. Sexualité et philosophie « haute ».....</b>	<b>46</b>
<b>3.3. Deuxième sexe.....</b>	<b>49</b>
<b>3.4. Esthétique du sexe.....</b>	<b>53</b>
<b>4. Reconstruction de l’identité raciale dans <i>L’Amant</i>.....</b>	<b>56</b>
<b>4.1. « Il y a cette différence de race » – Liaison transgressive entre deux races.....</b>	<b>56</b>
<b>4.2. « Elle est devenue une jeune fille de ce pays d’Indochine » – Identité métisse.....</b>	<b>60</b>
<b>4.3. « Place réservée aux voyageurs blancs » – Blancheur dans <i>L’Amant</i>.....</b>	<b>62</b>
<b>4.3.1. « Ordre sera donné de ne plus parler à la fille de l’institutrice de Sadec » – Transgression des règles de la société.....</b>	<b>66</b>
<b>4.3.2. « Famille des voyous blancs » – Blancheur et pauvreté dans <i>L’Amant</i>.....</b>	<b>69</b>
<b>4.4. « Sale Chinois millionnaire » – Racisme dans <i>L’Amant</i>.....</b>	<b>74</b>
<b>4.4.1. « Maigre comme la mort » – Hétérophobie.....</b>	<b>75</b>
<b>4.2.2. « La plupart ont été abandonnés par leur père » – Condition ambiguë des métis.....</b>	<b>77</b>

4.5. « L’histoire de ma vie n’existe pas » – Identité reconstruite.....	79
4.6. « Il préférerait de le voir mort » – Remise dans le rang.....	81
5. Race sexuée – Reconstruction de l’identité sexuelle.....	84
5.1. Sexualité transgressive dans <i>L’Amant</i> .....	84
5.2. « Un pouvoir de mort et un pouvoir quotidien » – Féminin chez Duras.....	86
5.2.1. « Chapeau déplacé » – Féminin déconstruit.....	91
5.2.2. « Cette faiblesse qui me transporte la jouissance » – Esthétique de la beauté déconstruite dans <i>L’Amant</i> .....	94
6. Conclusion.....	99
Résumé en finnois – Suomenkielinen tiivistelmä.....	102
Bibliographie.....	116
 Annexes	
Annexe 1 Carte sur le monde francophone	
Annexe 2 Carte de l’Indochine française	
Annexe 3 Population française en Indochine française	

## 1. Introduction

Marguerite Duras (1914-96) publie *L'Amant* en 1984. Ce roman, pour lequel Duras a reçu le prix Goncourt, est l'un des récits les plus connus de l'auteur. L'action de *L'Amant* se situe en Indochine française, dans une ancienne colonie de la France (Le Vietnam d'aujourd'hui), où Duras a vécu jusqu'à l'âge de 18 ans. Les personnages principaux de ce roman, en partie autobiographique, sont une jeune fille blanche et son amant chinois. Leur liaison crée un contraste des « races »<sup>1</sup> qui inverse également les rôles du pouvoir des sexes.

Selon les lignes de pensée d'Ann Laura Stoler, chercheuse en littérature, (1995 : 24), le racisme, d'où est issue la distinction raciale entre les « bons » et les « mauvais », est une structure profondément intégrée dans l'ordre social européen d'aujourd'hui. Le besoin de reconsidération de cette notion est devenu un sujet largement discuté par « le nouveau racisme » qui a émergé à partir des années 1980. « Le problème de l'immigration » notamment, en France, en Angleterre, en Hollande et en Allemagne, a causé de la violence raciale. Cela signifie qu'aujourd'hui l'ancien racisme a été remplacé par un nouveau racisme. Ainsi notre étude portera sur un phénomène ancien qui est cependant toujours contemporain. Cette pensée racialisée « nouvelle » est à la base de l'idéologie de l'extrême droite, ce que nous démontrons par exemple la peur de la perte d'identité française de la part des lepénistes. (ibid) Dans *L'Amant*, le racisme n'est pas ce que Stoler a nommé « nouveau racisme », mais une notion liée à l'histoire du colonialisme. Celle-ci fournit le contexte historique de cette étude.

Cette étude s'articule à partir de la théorie postcoloniale et féministe (Voir Simola & Hakkarainen 1998, Linker 1995), et de l'étude de la notion de race blanche (Voir Hall 1999, Dyer 1997) qui relève de plusieurs domaines différents. En effet, la recherche postcoloniale est née dans les remous de la fin de l'impérialisme et de l'indépendance des pays colonisés après la Deuxième Guerre mondiale. Il ne s'agit pas seulement d'une recherche marginale faite par des historiens de l'impérialisme et du colonialisme mais

---

<sup>1</sup> Nous utilisons les guillemets pour indiquer que nous signalons une notion *discursive* et non une catégorie biologique. (Hall 1996). Dans la suite, nous n'utiliserons plus les guillemets mais nous gardons le sens discursif.

d'un vaste ensemble de recherches qui tente de remettre en question le savoir, les catégories et les préjugés occidentaux. (Young 1990 : 11)

Lotta Kähkönen (2003 : 82-83), chercheuse en littérature postcoloniale, constate que la recherche sur la notion de race « blanche »<sup>2</sup> en tant que constituant de l'identité raciale (*Whiteness Studies*) est née aux États-Unis dans le contexte des théories postcoloniales et féministes. Elle ajoute (idem. note 1 à la page 103) que cette recherche est encore assez récente : elle n'apparaît qu'à partir de la fin des années 1980, bien qu'il existe des critiques des blancs en face de l'Autre 40 ans plus tôt, par exemple dans *Mythologies* de Roland Barthes (1957), ainsi que nous le verrons plus en détail dans le chapitre 3.1. Au XXI<sup>e</sup> siècle, le terrain de cette recherche est devenu plus étendu et la notion de race blanche est désormais un sujet d'étude bien répandu en Europe (Kähkönen 2003 : 83).

Selon Jean-Marc Moura (1999 : 1), professeur en littérature, les notions de théorie postcoloniale et de francophonie littéraire ne sont pas claires pour deux raisons : premièrement, la notion de **francophonie**<sup>3</sup> a été trop engagée dans des débats politiques, deuxièmement, la théorie postcoloniale relève de la recherche anglo-saxonne et elle n'est pas encore entièrement intégrée dans les universités françaises. Selon Sirkka Knuutila (2003 : 63), chercheuse en littérature comparée, l'œuvre de Duras n'a été étudiée du point de vue postcolonial qu'à partir de la fin des années 1990 dans la recherche littéraire et cinématographique. Toujours selon ce même auteur, les ouvrages de Duras peuvent être classés en cycles : les cycles *indien*, *juif* et *vietnamien* dont *L'Amant* fait partie, remettent en question des modèles d'observation et des pratiques racistes occidentaux. Toutefois, les notions de race et d'ethnicité sont peu étudiées dans l'œuvre de Duras. (ibid.) Pour cela notre étude est un sujet nouveau et pertinent.

---

<sup>2</sup> La notion de race « blanche » signifie que la blancheur est considérée comme une catégorie des gens venant d'Occident. Nous utilisons les guillemets ici pour désigner qu'il s'agit d'une notion *discursive* et non d'une catégorie biologique. Dans la suite, nous n'utiliserons plus les guillemets mais nous gardons le sens discursif.

<sup>3</sup> La notion de francophonie réfère à tous ceux qui parlent le français comme leur langue maternelle ou comme leur langue seconde (Moura 1999: 11, 13). (Voir l'annexe 1 sur le monde francophone.)

Le protagoniste de *L'Amant*, la fille blanche, se trouve dans ce que nous avons choisi d'appeler une sorte de **zone intermédiaire** entre les races blanche et jaune ; entre des états jugés respectivement supérieur et mineur. Nous viserons à définir jusqu'à quel point l'identité de cette fille se construit à travers l'Autre et comment elle entretient – et d'autre part proteste contre – la hiérarchie verticale des races. Nous étudierons, notamment, la jeune fille blanche et son amant chinois, des personnages principaux de ce roman, en prenant peu en compte la famille de la jeune fille et d'autres personnages secondaires, à l'exception de la partie où nous examinerons le statut social de la famille blanche. Ces deux personnages forment un ensemble de couleurs qui nous intrigue – blanc et jaune.

Nous nous intéresserons aussi au renversement du pouvoir des sexes : la fille est à la place de l'homme grâce au statut supérieur de sa race et, d'autre part, elle est soumise à cause de son bas statut social. Nous pourrions donc formuler notre question de recherche de manière suivante : comment l'identité raciale et sexuelle du protagoniste de *L'Amant* se reconstruisent ? Selon notre hypothèse, ces deux reconstructions sont très ambiguës et contradictoires. Elles sont, d'ailleurs, parallèles. Nous postulons aussi que l'Autre, c'est-à-dire le Chinois, fonctionne comme un miroir de ce rétablissement racial et sexuel.

### **1.1. Cadre théorique : une méthode éclectique**

La théorie postcoloniale est une approche théorique hétérogène qui est fondée sur plusieurs domaines de recherche : notamment celui d'histoire, de sociologie et de littérature. Dans cette étude, nous avons adopté une approche de la littérature comparée, étant donné que nous travaillons sur un texte littéraire. Dans cette approche de la littérature comparée, nous combinerons la théorie sur la race, sur la théorie postcoloniale et sur la théorie sur la sexualité car toutes les notions liées à ces théories sont pertinentes dans l'optique de l'identité raciale que nous voulons analyser.

Selon les chercheuses en littérature, Raisa Simola et Marja-Leena Hakkarainen (1998 : 138), les études postcoloniales se basent sur la recherche menée dans les universités britanniques et sur leurs approches de la recherche littéraire et culturelle. Ces chercheuses ajoutent (1998 : 138) que la première étude sur la théorie postconiale est *The Empire*

*Writes Back* (1989) qui a été éditée par Bill Ashcroft, Garreth Griffiths et Helen Tiffins. Le premier recueil critique a paru en 1993 sous le titre de *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, édité par Patrick Williams et Laura Chrisman (Simola & Hakkarainen 1998 : 138). Dans l'approche de la littérature que nous avons choisi, le postcolonialisme forme un paradigme qui signifie que la recherche littéraire devient une recherche contextuelle qui étudie la littérature comme un texte culturel. (Ibid.)

Dans cette étude, nous utiliserons donc un cadre théorique interdisciplinaire, mais nous nous appuierons essentiellement sur les méthodes appliquées en littérature comparée. Parmi de nombreuses théories portant sur elle nous mettons l'accent d'abord sur des études sur la race blanche de Richard Dyer (1997), ainsi que de celles d'André Girod (2003), d'Albert Memmi (1994) et de Tzvetan Todorov (1989) qui sont des chercheurs importants dans la recherche française sur les questions de racisme. Nous nous servirons également des études de Stuart Hall (1992, 1996), professeur de sociologie. Hall a publié de nombreux ouvrages sur les questions de culture, de race, de politique et d'identité qui nous intéresseront au premier chef. La question de la sexualité de race se base notamment sur les théories de Michel Foucault (1976), de Jacques Derrida (1967, 1972), d'Ann Laura Stoler (1995), de Kate Linker (1995), de Simone De Beauvoir (1949) et d'Anne Dufourmentelle (2003).

## 1.2. Pourquoi la littérature ?

Pour quelles raisons utilisons-nous l'écriture pour relever les rapports humains injustes de l'histoire humaine ? Sans doute, cette question n'a pas une seule réponse juste, et il est clair que la question de l'existence ou de la fonction de l'art en général sont trop larges pour être discutées ici. Pour autant, nous soulignons que la révélation des pratiques injustes était justement l'objectif de l'écrivain de *L'Amant* :

*Duras, c'est cette rage, cette envie de dénoncer ce qui est intolérable, insupportable : le racisme, l'injustice, la guerre* (Lemoine 2005 : 6).

Comme le dit Derrida (1992 : 36), philosophe français à l'origine de la théorie de la déconstruction (voir le chapitre 3.2.), dans la littérature, nous pouvons tout dire et, pour réaliser cela, nous pouvons utiliser tous les moyens possibles. Ce philosophe pensait que l'espace littéraire n'est pas seulement celui de la fiction institutionnalisée, mais aussi une institution fictive qui, en principe, nous permet de tout dire. Selon Derrida (1992 : 37), la littérature est une institution historique contenant des règles et des conventions etc., mais outre cela, il s'agit également d'une institution de la fiction qui donne, ou est du moins supposé donner le pouvoir de tout dire, de désobéir à des règles, de les mettre en question et de critiquer la force des choses. Autrement dit, il s'agit, dans cette optique, de déconstruire la différence traditionnelle entre la nature et l'institution, la nature et la loi conventionnelle ainsi que la relation entre la nature et l'histoire. Cette institution de la littérature de la tradition moderne occidentale, qui nous permet donc de nous exprimer sans censure, est liée à l'idée de la démocratie (Derrida 1992 : 37). En effet, la littérature est une forme qui permet d'exprimer ses opinions librement dans une démocratie idéale, ce qui n'est pourtant pas toujours le cas.

Pour donner un exemple mondialement connu, citons le cas de l'écrivain Salman Rushdie, condamné par l'Ayatollah Khomeini, qui l'accusait d'avoir déshonoré Allah dans *Les versets sataniques* (1988). (Ibid.). Derrida (1992 : 38) souligne que, la littérature n'est pas obligée d'avoir ce que nous, en général, appelons « fonction critique ». Derrida préfère ne pas utiliser ce terme (il n'en propose pas d'autre) parce que cela voudrait dire que l'écriture n'aurait qu'une seule mission, que la littérature serait définie, classée en tant que telle : la littérature peut également exister sans avoir un but précis en dehors du

texte. Derrida affirme que cette fonction critique et politique de la littérature est bien ambiguë en Occident, et que cette fonction critique est un terme qui a été glissé dans l'institution littéraire par le langage de la politique et de la censure. En effet, l'écriture, qui permet de tout dire, est une arme politique très efficace, mais elle est neutralisée par son caractère fictif. Cependant, comme Derrida nous le rappelle, ce pouvoir révolutionnaire peut facilement devenir très conservateur ou bien nous pouvons tout simplement considérer que l'auteur est irresponsable (1992 : 38). D'après nous, Derrida considère que ce pouvoir, relié à la liberté de parole, peut cependant obéir à des règles sous-entendues de la société inconsciemment. Le message provocateur d'un écrivain peut aussi être catégorisé comme irresponsable par le pouvoir autoritaire ou autres qui se sentent menacés, ce qui rend les paroles susceptibles, ridicules et sans force.

Nous observons que dans l'écriture durassienne, ce caractère politico-critique est un trait bien visible : l'écrivain cherche à démontrer comment une oppression est reconstruite par les blancs voire par ceux qui ont plus de pouvoir. Ces manières sont bien cachées, ou neutralisées, c'est ce que notre analyse tente donc de mettre en lumière. Comme le remarque Julia Waters (2003 : 254), chercheuse de littérature francophone et postcoloniale, les œuvres de Duras sont relues depuis la dernière décennie sous le point de vue postcolonial, ce qui signifie donc que les chercheurs analysent la rencontre avec **l'Autre racialisé**<sup>4</sup> (*racial Other*), c'est-à-dire le contact entre une personne non-blanche et une personne représentante de la race blanche. Toujours selon Waters, cette relecture s'est révélée d'une certaine ambiguïté en face de l'idéologie et du discours colonial. Des romans bien connus, comme *Un Barrage contre le Pacifique* (1950), *Le Vice-consul* (1966), *India Song* (1973), *L'Amant* (1984) et *L'Amant de la Chine du Nord* (1991), sont ainsi reconsidérés par les critiques postcoloniaux (par exemple, Chester 1992 et Becél 1997) qui ne sont pas du tout d'accord s'il s'agit d'ouvrages pro- ou anticolonialistes ni même s'ils devraient être lus comme des œuvres postcoloniales (idem. : 254, 267). Toutefois, dans cette étude, nous présumerons que derrière cette histoire d'amour racontée dans *L'Amant* réside ce qu'Albert Memmi (1994 : 14-15) nomme l'**antiracisme**,

---

<sup>4</sup> Notre traduction.

ce qui veut dire que cette idéologie contient un choix relié à une certaine philosophie de l'éthique et de la condition humaine. Notre interprétation en est que tous les êtres humains devraient être jugés d'une façon égale sans que cela soit lié à la race ou au sexe.

### 1.3. Écriture durassienne – écriture de l'inconnu

Germaine Brée et Édouard Morot-Sir (1984 : 360, 361), chercheurs en littérature française, considèrent que c'est à partir de la publication du *Square*, en 1955, que l'écriture de Duras a souvent été associée au **Nouveau Roman**. Il s'agit d'un mouvement littéraire où la narration se concentre plutôt sur l'acte de narration, c'est-à-dire sur la langue et sur la structure, et moins sur le contenu du récit. Les « nouveaux romanciers » (par exemple Alain Robbe-Grillet et Nathalie Sarraute), rassemblés un peu artificiellement par les Éditions de Minuit, rompent ainsi avec la tradition littéraire, considérant aussi qu'une œuvre littéraire doit contenir une élaboration théorique. Toutefois, Duras n'inclut pas d'idées théoriques dans ces romans ; son écriture tente de *dé-structurer* le récit, ce qui est effectivement un des traits du Nouveau Roman et caractérise à notre avis également la structuration de *L'Amant*. Par la désarticulation des structures traditionnelles, Duras veut dépasser les structures occidentales rassurantes et montrer les limites du « Moi » et parler de la rencontre avec l'Autre vers laquelle l'acte d'écrire la pousse. (Brée et Morot-Sir 1984 : 363, 367- 368)

Duras elle-même (1993 : 52), affirme que « l'écriture c'est l'inconnu ». L'auteur pense qu'avant d'écrire nous n'avons aucune idée de ce que nous allons rédiger, et que tout cela se passe en toute lucidité. Selon Duras, l'écriture est quelque chose qui est inconnu de soi, de sa propre tête ou de son corps. Il ne s'agirait donc pas d'une réflexion mais plutôt d'une sorte de faculté qui se trouve à côté de sa personne, en tant qu'autre personne à part. En d'autres termes, il est question d'une personne invisible issue de la pensée, de la colère, et, à cause de cela, cette personne-là est en danger de mort. (Ibid.)

Evelyne Wilwerth (1985 : 212), chercheuse en littérature féminine, résume que ce qui intéresse Duras, c'est le non-dit ; soit l'implicite, soit l'explicite caché dans l'implicite. L'écrivain parle de choses simples et quotidiennes, comme d'un signe, d'une inflexion de

voix, d'un silence. Nous pourrions aussi nommer cela le vide, ou presque. Mais, en réunissant ces petits « riens », l'écrivain parvient à envelopper une réalité enfoncée avec une intensité forte. Toujours selon Wilwerth (1985 : 212-213), Duras opère un double renouvellement, car elle ne se contente pas de parler « entre les lignes », mais outre cela, l'écrivain dépasse les limites entre les genres littéraires. C'est-à-dire que ses « romans » (*sic*) apparaissent sous forme de théâtre ou de cinéma et qu'elle y intègre également la poésie. Notons que Duras a aussi écrit directement pour le théâtre et pour le cinéma. De plus, comme nous le verrons (chapitre 1.4.) à propos de *L'Amant de la Chine du nord*, elle a réalisé des films divers à partir de ses scénarios. Quant aux thèmes principaux de l'œuvre de Duras, ce sont toujours, d'une façon ou d'une autre, l'amour fou et la hantise de la mort. (idem. : 213.)

Danielle Bajomée (1994 : 249), chercheuse en littérature, considère que toute l'œuvre de l'auteur s'articule autour de la douleur de l'arrachement et du vertige de l'absence. Bajomée mentionne cette mélancolie comme étant le motif poétique le plus remarquable dans son œuvre : Duras elle-même se réfère à cette sensation douloureuse qui est l'expérience primaire du sevrage ou au traumatisme de la naissance qui est finalement suivi de mort. (Ibid.) Dans *Les lieux de Marguerite Duras* (1977 : 23) l'écrivain confie à Michelle Porte qu'elle voit l'accouchement comme l'assassinat d'un état heureux de la vie encore dormante. Selon Duras, la première marque de la vie chez l'enfant est la douleur causée par l'air qui arrive dans les alvéoles pulmonaires (ibid.). Bajomée (1994 : 249) considère que c'est justement cette thématique de la peur de la séparation qui caractérise l'œuvre de Duras. Peut-être la lutte contre cette angoisse de la séparation, la séparation symbolique de la mère et l'enfant, serait-elle le désir d'infini et l'idéalisation de soi, de l'Autre et du réel que Bajomée (1994 : 256) considère être également un des traits caractérisant ses ouvrages. Nous considérons que c'est ici que nous pouvons voir les avantages de la littérature par rapport à la vie réelle ou à la biographie fidèle, car dans la littérature la réalité peut être considérée seulement en tant que fondement d'une contemplation de la vie humaine, où toute idéalisation et changements sont permis. Comme nous avons déjà vu *supra*, Duras réfère dans son écriture à une autre personne présente en elle. Duras nous parle donc de l'absence, un état hors de soi-même. Dans *C'est tout* (1995 : 8), l'auteur avoue que :

*Quelquefois je suis vide pendant très longtemps.*

*Je suis sans identité.  
Ça fait peur d'abord. Et puis ça passe par un  
mouvement de bonheur. Et puis ça s'arrête.  
Le bonheur, c'est à dire morte un peu.  
Un peu absente du lieu où je parle.*

Alain Goulet (1994 : 25), chercheur en littérature française, affirme qu'effectivement la présence de la mort que nous raconte Duras est un des éléments toujours présents dans son œuvre. Goulet (idem. : 34-35) note que dans *L'Amant* la mort est constamment là, implicitement ou explicitement. Chez les amants, la mort symbolique est liée au sexe, à la jouissance :

*Je lui avais demandé de le faire encore et encore. De me faire ça. Il l'avait fait. Il l'avait fait dans l'onctuosité du sang. Et cela en effet avait été à mourir. Et cela a été à en mourir. (L'Amant : 55)*

Goulet nous démontre (1994 : 34) qu'ainsi, avec la présence du sang, l'acte d'amour se métamorphose en acte de mort où l'amant est décrit comme un être pleurant et tremblant pour un « amour abominable » (*L'Amant* : 50.)

Selon Goulet (1994 : 35), le désir amoureux est toujours transgressif dans l'univers durassien. Dans *L'Amant*, nous pouvons relever le désir incestueux du protagoniste pour le petit frère de la jeune fille, le désir homosexuel pour Hélène Lagonelle, l'amie de la jeune fille au lycée français et enfin, le désir pour le Chinois (ibid.). Cette reconstruction de l'identité sexuelle bien particulière du personnage principal du roman nous rapproche du sujet de sa reconstruction de l'identité raciale.

#### 1.4. *L'Amant* de Marguerite Duras

*L'Amant* est un roman semi-autobiographique. (Voir le chapitre 1.) De fait, aussi bien le personnage principal que le narrateur, qui restent anonymes, comme c'est souvent le cas dans le Nouveau Roman, réfèrent à l'auteur lui-même. Cette mise en scène littéraire est caractérisée par son changement de nom : Marguerite Donnadiou a changé son nom en Duras lorsqu'elle a décidé de faire de l'écriture son métier et publié son premier roman, *Les Impudents*, paru en 1943. Duras est le nom de la commune de la maison de son père et aussi le cadre d'événements pour son premier roman déjà mentionné (Adler 1998 : 63).

Marguerite est née le 4 avril en 1914 à Gia-Dinh dans un petit village près de Saigon (voir l'annexe 2) où ses parents s'étaient installés au début du XX<sup>e</sup> siècle, enthousiasmés par la propagande impérialiste. (Adler 1998 : 37 & Maury 1997 : 349) Précisons que la péninsule indochinoise faisait partie de l'empire colonial français à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : l'Indochine française se formait du Laos et du Cambodge qui étaient des protectorats, et du territoire vietnamien, composé d'une colonie, la Cochinchine ayant Saigon pour capitale, et d'un protectorat, l'Annam Tonkin. Beaucoup de Français sont partis en Indochine (voir l'annexe 3), bien que la présence française fût mal tolérée et, de fait, il existe déjà un mouvement anticolonialiste à la veille de la guerre 1914 à laquelle des soldats indochinois ont dû participer. Hô Chi Minh a déclaré l'émancipation graduelle de l'Indochine quand la Première Guerre mondiale a pris fin (en 1918) et, après l'occupation des Japonais pendant la Deuxième Guerre mondiale, les pays d'Indochine ont commencé à se battre pour leur indépendance : **la guerre d'Indochine** entre les Français et les Vietnamiens a duré de 1946 jusqu'à 1954. (Maury 1997 : 353-354)

Bien que les événements de la chronologie de la vie privée de l'auteur, les épisodes et les personnages du roman coïncident, il faut se souvenir que l'écrivain mélangeait dans ces romans le réel et la fiction, ce qui est également, selon Doris Ruhe (1998 : 56), la tendance de la nouvelle autobiographie née dans les années 1980. Dans ce travail, nous ne nous concentrerons pas tellement sur les liens autobiographiques avec la vie de l'auteur car c'est le sujet d'un tout autre travail, mais comme il s'agit d'un travail qui est

basé sur les théories postcoloniales (voir le chapitre 2.1.) il est important que nous tenions compte de ce contexte particulier de la vie de l'auteur.

*L'Amant* fait partie d'une série de textes littéraires qui décrivent la même histoire sous un angle différent. En tout, cette histoire est racontée quatre fois ; la première version, *Un Barrage contre le Pacifique*, a paru en 1950. Il s'agit d'un roman réaliste et anticolonial qui est concentré sur un personnage de mère en lutte contre les inondations du Pacifique qui envahissent sa terre cultivée et contre l'administration coloniale. *L'Eden cinéma*, paru en 1977 est une pièce de théâtre lyrique qui fait l'éloge d'une mère souffrante. (Fried 1986 : 23). *L'Amant* (1984) se concentre sur l'histoire du couple et la passion presque inhumaine de la fille contre l'amour désespéré du chinois. Selon un critique littéraire cité *supra*, Anne Fried (1986 : 23), cette liaison passionnée implique que la fille devient consciente des émotions interdites où l'être humain est capable de se perdre dans le désir, de tuer, ou même, de mourir. Cette relation lui rend visible la tension entre deux races et lui donne l'impression qu'elle ne fait partie ni de l'une ni de l'autre ou bien qu'elle fait partie des deux races. La raison pour laquelle nous avons choisi ce roman comme objet de notre travail réside dans le thème principal de ce roman : la différence de races. La dernière version du cycle *vietnamien* a paru en 1991 sous le titre de *L'Amant de la Chine du Nord*. Selon Maury (1997 : 351), un réalisateur, Jean-Jacques Annaud, voulait adapter *L'Amant* au cinéma. Il a commencé à travailler un scénario avec Duras, mais, comme ils ne trouvaient pas un accord sur la réalisation du film, l'écrivain a écrit une autre version épique de *L'Amant*, une sorte de scénario qu'elle désirait être filmé sur son amant chinois.

## 2. CADRE THÉORIQUE

Nous avons choisi un cadre théorique éclectique consistant en plusieurs approches différentes. (Voir le chapitre 1.1.) Dans ce chapitre, nous aborderons plus en détail la théorie postcoloniale et les études menées sur la race blanche. Il est aussi nécessaire que nous définissions la vaste terminologie liée à ces théories.

### 2.1. Théorie postcoloniale

La théorie **postcoloniale** a un objet d'étude très large et interdisciplinaire. En effet, nous pouvons même parler des théories postcoloniales<sup>5</sup>. (Voir Brooker, Selden, Widdowson 1997 : 221). Nous avons déjà mentionné des premiers ouvrages « clés » de cette théorie/s, auxquels il convient d'ajouter les noms des théoriciens les plus cités et connus au niveau international : Edward Saïd, Gayatri Spivak et Homi K. Bhabha. Ces chercheurs postcoloniaux basent leurs pensées sur la « haute » (*sic*) théorie française, c'est-à-dire des travaux de Jacques Lacan, de Jacques Derrida et de Michel Foucault. (Hakkarainen & Simola 1998 : 139-140). Toutefois, il existe aussi des théoriciens anticolonialistes venant du Tiers monde, comme entre autre Franz Fanon et Amilcar Gabral (Simola & Hakkarainen 1998 : 140). Les chercheurs cités dans notre mémoire de maîtrise seront en partie ceux de la « haute » théorie (Derrida, Foucault) et, en partie ceux qui ont continué l'œuvre de ces théoriciens. (Hall, Dyer, Memmi, Girod etc.)

La théorie postcoloniale, consistant en plusieurs domaines, est influencée entre autres par le poststructuralisme, l'anthropologie, le marxisme et le féminisme. Toutes ces théories sont réunies ensemble par l'idée d'étudier et de déconstruire les reconstructions culturelles nées pendant le colonialisme. Ainsi, par cette nouvelle approche, la recherche postcoloniale a révélé au grand jour des événements historiques et des auteurs littéraires qui auparavant étaient marginaux. Et, en même temps les notions comme « l'Autre » et « l'étrangeté » sont devenues des définitions plus consciemment analysées. (Simola & Hakkarainen 1998 : 140). Cependant, Brooker, Selden et Widdowson (1997 : 221), nous rappellent que l'analyse de la dimension culturelle du colonialisme et de l'impérialisme

---

<sup>5</sup> Nous soulignons.

existe depuis les mouvements anticoloniaux partout dans le monde. La nouvelle conscience métropolitaine parmi les intellectuels et les universitaires s'est éveillée à la suite de l'indépendance de l'Inde en 1947 et comme résultat de la nouvelle attitude des partis politiques de gauche envers la lutte contre le colonialisme dans le « Tiers Monde », surtout en Algérie à partir des années 1950. Selon ces chercheurs (ibid.), c'était *Les damnés de la terre* (1961) de Franz Fanon (avec une préface d'un métropolitain « converti », Jean-Paul Sartre) qui fut, et qui est encore aujourd'hui, le texte d'inspiration des théories postcoloniales. C'est ainsi que le domaine des études postcoloniales, troublé et idéologique, nommé aussi « *Commonwealth literature* », a remplacé le domaine qui auparavant avait été philosophiquement associé au poststructuralisme et à la déconstruction. (Brooker, Selden & Widdowson 1997 : 221).

Simola et Hakkarainen (1998 : 144) résumant que nous pouvons en effet parler de deux filières principales à l'intérieur de la recherche postcoloniale : l'une prend ouvertement position contre le colonialisme et ses nouvelles formes d'apparition, l'autre préfère rester soi-disant « apolitique », mais en réalité, elle essaie de prendre part au colonialisme, aussi bien dans ses apparitions anciennes que nouvelles. Ceci signifie que toute la recherche et la production postcoloniale ne peuvent pas être considérées en tant que résistance politique et culturelle (ibid.). Notre point de vue dans ce travail est celui de l'engagement contre le colonialisme. Nous partageons également l'avis de Simola et de Hakkarainen (1998 : 145) qui disent qu'il y a encore beaucoup de choses à défaire dans le discours colonial qu'elles considèrent comme un grand récit occidental.

## 2.2. Caractéristiques de la littérature postcoloniale chez Duras

Comme nous l'avons déjà mentionné (voir le chapitre 1.4.), *L'Amant* de Duras est partiellement autobiographique. Selon les théoriciens du postcolonialisme, Hornung et Ruhe (1998 : 1-2), la littérature postcoloniale est souvent liée à l'autobiographie. De fait, les premiers pas dans le discours postcolonial décolonisé sont principalement des autobiographies où les auteurs parlent de leurs sentiments en utilisant la langue de colonisateur qui a pourtant été changée et influencée par la culture des colonisés (Ruhe 1998 : 1-2). Ainsi surgit l'**hybride** (*hybridity*), un mélange des cultures et des identités (Loomba 1998 : 173-174). Une linguiste et chercheuse en littérature, Catherine Bouthors-Paillard (2002 : 140) pense que, ce que l'on appelle souvent « la langue de Duras » serait en effet « une langue hybride », c'est-à-dire que l'auteur écrit en français mais sa langue est maniée, dérangée et parasitée par les traces d'une langue cachée : le vietnamien de l'enfance de Duras. Cependant, ce ne sont pas les mots en vietnamien que l'on retrouve dans son texte : l'écrivain opère au niveau syntagmatique ; les structures, les rythmes, les pulsations et les accents se mêlent de vietnamien au français. Selon Duras elle-même, le vietnamien est une langue simple, monosyllabique et ne connaît pas des conjonctions de coordination, ni la variation des temps verbaux. Par exemple au lieu de dire : « cette femme je l'ai beaucoup aimée. », on dit « je l'ai beaucoup aimée... cette femme. » (Le Nouvel Observateur 1986 : 16 & Bouthors-Paillard 2002 : 140).

Selon Bouthors-Paillard (2002 : 150) la réputation « du style étrange de Duras » est sans doute liée à cette manière de mélanger les langues. L'auteur propose à ses lecteurs

*[...] une magnifique définition fantasmatique d'une langue idéalement métisse, rejeton hybride d'une scène originare d'interpénétration linguistique particulièrement jubilatoire [...] le métissage idéal de deux langues en une seule. (idem. : 151)*

Malheureusement, cette idée d'une langue métisse reste fantasmatique ; si deux langues se mêlent jusqu'au point où la compréhension n'est plus possible, nous parlons réellement d'une autre langue (Bouthors-Paillard 2002 : 150) Mais, dans l'univers littéraire tout est possible comme il a déjà été dit. Ainsi, nous partageons l'avis de Bouthors-Paillard qui

considère que, chez Duras, il existe bien une poétique du **métissage**<sup>6</sup>, c'est-à-dire un mélange de deux ou plusieurs races ou cultures, mais que cette *poiêsis* est simultanément une sorte d'usine et de démolition d'une langue et d'une identité métisses, métissage et *mé-tissage* (2005 : 173).

Dans le cycle vietnamien (voir chapitre 1.4.) de Duras, *Un Barrage contre le Pacifique* (1950) est considéré comme un roman réaliste. Ce récit se concentre sur la situation politique et sociale en Indochine française, sur la dictature de la mère de famille de la jeune fille, sur le frère corrompu et sur l'amant qui est, dans ce roman, décrit comme un homme très faible et sans volonté propre. (Fried 1986 : 22). Selon nous, *Un Barrage contre le Pacifique* est, dans ce cycle littéraire, plus proche d'un roman autobiographique et de cette manière-là, le premier pas de l'écrivain vers le discours anticolonial. Tandis que dans *L'Amant*, la narration se focalise sur la liaison plus ou moins interdite par la société. Comme le disent les historiens Pierre Brocheux et Daniel Hémerly, *L'Amant* met en scène une liaison amoureuse entre une Européenne et un Asiatique qui désobéit au code de comportement colonial (2001 : 190).

### **2.3. Étude sur la race blanche – existe-t-elle ?**

La théorie sur la race blanche est un domaine d'études qui est en train d'émerger dans la recherche littéraire contemporaine. Cependant, nous n'avons pas pu trouver la définition explicite d'une théorie de la race blanche en français. Cela est sans doute dû au fait que la recherche postcoloniale et l'étude sur la race blanche (*Whiteness Studies*) sont nées aux États-Unis et en Angleterre et que ces pays-là continuent à être en pointe de cette nouvelle approche. Nous pouvons y voir tout de même des changements, car les recherches menées en dehors des pays anglophones sont devenues plus nombreuses et l'étude sur la race blanche se répand bien que cela demande un travail contextuel très vaste. (Simola & Hakkarainen 1998 : 145).

---

<sup>6</sup> D'après nous, ce terme peut être allié au terme hybride, défini *supra*.

« White people are not literally or symbolically white, yet they are called white. » Qu'est-ce que cela veut dire, demande Richard Dyer (1997 : quatrième de couverture), professeur d'études cinématographiques et l'élève de Hall. Comment la **blancheur** (*whiteness*), c'est-à-dire le facteur d'appartenir à la race blanche, s'est construite au cours de l'histoire et pourquoi les blancs sont-ils appelés ainsi ? C'est à ces questions que nous allons essayer de trouver la réponse dans ce chapitre à l'aide de Dyer et d'autres chercheurs.

Selon Derrida (1972 : 253 - 254), les blancs perçoivent le monde autour d'eux à travers la **mythologie blanche** : les blancs rassemblent et méditent la culture de l'Occident, et pour cela, ils donnent le statut de forme universelle à leur mythologie indo-européenne, à leur *logos*<sup>7</sup>, c'est-à-dire le *mythos* à partir duquel leur langue se construit. Cette forme, la mythologie blanche la nomme « la Raison ». (Ibid.). Selon Pirjo Ahokas et Eila Rantonen (1996 : 65), chercheuses en littérature comparée, cela signifie que la philosophie occidentale, qui a été jusqu'ici considérée comme universelle, est en vérité une mythologie blanche. Dans cette mythologie, le héros des grandes histoires occidentales a toujours été un homme blanc venant de l'Occident. Cet homme tout-puissant est aussi hétérosexuel et appartient à la classe moyenne de la société. (Ahokas & Rantonen 1996 : 65).

Dyer (1997 : 1) remarque que dans les dernières décennies, l'imaginaire racial a été beaucoup étudié dans le domaine de l'analyse de l'image, de l'étude des textes coloniaux/postcoloniaux et de la déconstruction de l'Autre racialisé (*racial Other*), c'est-à-dire une personne non-blanche. Mais ce n'est que très récemment (à la fin du XX<sup>e</sup> siècle) qu'on a commencé à analyser les images des personnes blanches. Dyer note que si nous parlons de notre intérêt pour les questions de race<sup>8</sup>, cela signifie qu'en fait nous sommes intéressés par toutes les personnes dans n'importe quel imaginaire racial sauf celui des blancs. Or, Dyer pense qu'il est important de commencer à analyser cet imaginaire blanc en étudiant les blancs eux-mêmes au lieu d'étudier l'Autre. Il mentionne également que si nous n'appliquons le terme de race que pour les personnes non-blanches et si les blancs ne sont pas nommés et aperçus, nous/les blancs sommes/sont considérés

---

<sup>7</sup> Ce terme d'origine grecque signifie « parole », « discours » (Dictionnaire Hachette encyclopédique illustré 1999).

<sup>8</sup> Par ce terme problématique Dyer (1997: 224) réfère à un groupe social qui se distingue visiblement d'autres groupes.

comme une norme de l'humain. Pour clarifier, nous concluons ce chapitre par les paroles de Dyer « Other people are raced, we are just people » (Dyer 1997 : 1).

## **2.4. Blancheur – une construction neutre**

Le concept de blancs concernant uniquement des gens, sans notion de race, est, selon Dyer (1997 : 2), la position de pouvoir la plus élevée possible. Ainsi, les blancs peuvent parler pour l'humanité commune, tandis que les hommes racialisés, c'est-à-dire les personnes non-blanches parleront seulement pour leur race, car ils sont perçus à travers cette catégorie de pensée qui est inexistante chez les blancs. Dyer (ibid.) considère que cette absence de catégorie raciale du blanc se voit nettement dans les discours et dans les textes occidentaux : lorsqu'une personne blanche observe des personnes blanches, leur blancheur n'est jamais mentionnée, mais par exemple le fait d'être noir (*Blackness*), ou le fait que la personne soit chinoise (*Chineseness*) est toujours exprimé, bien que ceci puisse aussi être fait d'une façon amicale. Dyer (1992 : 2) donne un exemple d'un comédien blanc typique du temps passé qui commence une blague en disant : « There's this bloke walking down the street and he meets this black geezer... »

Cette invisibilité de la blancheur entérine la domination des discours des blancs, qui s'étend partout sans que nous nous en apercevions (Dyer 1997 : 3) En effet, le discours de la presse, des livres, du cinéma etc. sur les blancs ne traite souvent que de ces derniers, mais nous ne le savons pas car on nous parle tout généralement « des gens ». Dyer (idem. : 12) remarque également que pour être considéré comme ce qu'il appelle un être normal, il faut être blanc. (Cette pensée de supériorité ou de normalité s'est construite à partir du siècle des Lumières, ce que nous expliquons plus précisément *infra*.) Selon Dyer à nouveau (idem. : 11), il n'est pas non plus possible de faire une taxonomie de typifications, c'est-à-dire une sorte de liste des images répétées sur les blancs comme cela a été fait pour les non-blancs. Les blancs, occupant une place privilégiée, n'ont pas eu besoin de former des stéréotypes sur eux-mêmes parce qu'il ne s'agissait pas de l'Autre. (Voir plus en détail le chapitre 3.1.) Dyer (1997 : 11-12) note tout de même que les blancs sont stéréotypés, mais que ces stéréotypes sont toujours basés sur le genre, la nation, la classe sociale etc. mais jamais sur la race. Selon Dyer (idem. : 12), il existe

également différents niveaux entre les blancs : certains semblent être plus blancs que les autres. Par exemple, les Juifs<sup>9</sup>, les Latinos et les Irlandais sont beaucoup moins sûrement des blancs que par exemple les Anglais ou les Nordiques. Cet exemple nous démontre bien à quel point la race est une catégorie sociale. Les personnes que l'on appelle moins blanches sont celles qui sont, au moins dans la pensée stéréotypée et raciste, les gens pauvres ou « impures » (les Juifs pendant le nazisme).

De fait, la blancheur se construit à partir de plusieurs traits différents, dont la couleur de la peau – de teintes variées allant du rose jusqu'au beige – est seulement une des choses qui caractérise des hommes nommés blancs. (Dyer 1997 : 42). « La couleur » d'une personne est basée entre autre sur les formes du nez, des yeux et des lèvres, la couleur et le type de coiffure ou encore sur la forme du corps. Prenons encore un exemple : il n'y a pas de grande différence de couleur de peau entre les occidentaux nommés les blancs et les asiatiques, pourtant les blancs repèrent ces derniers comme jaunes. En réalité, cette distinction entre « blanc » et « jaune » s'est construite sur la forme différente des yeux. (Ibid.)

Dyer (idem : 1, 45) note le côté paradoxal de la blancheur : d'un côté, être blanc, c'est appartenir à la race qui domine les autres, de l'autre côté, cette domination est rendue invisible par des discours qui semblent neutres : le blanc est présenté comme un être universel. Dyer (idem. : 48), mentionne aussi que les blancs sont effectivement ceux qui se disent blancs, ce qui est un effet de contrôle bien réfléchi. (Voir l'exemple des « blancs » et « jaunes » *supra*). Selon Dyer (idem. : 19), la blancheur est aussi terriblement efficace comme unificateur des coalitions. Dyer considère que la blancheur est un trait commun qui fusionne les blancs beaucoup plus efficacement que la classe sociale par exemple. Et, cette pensée reconstruite sur la peau dite blanche fait disparaître les différences culturelles et les nationalités. Ainsi, cette pensée est capable de faire périr des groupes sociaux entiers.

Etant donné que la blancheur est une reconstruction plus ou moins fictive fondée sur le pouvoir de dire qui est blanc et qui est l'Autre, le métissage entre les personnes blanches et noires, jaunes, pygmées etc. menace la blancheur et cette structure de pensée (Dyer

---

<sup>9</sup> La majuscule indique que nous concéderons les juifs comme une catégorie de nationalité comme celle des Irlandais ou habitants d'un pays quelconque.

1997 : 25). Selon Bouthors-Paillart (2002 : 4), en Indochine française où vivait la jeune Duras, l'intégrité de la minorité dominante blanche était conservée par la démonétisation de « maladies indigènes ». Les colons blancs combattaient cette menace en renforçant la distinction sociale et raciale. Bouthors-Paillat (ibid.), remarque qu'il s'agissait d'un **tabou social**, ce qui est comparable au comportement des sociétés primitives : elles aussi avaient peur du métissage jusqu'au point que toute forme de mélange provoquait inquiétude et était considérée comme synonyme de désordre.

Le pouvoir des blancs sur les Autres est une construction de pensée qui date du siècle des Lumières. Ainsi, depuis des siècles, on associe aux blancs les images de pureté, d'innocence et de ciel chrétien. Cette « philosophie » contient également l'idée d'un état mental sain qui sait maîtriser les caprices du corps et les réactions émotionnelles. (Knuuttila 2003 : 69-70). Selon Ruth Frankenberg (1993 : 60-61), chercheuse en littérature, spécialisée en questions raciales, la blancheur est toujours perçue à part et les personnes non-blanches sont jugées différentes, plus vagues, non-civilisées, moins humaines et plus proche des animaux que les blancs. Par ailleurs, la colonisation est le pouvoir sur les indigènes étaient justifiés par ce genre d'idéologie décrit *supra*. En Indochine française cela signifiait que « les Français étaient en Indochine pour apporter la civilisation moderne à des peuples attardés. » (Brocheux et Hémerly 2001 : 187). (Voir le chapitre 2.5.)

Mais, comme le remarque Dyer (1997 : 18), aujourd'hui ce n'est que l'extrême droite et le discours raciste qui ont un concept dogmatique de la blancheur. Or, comme le notent les chercheuses d'études culturelles et d'anglais, Samina Najmi et Rajinmi Srikanth (2002 : 13), les études faites sur la race blanche ont un objectif commun : premièrement, rendre la blancheur visible à ceux qui renforcent le pouvoir invisible des blancs sans s'en apercevoir et, deuxièmement, après que cela ait été fait, étudier et comprendre les présupposés de ces manifestations. Nous pouvons donc enfin répondre à la question posée dans le titre de ce chapitre : l'étude sur la race blanche existe, mais son domaine et son statut sont encore en cours de construction. La blancheur n'est pas encore entièrement visible et il reste des barrières de préjugés à franchir.

## 2.5. Notions de race et de racisme

La notion de **race** est un concept faux, pourtant, selon Jacques Tarnero (1995 : 3), philosophe et sociologue, la pensée raciste est un sentiment qui existe. Et bien que le **racisme** soit également une « théorie »<sup>10</sup> fautive, il est toutefois une pratique qui encadre encore partout dans le monde la violence et le meurtre. Par exemple, plus de cinquante ans après la victoire sur le nazisme, l'Europe est encore aujourd'hui remplie de guerres qui sont menées au nom de la « purification ethnique ». (Ibid.) Memmi (1994 :19) remarque que, bien que presque personne n'admette être **raciste**, le discours du racisme est toujours fort actuel. Ce « nouveau racisme »<sup>11</sup> que nous avons déjà évoqué dans l'introduction, nous interpelle à réagir. Selon André Langaney (2004 :15), généticien et anthropologue :

*Il est vital de confronter et de favoriser une politique d'éducation musclée contre le racisme – scientifique ou non – qui, par nature, resurgit à chaque virage de l'histoire, même quand on le croyait éradiqué.*

Le mot « race » est employé depuis relativement peu de temps dans la langue française : ce terme ne date que du XV<sup>e</sup> siècle. Il vient du latin *ratio* qui signifie, entre autres, « ordre chronologique »<sup>12</sup>. A cause de l'approbation de ce terme de la part des biologistes, la définition suivante s'impose : la race est dès lors considérée comme un ensemble des traits biologiques et psychologiques qui lient dans la même lignée des ascendants et des descendants. (Memmi 1994 : 198) Encore au XV<sup>e</sup> siècle, il s'agissait d'un terme d'élevage, né des soucis techniques de production et, effectivement, il n'a été appliqué à concerner des hommes qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. (idem. : 21)

---

<sup>10</sup> Nous utilisons les guillemets pour désigner qu'il ne s'agit pas d'une théorie scientifique. Dans la suite nous n'utiliserons plus les guillemets mais gardons le sens non-scientifique.

<sup>11</sup> Nous abordons ici la fine distinction de termes racisme et **racisme** de Tzvetan Todorov, chercheur en littérature, critique et essayiste, dont le dernier terme réfère à « nouveau racisme », c'est-à-dire à un mouvement d'idées né en Europe occidentale entre XVIII<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Racisme réfère à un comportement ancien, répandu dans le monde entier et qui est donc basé sur la **doctrine raciste** (1989 : 134). Toutefois, cette distinction n'est utilisée que par Todorov parmi les chercheurs de notre étude.

<sup>12</sup> Memmi (1994 : 198) mentionne que, selon *Dictionnaire de Bécherelle*, race serait l'origine non de *ratio* (ordre chronologique) mais de *radix* signifiant lignée, racine, quelque chose qui appartient à la même famille. Memmi considère qu'il paraît que l'usage de ce terme a rassemblé les deux significations dans le même mot.

Michel Girod (2004 : 19), géologue de formation, analyse dans son étude la responsabilité des pays de l'Occident vis-à-vis de la naissance des concepts racistes. Girod affirme ce que nous affirmons depuis l'introduction ; la notion de race est tellement chargée d'histoire qu'il est impossible d'en parler sans référer à l'histoire destructive liée à cette définition, c'est-à-dire au prétendu concept de « race pure » ainsi qu'à la hiérarchie entre les races créée par les biologistes au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Girod ajoute que les chercheurs de la communauté scientifique se sentent perturbés devant ce terme. Certains le rejettent catégoriquement en le considérant comme vide de sens et souhaitent ainsi ne pas réveiller « de vieux démons ». D'autres refusent d'utiliser ce terme car ils ont peur d'aider involontairement ceux qui cherchent les arguments dans la science pour justifier le racisme. (Girod 2004 : 73, 74) Girod (idem. : 74) constate que la séparation entre le domaine de la science et de l'idéologie est une chose difficile. Nous partageons son avis mais ajoutons qu'il est pourtant nécessaire de faire cette séparation et, pour cette raison, nous tenterons de détailler ces notions soigneusement. Car, comme l'a dit écrivain et philosophe Albert Camus « Mal nommer les choses c'est ajouter du malheur au monde. » (Tarnero 1995 : 4).

Les scientifiques soutenaient la catégorisation entre les races où la race blanche était supérieure jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. C'est pendant les années 1960 et 1965 que les scientifiques changent totalement d'avis sur la notion de race et l'utilisation de cette notion est désormais considérée comme incorrecte. La raison pour ce changement est liée à la génétique : vers cette époque les généticiens affirment que, de fait, les gènes connus des humains sont plus ou moins les mêmes partout dans le monde. La génétique prouve aussi qu'il n'existe pas un gène spécifique de la peau blanche, de la peau noire et de la peau jaune ; c'est le pigment qui change l'apparence plus au moins foncé d'une personne.<sup>13</sup> (Girod 2004 : 75, 76)

Pourtant, le mot « race » persiste encore aujourd'hui : les scientifiques américains et anglais continuent à l'utiliser : « le genre humain » se traduit en anglais par « *the human race* ». Ce mot subsiste aussi parmi, ce que Girod nomme, « des hommes de la rue ». (2004 : 77, 78) Girod affirme qu'on le veuille ou non, le mot race continuera à exister dans le langage courant. Selon le même auteur il s'agit en définitive d'une notion aussi

---

<sup>13</sup> Nous soulignons.

bien culturelle que biologique. Girod considère que si nous voulons garder l'utilisation de ce terme, il est important de respecter deux conditions : premièrement, admettre que les hommes ne forment qu'une seule espèce et reconnaître également la grande diversité des individus qui l'établissent, deuxièmement, il faut avouer qu'aucune race n'est pas supérieure aux autres. (Girod 2004 : 85)

Selon Memmi (1994 : 198, 199) le racisme<sup>14</sup> en tant que doctrine est encore plus jeune que le terme de race. De fait, l'utilisation du terme de racisme date des débuts de la colonisation au XVI<sup>e</sup> siècle quand les Espagnols entreprennent la « mission civilisatrice » de l'Espagne en Amérique. En France, ce genre d'expédition était lancée par Jules Ferry en 1885 ; l'agressivité et la domination sur un groupe indigène étaient justifiées par le constant de leur infériorité biologique. (Memmi idem. : 198, Brocheux et Hémerly 2001 : 187) Memmi note aussi que les indigènes n'étaient pas uniquement considérés comme inférieurs mais comme les êtres « pervers », ce qui veut dire, moralement redoutables, et qui méritaient ainsi être punis ou au moins corrigés. Ainsi, la mission du blanc est légitimée. (Memmi 1994 : 199) Cependant, la notion de racisme telle qu'elle est comprise aujourd'hui n'apparaît qu'au XX<sup>e</sup> siècle signifiant « doctrine politique affirmant la suprématie d'une race ». Puis, une personne raciste est, à partir de cette époque, considérée comme quelqu'un qui a les « sentiments d'hostilité contre les ethnies jugées inférieures. » (S. V. race. Dictionnaire étymologique et historique de la langue française 1996 : 660)

---

<sup>14</sup> Selon la terminologie de Todorov, il s'agirait de racialisme. Dans notre étude nous ne ferons pas cette distinction si ce n'est pas spécifiquement explicité. C'est-à-dire que le terme de racisme désignera aussi bien la pratique raciste que la théorie raciste.

### 2.5.1. Racisme en guise de théorie

Selon Memmi (1994 : 20, 197), il existe une théorie raciste qui est construite sur une sorte de philosophie raciste. Mais, soulignons encore que cette théorie du racisme n'est pas une théorie scientifique ; il s'agit plutôt de l'ensemble des opinions peu cohérentes des personnes qui cherchent à justifier des actes et des attitudes agressifs envers les autres. Cette hostilité est motivée par une simple peur d'autrui. Toujours selon Memmi (1994 : 21) nous pouvons résumer cette théorie raciste comme suit : « Il existe des *racés pures*, donc distinctes des autres : donc des différences biologiques significatives entre les groupes et les individus qui les composent. » Les racistes pensent également que ces races pures sont biologiquement supérieures aux autres et que cette supériorité se manifeste par des avantages psychologiques, sociaux, culturels et spirituels. Les privilèges et la situation sociale dominante de ces personnes considérées comme meilleures que d'autres sont ainsi expliqués et justifiés par ces qualités biologiques supérieures.

L'idéologie de la pureté des races est liée à une convention des éleveurs d'animaux qui est basée sur les analyses faites par Charles Darwin<sup>15</sup>. Toutefois, dans la pratique vétérinaire, il n'est pas question d'une pureté absolue, mais une sorte de préparation pour l'avenir, un renforcement des choix. Cela signifie que les éleveurs essaient de développer, par un métissage contrôlé, une race « pure » qui corresponde à leurs souhaits. (Memmi 1994 : 21, 198, 202) Quand nous appliquons cette pensée aux hommes, nous ne voyons plus bien où nous en sommes car cette sorte de volonté sélective n'a jamais été réalisée, à l'exception des cas de l'inceste, (par exemple dans des familles du « sang bleu ») qui sont cependant rares. Alors, Memmi considère que la pureté de race est une métaphore ou bien un fantasme qui est dû au désir de perfection des hommes. (1994 : 22)

Dans la terminologie de Todorov déjà évoquée, ce type de théorie raciste défini par Memmi (1994 : 20, 21), est nommée **doctrine racialiste**. En plus des caractères typiques de cette théorie fautive décrite par Memmi (l'existence des races et la hiérarchie entre elles), Todorov nomme cinq propositions généralistes que ce chercheur a retrouvées dans

---

<sup>15</sup> Darwin était un naturaliste anglais du XIX<sup>e</sup> siècle qui a démontré l'évolution des espèces animales. À partir de certaines de ces analyses sur la sélection naturelle, quelques anthropologues ont recommandé une sélection artificielle des races. (Tarnero 1995: 58)

chaque version classique de cette doctrine : « 1. L'existence des races », « 2. La continuité entre physique et moral », « 3. L'action du groupe sur l'individu », « 4. Hiérarchie unique des valeurs » et « 5. Politique fondée sur le savoir ». Cependant, certains faits que nous traiterons maintenant d'une manière plus détaillée peuvent, selon Todorov, être absents dans les doctrines dites marginales ou « révisionnistes ». (1989 : 134-137)

La première proposition de doctrine raciale est de fait la même dont nous avons parlé Memmi (1994 :21) : cette notion affirme la véritable existence des races, signifiant des regroupements formés par humains possédant les traits physiques communs (Todorov 1989 : 134). Todorov affirme que, selon cette proposition, les races humaines sont associées aux espèces animales. Cela signifie que la différence des races est comparable à celle entre le cheval et l'âne : la fécondité entre ces deux espèces est possible mais le résultat — le croisement de l'âne et de cheval aussi bien que celui d'une personne noire et blanche, par exemple — mal souhaité. En d'autres termes, les **racialistes**, c'est-à-dire les personnes qui affirment la doctrine raciale, sont contre le métissage des races. (Todorov 1989 : 134)

En ce qui concerne la deuxième proposition de doctrine raciale, Todorov (1989 : 135) constate que les racialisés pensent qu'il existe une maintenance entre les caractéristiques morales et physiques, en d'autres termes, qu'il existe une solidarité entre des traits physiques et des traits moraux. Cela signifie que, selon les racialisés, les races ne sont pas uniquement des groupements de personnes qui ont des apparences similaires mais que cette distinction du monde en races concorde également avec la distinction entre les cultures différentes. Les racialisés affirment que, certes, il se peut qu'il existe plusieurs cultures par race mais, selon une personne racialisée, une modification raciale est égale à un changement de culture, c'est-à-dire que les différences de physionomie déterminent les différences culturelles. (Todorov 1989 : 136)

La troisième proposition de cette doctrine est, selon Todorov (1989 : 136, 137), fondée sur le même principe causal et déterministe décrit *supra* mais dans un sens un peu différent : la conduite des individus serait, en grande partie, dépendant de l'action du groupe **racio-culturel**, ou « **ethnique** » auquel ils font partie. Actuellement, ce terme remplace souvent le terme de « race » désignant ainsi les apparences physiques

semblables et une identité plus ou moins commune. (Jargon 1998 : 63, 67 & Tarnero 1995 : 58) Selon Razia Aziz (1992 : 294), chercheuse féministe (*women's studies*), ce terme d'ethnicité est largement influencé par le racisme. Aziz remarque que les minorités ethniques ne sont jamais blanches. Cependant, Aziz estime qu'il doit exister des groupements ethniques, linguistiques, religieux ou régionaux aussi bien au sein de cultures des personnes blanches et que, dans ce cas, il faudrait que l'on parle, par exemple, des minorités écossaises ou australiennes. (Ibid.) Nous constatons qu'effectivement un tel silence autour d'ethnies blanches pourrait bien être enchaîné aux mécanismes de racisme que nous considérons comme neutres même s'il en n'est pas ainsi. Mais retournons maintenant au point de vue de Todorov (1989 : 137) selon qui les racistes, pour qui l'ethnie est un facteur définitoire d'une personne, soutiennent une psychologie collective, déterminée par l'influence de l'environnement, et s'opposent contre l'idéologie individualiste.

Memmi (1994 : 21) a également mentionné la quatrième proposition de racialisme décrite par Todorov (1989 : 137) : les races ne sont pas uniquement considérées en tant que différentes mais, d'après cette doctrine, on croit que les races sont supérieures ou inférieures les unes aux autres, c'est-à-dire qu'il existe une hiérarchie unique des valeurs. Todorov (1989 : 137) affirme que, souvent, ce cadre de valeurs universelles est d'origine **ethnocentrique**, signifiant qu'on prend les normes de son propre groupe social comme une base de référence pour juger les autres (Jargon 1998 : 63, 64). Selon Todorov, ceux qui expriment des jugements sont souvent au sommet de la hiérarchie des races. Dans la plupart des cas, cette pensée prend aussi une forme esthétique où l'ethnie en position de jugement, c'est-à-dire la population au pouvoir est considérée comme la plus belle, intellectuelle et noble quand il s'agit des valeurs de l'esprit. (1989 : 137)

La dernière proposition doctrinale consiste, toujours selon Todorov (ibid.), en une sorte de conclusion de toutes ces réalités racistes que nous avons énumérées jusqu'ici. Ces faits sont la base d'une politique engagée afin de transformer le monde pour qu'il soit en harmonie avec la description du monde faite par les racistes. Ainsi, les jugements moraux et l'idéal politique sont établis sur ces faits qui permettent également la soumission, voire l'élimination, des races considérées comme inférieures. (Nous retrouvons le même constat aussi chez Memmi (1994 : 21)). Selon Todorov (1989 : 137)

c'est ici que le racialisme regagne le racisme, en d'autres termes, la théorie devient une pratique.

Selon Memmi (1994 : 23) « la vérité est relativement simple : les races pures n'existent pas, mais les hommes sont différents. » La diversité biologique ne signifie cependant pas que les autres traits biologiques soient meilleurs ou pires que les autres. Toujours selon Memmi, chaque trait biologique est attribué au hasard des nations, des ethnies et des classes. Et, bien qu'il y ait des constellations prépondérantes selon les endroits, elles sont toujours relatives. Par exemple, si nous comparons les Européens aux Africains, ces derniers sont globalement plus foncés de cheveux, de peau et d'yeux ; mais si nous regardons de plus près la diversité resurgit. (Memmi 1994 : 23, 24)

Memmi (idem. : 25) considère que nous globalisons les regroupements humains comme « les chinois » ou « les arabes » etc. et négligeons la diversité à cause de peur ou ignorance, ce qui est souvent lié à la distance géographique entre ces groupes.<sup>16</sup> En revanche, nous les caractérisons comme des « pas comme nous », des « pas de chez nous ». C'est-à-dire que nous voyons les Autres toujours par rapport à nous-mêmes et non dans leur existence personnelle. Enfin, Memmi (1994 : 25) constate que cela ne signifie tout de même pas qu'il n'existe pas des **communautés culturelles**, c'est-à-dire des groupements établis autour de la même culture. Mais l'effet de spectre déjà expliqué ci-dessus, existe aussi à l'intérieur de chaque communauté et d'une communauté à l'autre. Ainsi, pour éviter qu'une telle simplification ne se produise, l'histoire et la sociologie de nos jours contredisent toute sorte de biologie simplificatrice.

Memmi conclut que (idem. : 34, 35) la théorie raciste n'est pas cohérente et que ses conclusions sont mal justifiées. En somme, le racisme se réduit en **biologisme** excessif et en **élitisme** ayant ses intérêts propres, c'est-à-dire une conception de l'homme et des rapports humains dans laquelle les conflits sont préconisés et la réussite de la/des personne/s la/les plus forte/s est attendue et remerciée. Mais, comme il a déjà été dit, aussi bien le biologisme que l'élitisme ne sont pas scientifiquement valables. Et, bien que le côté biologique soit une chose incontournable, Memmi considère (1994 : 35) que c'est

---

<sup>16</sup> Memmi (1994: 24) a nommé un tel jugement, lié à la distance, **un effet de spectre** : plus nous changeons de latitude, plus la concentration d'un certain trait de physiologie devient intense. C'est-à-dire que la variation au sein d'un groupe socioculturel est plus facilement généralisée ou inaperçue.

aussi le milieu familial, l'éducation, les traditions culturelles, les contextes sociaux, les faits individuels et collectifs et l'orientation des climats qui influencent sur les différentes physionomies des êtres humains.

### **2.5.2. Métissage *versus* race pure**

Nous considérons que la thématique de **métissage** est constamment présente dans *L'Amant*. C'est pour cette raison que nous le définirons dans ce chapitre. Selon Memmi (1994 : 27), « la nature biologique de l'homme s'est constituée, et continue à se constituer, dans les continuels métissages. » Par exemple, en France, selon le recensement fait en 1999, il y a environ 3,3 millions d'étrangers et 4,3 millions d'immigrés qui sont venus de Maghreb, d'Afrique noire, de Yougoslavie, du Portugal, d'Espagne etc. Ainsi, toutes ces ethnies ont contribué au matériau génétique commun (idem. : 25, 26 & Hugué 2004). Toujours selon Memmi, nous pourrions même constater que tous les humains sont des métis : de fait, aucun individu n'est semblable à un autre quand nous comparons leur empreinte du pouce. Et, les différences du sang relèvent une complexité qui, toujours selon le même auteur, fait reculer la théorie raciste. Ce point de vue est différent de celle de Dyer (voir le chapitre 2.4.) qui définit la race comme un groupe social clairement distinct des autres, tandis que Memmi souhaiterait, selon notre interprétation, faire reculer toute sorte de classement sous le terme de races. Nous considérons que, pour analyser la construction de la blancheur, ce terme (dans le sens de Dyer) est justifié, voire utile, car cette notion continue à persister et nous ne pouvons pas le contourner autrement qu'en le nommant comme la plupart des chercheurs cités dans notre étude.

En revanche, Girod (2004 : 123) s'interroge si nous pouvons utiliser le terme « métissage » pour désigner des mélanges génétiques et culturels, car ce mot est aussi attaché au discours racial : ce terme a paru pendant l'époque coloniale pour définir le brassage des races – que l'on considérait comme pures – au sein de l'espèce humaine. Girod considère également que quand nous appliquons cette idée de métissage aux sociétés humaines, nous pouvons facilement l'associer à un vieux préjugé selon lequel une culture nouvelle est seulement une combinaison d'autres cultures. Or, le métissage est toujours une création du nouveau et ainsi, la source de la diversité. (2004 : 123, 128)

Mais, comme nous l'avons déjà vu, la peur du métissage est une des pensées fondatrices de l'idéologie de racisme biologique (Girod idem. : 123). Girod considère également que le rejet catégorique du métissage crée forcément des conflits. Pour résoudre ce problème Girod constate qu'il faudrait que nous arrêtions de craindre les autres et d'avoir peur de perdre notre identité et notre originalité, car « [...] métissage n'est pas une perte, mais un enrichissement tant sur le plan biologique que culturel. » (2004 : 132)

L'écrivain de *L'Amant* considérait elle-même et son frère comme métis. Dans *Les lieux de Marguerite Duras* (Duras & Porte 1977 : 60) Duras décrit la réalité raciale différente dans une colonie :

*On était plus des Vietnamiens, vous voyez, que des Français. C'est ça que je découvre maintenant, c'est que c'était faux, cette appartenance à la race française, à la pardon, à la nationalité française.<sup>17</sup> Nous on parlait le vietnamien, comme des petits Vietnamiens, on ne mettait jamais des souliers, on vivait à moitié nus, on se baignait dans la rivière. [...] En somme, un jour, j'ai appris que j'étais française, voyez... Ma mère nous répétait souvent : « Vous qui êtes Français », etc.*

Nous pouvons nous demander si cette manière de dire « à la race, à la pardon, à la nationalité française » (Duras & Porte 1977 : 60) était une chose voulue ou seulement une faute non significative. Nous considérons que, chez Duras, l'on découvre souvent des fautes qui signifient : par exemple, la ville natale de Lol dans *Le ravisement de Lol V. Stein* (1964), S. Tahla, signifie la mer en grec, alors qu'en réalité la forme correcte serait « *Thalassa* », ce que Duras avoue avoir appris plusieurs années plus tard. Ainsi, S. Tahla est une anagramme faussement écrite mais symbolique car tous les endroits du *ravisement de Lol V. Stein* sont des lieux maritimes et, chez Duras, la mer, le sable et le mouvement de l'eau sont un symbole de la vie, de la mort et de l'infini. (Duras & Porte 1977 : 84, 85, 91 & Friend 1989 : 167). De ce point de vue l'autocorrection de mot de race nous semble voulue, méditée, soulignant la pensée raciste présente dans la colonie blanche, et, étant également une reconnaissance de la part de l'écrivain de son état intermédiaire entre les deux races, oh, pardon nationalités.

---

<sup>17</sup> Nous soulignons.

### 2.5.3. Racismes – hétérophobie

Memmi (1994 : 230) considère que de fait, il existe plusieurs types de racisme qui ne sont pas forcément liés à la notion de pureté biologique discutée dans les chapitres 2.5. et 2.5.1. Memmi constate que quelquefois les personnes racistes négligent le fait biologique et insistent sur d'autres facteurs : « les accusés seraient psychologiquement néfastes, économiquement dangereux, politiquement nocifs, quelquefois même métaphysiquement redoutables, et d'ailleurs puni pour cela. » Selon Memmi (ibid.), ces deux sens de racisme existent tout de même au sein de la même définition, car les mécanismes de base de chaque racisme sont identiques. Toutefois, Memmi propose le concept de l'**hétérophobie** pour désigner l'exclusion non biologique, c'est-à-dire le racisme basé sur d'autres différences que biologiques. Ce terme réfère donc à une peur douteuse ainsi qu'une agressivité envers d'autrui (Memmi 1944 : 234). Nous avons choisi de l'utiliser dans ce sens dans notre étude.

Étant donné que le racisme est compris au sens large, outre le racisme biologique, cette notion concerne également les femmes, les jeunes, les homosexuels, et les handicapés et même les animaux (Memmi 1994 : 231). Memmi insiste sur le fait que, bien que les différences soient la racine de toutes sortes d'exclusions, cela ne veut pas dire que les différences n'existent pas. Memmi considère que : « Le racisme n'est pas dans le constat d'une différence mais dans son utilisation contre quelqu'un. » Par exemple, la différence entre les femmes et les hommes est forcément biologique et une chose qui existe mais le racisme fait de cette différence quelque chose de malsain, tandis que Memmi (1994 : 231) y voit une possibilité de richesse.

Memmi (idem. : 232) mentionne que la différence fait peur et que cela est lié à l'histoire de l'espèce où l'inconnu pouvait être dangereux. Ainsi, Memmi considère que c'est cette peur-là qui suscite de l'agressivité et de l'hostilité envers les personnes différentes. Selon Memmi, il est nécessaire d'éduquer les gens sur ce sujet mais pour cela il faut comprendre cette peur et veiller à ce que cela n'évolue pas en violence et en outil de soumission. (1994 : 233) Memmi (idem. : 234) constate encore que si tous les racismes ont des mécanismes de fonctionnement communs, il faudrait les combattre avec une opposition commune qui favorise toutes ses victimes. Les réflexions de Memmi nous

paraissent importantes et d'actualité mais Memmi ne propose pas de méthode concrète pour atteindre ces objectifs.

Pierre-André Taguieff (1987 : 179), philosophe et politologue, souhaite que

*[...] un jour l'antiracisme ne soit plus un phénomène collectif de régression mentale aisément manipulable, comme l'effet d'une fascination exercée par son adversaire et modèle, le racisme.*

Par contre, Taguieff (idem. : 180) propose une solution pratique : il faudrait conceptualiser le racisme en faisant une analyse théorique précise. Ce chercheur considère également que la fondation d'un humanisme désidéologisé est la seule solution pour aboutir à un antiracisme renouvelé qui ne serait plus un double du racisme.

Ce chapitre, avec les avis différents de chercheurs qui se réclament tous comme « antiracistes », nous a montré que la lutte antiraciste est une chose bien complexe et il n'y a sans doute pas de solution simple mais plutôt une re-éducation à faire. Ce n'est qu'au travers de l'éducation nouvelle que les choses que l'on considère comme « nées avec le monde » peuvent changer car « On ne naît pas antiraciste, on le devient. » (Girod 2004 : 134).

## 2.6. Notions de stéréotypes, de clichés et de préjugés

Selon Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot (1997 : 26), chercheuses en littérature française, la notion de **stéréotypes** en tant que schème ou expression fixe n'apparaît que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais, déjà à partir des années 1920, les stéréotypes se trouvent au centre d'intérêt au sein des sciences sociales. Notre vision sur les stéréotypes, sur les **clichés** ainsi que sur les **préjugés** est celle de sciences sociales et non, par exemple, celle de linguistique. Walter Lippman, publiciste américain, est le premier auteur qui inaugura la discussion autour de la définition de stéréotypes par la publication de *Public Opinion* en 1922.

Lippman (1922 : 95) considère que les stéréotypes sont les images (*pictures*) généralistes présentées dans notre réflexion à travers lesquelles nous observons le monde réel. Ces images sont plus ou moins ordonnées et elles sont tant bien que mal consistantes. Elles correspondent également à nos habitudes, goûts personnels, capacités, confort et souhaits. Ces images ne forment pas une image complète sur le monde mais elles construisent l'image d'un monde possible, l'image d'un monde que nous connaissons :

*In that world people and things have their well-known places, and do certain excepted things. We feel at home there. We fit in. We are members.* (Lippman : *ibid.*)

Ainsi, tout type de basculement de ces stéréotypes construits nous paraît comme une attaque contre les fondations de notre univers. Car, nous ne distinguons point cet univers fondé sur ces stéréotypes du monde réel ; la réalité filtrée par ces généralisations est donc considérée comme une image réaliste du monde authentique. (Idem. : 95-96)

Toujours selon Lippman (1922 : 96, 100) les stéréotypes garantissent notre respect envers nous-mêmes et soutiennent aussi les fondations de traditions. Ainsi, dans cet univers reconstruit, nous nous sentons en sécurité. Si un changement menace cet univers tranquille, Lippman considère qu'il y a deux manières de réagir à ce type de danger, c'est-à-dire à quelque chose qui contredit le stéréotype : soit nous oublions les choses contradictoires en les prenant comme les exceptions rares, soit nous les incluons dans notre image ancienne qui est ainsi modifiée. Lippman (1922 : 88-89) de nouveau, considère que nous avons besoin de ces images représentatives :

*For the attempt to see all things freshly and in detail, rather than as types and generalities, is exhausting, and among busy affairs out of question.*

Cependant, Lippman admet que les gens qui nous sont les plus proches sont ceux qui nous considèrent comme personnages au lieu de types, c'est-à-dire qu'ils nous connaissent réellement en tant qu'individus et non en tant que représentatifs des types stéréotypiques. Mais, selon Lippman, le monde était pressé et la distance physique séparait les gens les uns aux autres. C'était donc pour cette raison que ces images étaient nécessaires ; elles empêchaient que les gens ne se perdent pas dans le flux de l'information.

De fait, Lippman considère que le monde nous est décrit avant que nous le voyions véritablement. Pareillement, nous imaginons la plupart des choses (*things*) avant que nous les confrontions réellement. En somme, le monde nous est décrit à l'aide des stéréotypes. Ces stéréotypes créent ensuite les préjugés, signifiant que nous croyons connaître les choses sans les connaître réellement et prévenons sans information suffisante et certaine et concluons sans sûreté. Les stéréotypes et les préjugés dominent alors notre processus de perception du monde de sorte que les choses un peu familières apparaissent comme tout à fait familières et les choses étranges sont perçues comme ovnis. (Lippman 1922 : 89-90 & Taguieff 1987 : 185)

Nous pouvons nous demander ce que Lippman songerait en observant le monde de nos jours. Le monde actuel nous paraît tellement plus pressé qu'il ne l'était au début du XX<sup>e</sup> siècle et pourtant nous essayons d'y apercevoir et d'accepter la diversité pour éviter le racisme et l'hétérophobie. Nous avons du mal à voir comment cela pourrait-il bien nous appauvrir, comme le pense Lippman :

*[...] the need of economizing attention is so inevitable, that the abandonment of all stereotypes for a wholly innocent approach to experience would impoverish human life. (1922 : 90).*

Ne serait-ce pas de peur d'autrui qui mène Lippman à ces paroles ? En nommant les choses étranges et en s'appuyant sur les stéréotypes ne restent-elles pas au fond aussi étranges qu'auparavant ? Nous considérons cette sorte de stéréotypage comme une

réponse trop facile et trop simple pour des choses complexes. En tout cas, l'avis de Memmi et de Girod, entre autres chercheurs contemporains, est bien l'opposé à celui de Lippman comme nous avons pu constater dans le chapitre 2.5.

Pourtant, il nous semble qu'Amossy et Herschreg Pierrot (1997 : 26) partagent l'avis de Lippman :

*Sans elles [les images]<sup>18</sup>, l'individu resterait plongé dans le flux et le reflux de la sensation pure ; il lui serait impossible de comprendre le réel, de le catégoriser ou d'agir sur lui.*

Nous accordons que sans aucun stéréotype le monde pourrait bien nous sembler comme un chaos total. Il est aussi probable que l'avis de ces chercheuses est plus proche de la vie de la société réelle, c'est-à-dire que les stéréotypes sont effectivement nécessaires à la cognition, bien qu'ils soient quelquefois des généralisations et schématisations démesurées (Amossy & Herschreg Pierrot 1997 : 28). Précisons encore que, selon ces chercheuses (idem. : 28-29), le sens péjoratif et le sens neutre envers les stéréotypes coexistent aujourd'hui au sein des sciences mais, dans l'usage quotidien, les stéréotypes sont considérés en tant qu'images communes péjoratives comme par exemple l'image d'un Juif avare ou celle d'une jeune fille pure et naïve. Amossy et Herschreg Pierrot (1997 : 29) constatent que, de fait, ce genre de stéréotypes sont souvent associés au **cliché**, ce qui signifie, toujours selon les mêmes chercheuses, une phrase toute faite utilisée et répétée dans les romans ou dans la conversation ou bien une idée qui est devenue triviale. Cette définition est parue pour la première fois dans *Larousse* (1869) et elle persiste encore aujourd'hui. (Idem. : 11)

Hall (1992 : 308) a un point de vue plus critique sur les stéréotypes : selon Hall un stéréotype est une description unilatérale (*one-sided*) qui se forme quand les différences complexes sont réduites à des qualités simples et que différents traits de caractère sont dirigés en un ensemble et resserrés en une image. Quand nous réunissons ces traits de caractère simplifiés pour désigner un objet ou un sujet, ceux-ci forment des signes grâce auxquels nous reconnaissons l'objet ou le sujet en question. Ainsi, ces caractères simplifiés du signe définissent son existence, « its *essence* ». Un stéréotype est donc une simplification d'une chose complexe comme nous le prétendions *supra*. Cependant, selon

---

<sup>18</sup> Nous ajoutons.

Homi K. Bhabha (1994 : 75), chercheur postcolonialiste, le stéréotype n'est pas une simplification car il s'agit d'une **représentation** fautive sur la réalité, mais d'un autre côté, il est une simplification car il s'agit d'une représentation figée qui nie le jeu de différences (voir le chapitre 3.2. sur Derrida). Dans le domaine de la philosophie, ce qui est aussi notre aspect adopté ici, le terme de représentation signifie une action par laquelle l'esprit se transforme les objets présents ou bien une image mentale qui resurgit de cette action, c'est-à-dire toute sorte de formations d'images par l'esprit. Ces représentations sont provoquées ou accompagnées par nos sentiments, nos idées, nos souhaits et les images-mêmes. (La philosophie de A à Z : 2000 : 386). En ce qui concerne encore les réflexions de Lippman, nous considérons qu'elles sont moins pertinentes que les réflexions de Bhabha. En somme, les notions de Lippman ne sont pas entièrement valables car il s'agit plutôt d'un reflet des idées de son époque.

Hall (1992 : 308) considère que le stéréotype est construit d'une telle manière qu'il peut être divisé en deux éléments opposés, ce qui est, à côté de la simplification, le caractère principal dans le discours de l'Autre dont nous discuterons dans le chapitre 3.1. Résumons encore brièvement comment Hall définit la naissance des stéréotypes :

*First, several characteristics are collapsed into one simplified figure which stands for or represents the essence of the people ; this is stereotyping. Secondly, the stereotype is split into two halves – its 'good' and 'bad' sides ; this is 'splitting' or dualism. (Hall : ibid.)*

Nous choisissons d'utiliser les termes de **stéréotypage** et **dualisme** dans le sens défini par Hall. Nous gardons également le sens des préjugés défini par Taguieff (1987 : 185) qui considère donc que ne pas préjuger signifie que nous essayons de ne pas prévoir ou conclure sans indications sérieuses, c'est-à-dire de croire savoir de manière hâtive ou pressée.

## 2.7. Notions de culture et d'identité

Selon Edgar Morin (2001 : 261), sociologue et philosophe, « Noirs, Pygmées, Jaunes, Indiens, Blancs relèvent de la même espèce, disposent des mêmes caractères fondamentaux d'humanité. » Morin considère également que cette unité cérébrale est un des traits distinctifs les plus étonnants de l'**identité** humaine ; quelles que soient les différences raciales, le cerveau humain se sert d'une organisation commune. Chaque cerveau dispose alors des mêmes compétences qui autorisent une diversité infinie d'applications et de **performances**. Ainsi, ce sont ces traits communs qui font de l'humanité ce qu'elle est : « une individualité et une intelligence de type nouveau, une qualité cérébrale qui permet l'apparition de l'esprit, lequel permet l'apparition de la conscience. » (idem. : 63)

Morin (idem. : 33) considère que, ce qui est typique au comportement des êtres humains, ne se réalise entièrement que par et dans la **culture**, consistant de la capacité d'utiliser le langage humain, l'existence du mythe et le développement de la technologie. Pour cela nous observerons la notion d'identité en plus de la notion de culture. Morin (2001 : 347) définit la culture comme un ensemble de savoirs, savoir-faire, règles, habitudes, normes, interdits, croyances, rites, valeurs, idées etc. qui se transmettent de génération en génération et se reproduisent chez chaque personne. Elles entretiennent, pareillement de génération en génération, la complexité individuelle et sociale. Ainsi, la culture construit un capital cognitif, technique et mythologique qui n'est pas inné. C'est-à-dire qu'il n'existerait pas de culture sans les capacités du cerveau humain, mais il n'existerait pas non plus de parole, au centre de toute culture, ni de pensée sans culture. (Morin 2001 : 33)

Selon Elizabeth C. Fine et Jean Haskell Speer (1992 : 2-3, 8), chercheuses en communication, l'identité et la culture sont liées aux **performances**, c'est-à-dire à un schéma de comportements ou d'expressions conventionnels. En d'autres termes, pour que le comportement soit autorisé, il doit correspondre aux attentes formelles et génériques des autres membres de la communauté culturelle. Les performances transmettent et cultivent l'identité et la culture à travers lesquelles les membres font des commentaires

sur la communauté même et les personnes qui en font partie aussi bien que sur les autres ;  
« [a performance]<sup>19</sup> is a way of knowing and learning. » (Fine & Haskell Speer 1992 : 8)

Hall (1996 : 1) considère que la notion d'identité a été tellement discutée pendant ces dernières années que nous pourrions parler d'une explosion discursive. Précisons que, selon Hall, le terme de **discours** réfère aux différentes façons de parler, penser ou représenter un sujet ou motif particulier. Les discours produisent de l'information importante et cela influence nos pratiques sociales. Le discours est également toujours relié au pouvoir : « [...] they are part of the way power circulates and is contested. » (Hall 1992 : 295)

Toujours selon Hall (1996 : 1), la définition d'identité a été fortement critiquée par la recherche contemporaine : la déconstruction a inspiré la création de plusieurs nouveaux domaines de recherche dont l'objectif principal a été de critiquer l'unité intégrale de l'identité. Dans le domaine de notre recherche postcoloniale la notion d'identité a été mise en question jusqu'à un point tel que les chercheurs postcoloniaux se demandent si on a besoin de cette définition ancienne. Hall (1996 : 1-2) considère que, selon la critique déconstructionniste, les concepts clés (l'identité, l'identité culturelle) doivent être gardés car nous n'avons pas d'autre moyen dialectique pour discuter de ces choses sans les nommer de sorte que nous les reconnaissons, mais, ces concepts doivent être mis en doute (*under erasure*). En d'autres termes, il ne faut plus comprendre ces concepts dans leur sens ancien mais comme de formes déconstruites étant en dehors du paradigme où ils ont été introduits au départ.

Hall (idem. : 2) considère également qu'il existe une autre raison pour laquelle nous voulons garder la notion d'identité : elle est tellement chargée d'importance politique. Hall réfère à l'identité moderne des mouvements politiques (comme le féminisme par exemple) et à l'importance de cette notion dans la politique de localisation. Mais Hall (ibid.) mentionne aussi que le côté politique de cette notion englobe les difficultés et les instabilités auxquelles la discussion autour de l'identité s'est confrontée dans les discussions politiques modernes. Le discours sur l'**agent** (*agency*), attaché à la notion d'identité, implique aussi que cette définition persiste dans la modernisation. Hall

---

<sup>19</sup> Nous ajoutons.

considère que cette question de l'agent – que nous traduisons « **Sujet** » en français – surgit dès qu'on commence à discuter et reformuler la question de subjectivité et les pratiques discursives. Toutefois, Hall (1996 : 2) souligne qu'il n'est pas pour un retour vers le concept ancien où l'on considérait faussement le Sujet ou l'identité comme les agents principaux des actes sociaux. Par contre, le Sujet doit aussi être conceptualisé à nouveau dans une position neuve et décentralisée. Ahokas et Rantonen (1996 : 67) développent cette idée plus loin en considérant qu'il est paradoxal que les chercheurs postmodernes parlent de la mort de l'auteur et au même moment les chercheurs d'ethnicité ou de race tentent de renforcer l'identité et la position du Sujet et ont donc besoin de ces notions. Ainsi, la crise du Sujet, l'idée fondatrice du poststructuralisme, serait une crise des Sujets privilégiés, c'est-à-dire des hommes blancs occidentaux.

La notion d'identité définie par Hall n'est donc pas essentialiste mais stratégique et positionnée et nous l'adapterons dans ce sens également dans le présent travail de recherche. Dans ce concept, l'identité aussi bien que l'identité culturelle ne sont pas stables et inchangeables :

*[...] identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured ; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions. (Hall 1996 : 3)*

Nous considérons qu'il est important de noter aussi que les identités sont aussi radicalement **historicités** et dans un processus constant de changement et de transformation, ce qui est, selon Hall (1996 : 4), dû entre autre à la **globalisation** ou l'**émigration**, soit forcée soit volontaire, qui est devenue un phénomène mondial. Un tel monde postcolonial est en train de se construire en s'appuyant sur la langue, sur la culture et sur l'histoire mais de sorte que les hommes se demandent plutôt ce qu'ils deviendront et quelles représentations culturelles seront adaptables pour eux plutôt que ce qu'ils sont et d'où ils viennent. Pour cette raison, Hall (1996 : 4) considère que « Identities are therefore constituted within, not outside representations. »

Selon Hall (ibid.) la construction de l'identité se produit donc à l'intérieur des discours et non en dehors de celui-ci. Pour cela, il est important que nous observions les identités dans les conditions historiques et institutionnelles spécifiques et à l'intérieur des

formations de discours et pratiques caractéristiques et encore comme des stratégies énonciatives particulières. Hall ajoute que les identités relèvent d'une sorte de jeu de formes spéciales du pouvoir, et pour cela, elles sont plutôt le résultat des marques de **différance**<sup>20</sup> et d'exclusion qu'une identité unifiée qui soit construite « naturellement » formant une identité au sens traditionnelle, c'est-à-dire une identité interchangeable et stable. (1996 : 4) Donc, nous estimons que l'identité est quelque chose qui n'est pas innée mais, au contraire, construite à travers des performances culturelles, discours, pratiques et énonciatifs spécifiques et qu'elle n'est jamais terminée et entièrement figée. Le terme de **reconstruction** réfère à une identité radicalement troublée et modifiée qui est, dans notre corpus, c'est-à-dire dans *L'Amant*, provoquée par la rencontre avec l'Autre raciale.

---

<sup>20</sup> Nous soulignons. Voir la définition de ce terme dans le chapitre 3.2. à propos de cette notion derridienne.

### 3. Sexualité transgressive – politique du corps

Nous avons déjà mentionné dans le chapitre 1.3. que la sexualité est toujours transgressive chez Duras et l'auteur cherche aussi à déconstruire les structures conventionnelles de la société. Comme le thème de la sexualité ainsi que la politique du corps sont souvent liés à la recherche féministe, il est nécessaire d'en discuter un peu plus en détail : c'est donc cela que nous proposerons dans ce chapitre qui fera également partie du cadre théorique de notre étude. Selon Ahokas et Rantonen (1996 : 65), la reconstruction de cet homme héros tout-puissant qui date du siècle des Lumières est l'objectif de la déconstruction de ce sujet masculin dans la recherche ethnique et féministe. Cette recherche, également interdisciplinaire, souvent liée au postcolonialisme, tente de mettre en lumière des choses invisibles, en l'occurrence l'état soumis des femmes. Les études sur la féminité dans la littérature française, l'**écriture féminine**, a été introduite par Hélène Cixous. Cette notion a paru pour la première fois dans un article nommé *Le rire de la Méduse* en 1975 et par lequel les études féministes ont souvent été inspirées partout dans le monde. (Voir par exemple Tuohimaa 1994 : 5) Cependant, selon Cixous (1975 : 45) elle-même, cette pratique féminine de l'écriture ne peut pas être définie ni théorisée. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas ; l'écriture féminine se situe dans une sorte d'espace libre, en dehors de la zone de domination philosophique théorique. C'est-à-dire que cette pratique, menée par les « sujets casseurs des automatismes » dépasse toujours le discours fait par le système phallogentrique.

Pour montrer quels sont les sujets d'étude des féministes, citons le texte d'Audre Lorde qu'elle a écrit en 1981 mais qui n'a jamais été publié (Ahokas & Rantonen 1996: 65, 83) : « Most people in the world / are Yellow, Black, Brown, Poor, Female / Non-Christian / and do not speak English. » Ce passage concerne ce travail en partie car, bien que la fille blanche de *L'Amant* appartienne à la race dominante et parle le français qui est, comme l'anglais, la langue de l'impérialisme, elle fait partie du deuxième sexe (voir chapitre 3.3.) et elle est également pauvre.

Ahokas et Rantonen (1996 : 80) mentionnent que les théoriciens catégorisés comme poststructuralistes, tels Jacques Derrida ou Michel Foucault, ont été critiqués par les théoriciens de cette approche contemporaine, pour n'avoir pas prêté attention à la

position culturelle complexe de l'ethnie et du sexe. Les féministes les critiquent en disant que même s'ils luttent contre la centralisation du pouvoir et les totalitaires, ils le font au niveau universel et, ainsi laissent de côté le niveau local. Or dans la recherche féministe, c'est justement la **politique de localisation** qui est considérée comme essentielle. Selon Ahokas et Rantonen (1996 : 80), cette notion signifie qu'il est important d'étudier comment les ethnies minoritaires se situent à l'intérieur d'une telle culture dominante et d'analyser les constituants de cette identité ethnique, ainsi que sa position dans la société à travers laquelle le sujet en marge « se casse », se définit et négocie sur sa place et trouve de nouvelles alliances pour renforcer sa situation.

### 3.1. Notion de l'Autre

Nous avons déjà défini le terme de l'Autre racialisé (voir le chapitre 1.2.) et le terme de l'Autre<sup>21</sup> nous est aussi familier par de nombreux contextes dans notre étude. Ainsi, nous ne définirons que brièvement les termes de l'**autrui** et de l'**Autre** qui sont utilisés l'un à côté de l'autre signifiant plus au moins la même chose : « Autrui, c'est d'abord l'autre, le différent. Mais l'altérité ne suffit pas à caractériser autrui. Car s'il est autre que moi, il est aussi et en même temps mon semblable. [...] Autrui est donc à la fois le même et l'autre. » (La philosophie de A à Z 2000 : 41)

Hall (1996 : 5) considère que la notion d'identité dont nous avons parlé dans le chapitre 2.8. ne peut être analysée que parallèlement à la notion de l'Autre (*Other*), c'est-à-dire en relation avec ce que le Sujet n'est pas, avec ce qui lui manque. C'est au travers de l'**extérieur constitutif** (*constitutive outside*) que l'identité se constitue : « [...] every identity naming as its necessary, even if silenced and unspoken other, that what it 'lacks'. » L'identité se construit donc dans la différence entre le Moi et

l'Autre tout en étant déstabilisée par ce qui a été laissé en dehors de soi. Comme l'identité, la notion de l'Autre est une construction sociale instable qui se réalise au travers des performances. (Hall 1996 : 5 & Ramazanoloğny et Holland 2002 : 108) Selon Rantonen (1994 : 133), la notion de l'Autre relève de la philosophie française et forme

---

<sup>21</sup> Nous interprétons que la majuscule signifie que le mot « autre » est utilisé autrement que dans un sens d'adjectif ou celui de pronom.

une notion importante dans la recherche sur la race et l'ethnicité. Toujours selon Rantonen, l'Autre réfère à quelque chose d'imparfait et constitue l'opposé du Sujet occidental. Pour y voir plus clair nous citerons un des grands maîtres de la philosophie française, Barthes (1957 : 225-226) :

*Le petit-bourgeois est un homme impuissant à l'imaginer l'Autre. Si l'autre se présente à sa vue, le petit-bourgeois s'aveugle, l'ignore et nie ou bien il le transforme en lui-même. Dans l'univers petit-bourgeois, tout les faits de confrontation sont des faits réverbérants, tout autre est réduit au même. Les spectacles, les tribunaux, lieux où risque de s'exposer l'autre, deviennent miroir. C'est que l'autre est un scandale qui attende à l'essence.*

Nous interprétons que le « petit-bourgeois » réfère à un homme blanc typique, occidental et hétérophobique. Ainsi, toute sorte de différence est contestée ou convertie en lui-même. Or, Hall (1992 : 308) considère que la notion de l'Autre n'est pas uniquement négative : l'Autre peut également être classé comme amical, innocent et noble. Cela signifie que la catégorisation de l'Autre se réalise de la même façon que le stéréotypage et le dualisme (voir le chapitre 2.6.) c'est-à-dire que les traits de caractère sont divisés en « bons » et en « mauvais » côtés. Ainsi, l'Autre a toujours sa face positive à côté de la face négative : amical – hostile, innocent – corrompu, noble – primitif.

La question de l'Autre ('*otherness*') est une notion que l'on rencontre souvent dans la recherche féministe. Plus précisément, la notion de l'Autre fait partie de ce genre d'approche féministe où l'on analyse comment la femme/féminité est-elle socialement constituée d'une façon telle que les femmes représentent tout ce que les hommes – étant égal au norme et à l'humanité – ne sont pas (Ramazanoloğny et Holland 2002 : 107-108).

Simone De Beauvoir (1949 : 16), pour sa part, définit la femme en tant qu'Autre comme suit :

*Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est Absolu : elle est Autre.*

De Beauvoir (1949 : 17) estime que la distinction entre Même et Autre existe depuis les sociétés les plus primitives mais que ce n'est que plus tard que la division concerne également les sexes. Cependant, le monde est, selon de Beauvoir, aperçu d'une manière

dualiste depuis toujours ; l'opposition entre le Bien et le Mal, Dieu et Lucifer, par exemple, se trouve dans les mythologies les plus anciennes. L'hostilité envers les Autres existe également depuis toujours et elle se manifeste d'une manière différente mais toujours dualiste chez chaque groupe d'humains :

*[...] pour le natif d'un pays les habitants des pays qui ne sont pas le sien apparaissent comme des « étrangers » ; les juifs sont des Autres pour l'antisémite, les noirs pour les racistes américains, les indigènes pour les colons. (De Beauvoir 1949 : 17)*

Pourtant, toujours selon De Beauvoir (idem. : 20), les noirs, par exemple, s'identifient comme « nous ». Ainsi, se nommant comme Sujets, ils transforment les blancs comme « autres ». Les femmes, cependant, ne se posent pas comme Sujets et c'est entre autre pour cela qu'elles sont soumises par les hommes.

Nous savons que la situation décrite *supra* par De Beauvoir n'est plus pareille ; l'émancipation des femmes se manifeste de nos jours entre autre par la recherche féministe de plus en plus riche. Bien que la situation ait changée aujourd'hui, les pensées De Beauvoir démontrent tout de même d'où est issu le discours de l'Autre. Pendant la colonisation, la division sociale entre l'Autre racialisé et les colonisateurs blancs était pourtant encore actuelle. C'est ce que nous analyserons en détail dans la partie analytique.

### 3.2. Sexualité et philosophie « haute »

Comme nous l'avons déjà constaté, les poststructuralistes, comme Derrida et Foucault, sont souvent critiqués par les féministes. Toutefois, nous considérons qu'il est nécessaire que nous fassions connaissance avec les études faites par ces deux chercheurs car les nouveaux aspects des féministes sont partiellement basés sur les pensées « hautes »<sup>22</sup> de Foucault et de Derrida. Nous soulignons aussi que ce ne sont pas seulement des idées contemporaines qui sont valables, l'impression fautive que les recherches modernes peuvent pourtant donner. Premièrement, nous nous concentrerons sur l'étude de Foucault, un philosophe français qui a analysé la culture dans ses formes diverses d'une époque spécifique d'après une approche structuraliste (Dictionnaire Hachette encyclopédique illustré 1999). Ensuite, nous discuterons des principes philosophiques de Derrida que nous avons déjà brièvement présentés dans le chapitre 1.2. Enfin, nous aborderons les théories plus contemporaines, comme celle de Stoler (1995), de Shevory (2000), et de Dufourmentelle (2003).

Foucault (1976 : 9) pense que nous tolérons encore aujourd'hui le régime victorien qui est hypocrite vis à vis de la sexualité en Occident, alors qu'encore au début du XVII<sup>e</sup> siècle, une certaine sincérité entourait le discours et l'attitude envers la sexualité : le langage et la vie pratique n'étaient pas déguisés par les tabous, et, bien que de façon illicite, la sexualité fût marquée par une liberté compréhensive. (1976 : 9). Si nous comparons les codes sociaux de grossièreté ou de pudeur du XIX<sup>e</sup> siècle à ceux de XVII<sup>e</sup> siècle, nous pouvons constater qu'ils étaient bien plus lâches encore au XVII<sup>e</sup> siècle (ibid.). L'attitude hypocrite qui règne depuis l'époque de l'impérialisme, elle, s'enferme devant la sexualité. La tolérance était à ce moment-là remplacée par la famille conjugale dont la tâche principale était celle de reproduction. Le couple devenait un modèle normatif et le havre légitime du sexe qui, dès lors, n'était plus un sujet de discussion accepté. Le seul espace social et individuel de sexualité convenu était alors la chambre des parents (idem. : 9-10).

Toujours selon Foucault (1976 : 11-12) les « autres victoriens » : ceux qui n'obéissaient pas aux règles de la société bourgeoise, ont été renfermés dans des lieux isolés tandis que

---

<sup>22</sup> Nous référons à la théorie « haute » déjà expliqué dans le chapitre 2.1.

partout ailleurs, tout le monde était soumis au puritanisme moderne, organisé en trois niveaux : l'inexistence, la défense et le silence. Foucault considère que la répression a été depuis l'âge classique le modèle de relation entre sexualité, savoir et pouvoir et que pour que cette situation change, il faudrait que tout le système de pouvoir soit remodelé, car « le moindre éclat de vérité est sous condition politique. ». Selon Foucault (1976 : 13), le discours entourant la sexualité aujourd'hui (remarquons que l'étude de Foucault est parue dès 1976) est marqué par un antagonisme emphatique contre la loi restrictive de sexe socialement permis. Foucault (idem. : 15) pense également que l'on peut y voir un essor de l'espoir en un avenir plus franc envers la sexualité. Selon lui, l'ancien mode de pensée, propre à l'Occident, est soutenu par ce mutisme à propos du sexe, alors qu'à la fin de XX<sup>e</sup> siècle « un grand prêche sexuel » aurait été en cours, aussi bien chez les théologiens que dans la société, pour la libération de la sexualité. La question importante à laquelle répondre serait donc, selon Foucault, la suivante : « pourquoi pendant si longtemps on a associé le sexe et le péché ? » (1976 : 15-16)

Selon Foucault à nouveau (idem. : 51, 53), la réponse à cette grande question, réside dans les besoins de la société : il aurait fallu garantir le peuplement pour les ressources de travail. Dès lors, en imposant la monogamie hétérosexuelle, la sexualité devenait économiquement profitable. Foucault (idem. : 52) estime que cette oppression sociale s'appuyait autant sur l'ordre civil que sur l'ordre religieux. En outre, notons que la sexualité avait de fait été associée à des considérations négatives depuis le IV<sup>e</sup> siècle par la doctrine du christianisme (Dufourmentelle 2003 : 65). Toute sorte de sexualité considérée en tant que transgressive, comme les liaisons hors mariage, l'inceste et le contact sexuel réciproque, étaient alors fermement interdits par ces deux ordres à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Derrida pour sa part, nous propose une métaphysique restaurée, une pensée à l'opposée de la critique conceptuelle ou théorique (par exemple la critique de Kant) que l'on appelle la **déconstruction** des processus langagiers. (Ramond 2001 : 3). Ainsi, Derrida tente de rendre visible le côté ambigu de certains concepts ou des termes basiques de la philosophie traditionnelle. Selon Charles Ramond, chercheur en littérature française, cité *supra*, la déconstruction réfère à une action de la « destruction » aussi bien qu'une action de la « construction » ce qui peut pourtant nous paraître impossible de réaliser simultanément. Toutefois, nous pouvons citer de nombreux exemples où cela se produit.

Par exemple, le mot « découpage » contient simultanément le fait de détruire et de créer ; quand nous découpons une partie de tissu en deux, nous accomplissons au même moment la destruction de l'ancien tissu et la création d'un nouveau. (Ramond 2001 : 20). Ramond définit alors le terme de déconstruction de Derrida comme « l'application de cette logique de « découpage constituant » à la lecture et à l'interprétation des textes philosophiques et littéraires. « [...] Lire, c'est découper. Donner à voir le nouveau découpage c'est écrire. La déconstruction n'est donc pas une théorie, mais une pratique de lecture (et donc de l'écriture.) » (Ibid.). Toujours selon Ramond cette pratique de lecture ne signifie pas décomposer / recomposer les concepts d'une philosophie donnée mais plutôt de le faire quand il s'agit des marges de la philosophie, c'est-à-dire de redessiner des contours de la philosophie même. Ainsi, la déconstruction signifie le renouvellement des structures et des hiérarchies liées à ces constructions par et malgré leur stabilité. (Ramond 2001 : 21, 23)

Nous considérons que le terme principal de la pensée derridienne est celui de **différance**<sup>23</sup> (voir le chapitre 2.7.). De fait, ce terme, (avec un a) enveloppe en lui d'emblée toute sa philosophie : Derrida (1972 : 8) construit sa thèse de différance sur le verbe « différer » ayant deux sens distincts. Selon Derrida, la différance, le « fait de différer », est la **différence**<sup>24</sup> (avec un e) vu sous son aspect dynamique et non statique, entre l'actif et le passif, parlant d'une opération qui n'en est pas réellement une et qui n'a ni sujet ni agent. Une telle différance explique aussi pourquoi les féministes s'intéressent à la philosophie de Derrida : dans la sexualité, la différence des sexes est incontestablement une structure hiérarchique que les féministes désirent situer en dehors de la philosophie traditionnelle et phallogocentrique. (Voir chapitre 3.1.)

En plus de la philosophie traditionnelle, Derrida critiquait aussi du **structuralisme** fondé par Ferdinand de Saussure<sup>25</sup>. Toujours selon Derrida (1967 : 11, 13) « nous vivons dans la fécondité structuraliste », c'est-à-dire que nous considérons également la littérature comme une structure que nous analysons comme une unité formelle de la forme et du

---

<sup>23</sup> Nous soulignons.

<sup>24</sup> Nous soulignons.

<sup>25</sup> Linguiste suisse, Ferdinand de Saussure (1857-1913) est le fondateur de la linguistique moderne. Dans *Cours de linguistique générale* (1916) il cherche des règles formelles de fonctionnement de la langue. Il établit une approche « **structurale** » et **synchronique**, dans laquelle la langue est considérée comme système des signes. Un signe consiste d'un **signifiant** (la réalisation concrète du signe, c'est-à-dire un son ou un graphisme) et d'un **signifié** (l'idée faisant partie du signe). (*Sciences humaines* : décembre 1999/janvier 2000)

sens. S'opposant au structuralisme de Saussure et à sa sémiologie (ou linguistique) générale où il considère l'**arbitraire du signe** et le **caractère différentiel** comme quelque chose d'inséparables, Derrida (1972 : 10, 12) considère que, bien que nous puissions faire une classification systématique de différences au sein d'une langue en étant fidèles au modèle saussurien, « ces différences jouent: dans la langue, dans la parole aussi et dans l'échange entre langue et parole.<sup>26</sup> » Selon Derrida ces différences sont elles-mêmes des **effets**, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas données toutes prêtes comme telles mais qu'elles sont les « produits » d'un mouvement de jeu que nous ne pouvons pas limiter à une activité des différences. La différance derridienne est donc plutôt quelque chose de non-plein et de non-simple. (Derrida 1972 : 10, 12) Cela veut dire qu'au lieu de faire les couples d'oppositions sur lesquels la philosophie (et la linguistique de Saussure) est établie, il vaudrait mieux analyser les termes comme différant les uns aux autres sans jugement de valeur. (Idem. : 18) Remarquons cependant que Derrida critiquait le structuralisme des années 1960 et 1970, où c'était un paradigme scientifique dominant. Toutefois, cette pensée déconstructionniste a beaucoup influencée sur la construction de l'identité moderne. (Voir le chapitre 2.7.)

### 3.3. Deuxième sexe<sup>27</sup>

Remarquons que Foucault (1976) et Derrida (1967, 1972) parlent effectivement de la répression et du pouvoir qui sont liés à la sexualité (surtout Foucault) mais uniquement au niveau universel, conformément à la critique des féministes. Pour que notre sujet d'étude ne soit pas biaisé d'une telle manière, nous discuterons ensuite un peu plus de la situation des femmes soumises. Kate Linker, chercheuse féministe (1995 : 210-211), considère que la condition soumise des femmes et l'espace limité de leur identité sexuelle sont entretenus par le **patriarche**, c'est-à-dire par les hommes au pouvoir qui ont stabilisé une signification de la féminité que l'on produit, copie et que l'on limite continuellement dans le processus de signification. Dans ce discours, la femme est placée

---

<sup>26</sup> Derrida réfère à l'opposition structuraliste entre la **langue** (système grammatical) et la **parole** (la réalisation concrète de la langue) instaurée par de Saussure (Dictionnaire de linguistique 1973, 276-277).

<sup>27</sup> Nous référons au titre d'un ouvrage de Simone de Beauvoir (1908-1986). *Le deuxième sexe* est un essai sur la condition féminine paru en 1949. Cette étude est la bible de la recherche féministe occidentale dont le thème principal peut être résumé à une citation connue de son auteur: « On ne naît pas femme, on le devient. » (Delphy 2001).

dans un pôle négatif, elle apprend à trouver cette place où elle est soumise par l'homme. L'idéologie qui entretient cette sorte de soumission est caractéristique d'une société bourgeoise qui naturalise et change les catégories culturelles en vérités incontrôlables et inchangeables. Linker (idem. : 211) souligne qu'il ne faut pas mélanger l'identité biologique ou prédestinée avec la différence de genre car il s'agit d'un produit du discours patriarcal que l'on considère comme neutre. La séparation entre « nous et les autres » (voir le chapitre 2.5.) est donc incluse également dans le discours de différence de sexes où les femmes sont les Autres. (Voir le chapitre 3.1.)

Selon l'idéologie propre à l'auteur de *L'Amant* (Duras et Porte 1977 : 102), la féminité peut être assimilée au désir. Duras songeait-elle alors que la féminité s'est formée autour de ce sentiment, ou peut-être qu'elle voyait cette féminité en tant que métaphore instable, allégorie féminine au-delà des catégories habituelles et dans laquelle elle situait ses personnages féminins ? Nous chercherons les réponses à ces questions dans la partie analytique.

Stoler (1995 : vii), qui a entre autre étudié l'analyse de Foucault sur la sexualité (voir le chapitre 3.2.) considère que Foucault néglige l'existence de ce qu'elle a nommé « *colonial bodies* ». Ni les corps coloniaux ni la liaison nette entre le racisme et l'ordre bourgeois n'ont été aperçus par Foucault, par conséquent Stoler se demande si cela ne reproduit pas le discours que Foucault voulait critiquer ; le discours colonial/impérialiste qui réduit tout au danger, à la contamination et à la tentation sexuelle. (1995 : 27) Nous laissons cette question ouverte pour le moment, et observons comment on analyse la sexualité au XXI<sup>e</sup> siècle.

Une trentaine d'années se sont écoulées depuis les études faites sur la sexualité par Michel Foucault (1976). Quelle est donc l'attitude à la sexualité au XXI<sup>e</sup> siècle ? Anne Dufourmentelle (2003 : 29, 30), philosophe et psychanalyste, considère la philosophie comme un art du toucher et le sexe comme un art de l'intelligence. Cela signifie que dans la philosophie l'expérience vive sur le monde est exprimée dans la pensée ce qui est sa seule forme d'apparition dans ce domaine. Tandis qu'à travers du sexe, ce qui réfère aussi bien aux organes qu'à l'acte sexuel, nous pouvons faire l'expérience avec ce qui est intouchable dans l'Autre. Dufourmentelle (ibid.) note que personne ne sait ce que le corps est réellement. Selon cette chercheuse (ibid.), le corps, étant au creux du désir, des

paroles et de la pensée, et son histoire, peut nous révéler ce qui est derrière la pensée, permettent de « Parler » de ce que la philosophie cherche aussi à atteindre. Dufourmentelle estime que la philosophie – qui a jusqu’ici ignoré la notion sérieuse de sexe – et le sexe devraient se rencontrer car tous les deux sont guidés par une passion semblable, celle d’*éros* et du *logos*, c’est-à-dire la volonté de voir dans l’absolu. (Dufourmentelle 2003 : 32)

Dufourmentelle (2003 : 33) considère que le sexe et la philosophie relèvent d’émotions dominantes des êtres humains et que c’est sans doute pour cela qu’ils sont occultés. Car, selon cette chercheuse (idem. : 33, 34), nous aurions peur de tout ce qui démontre notre dépendance, que nous sommes dépendants du sexe, de l’amour et de la pensée. Dufourmentelle, note que cette interdiction par la société de réfléchir et d’aimer en désirant forme sans doute notre corps social, entouré par l’inventaire et la construction des concepts pour nous protéger de la peur de contact corporel ou bien conceptuel avec l’Autre. Dufourmentelle désigne-t-elle alors que pour libérer les gens de la haine du sexe le corps social manque d’intelligence et doit être considéré à côté de la philosophie comme une tentation de comprendre la complexité de l’homme ? (Dufourmentelle 2003 : 37, 38, 40).

Par ailleurs, Dufourmentelle (idem. : 41) considère que « le sexe n’est pas le corps. ». Cette chercheuse constate que de fait ce sont les sensations – comme la passion ou le chagrin – que le sexe nous fait ressentir. Effectivement elles n’ont rien de charnel. Dufourmentelle note également qu’aussi bien dans la philosophie que dans la sexualité il s’agit avant tout de la rencontre avec l’Autre. Ces deux domaines cherchent à trouver une réponse à cette étrangeté chez lui ou chez elle. En paroles de Dufourmentelle : « [l]e sexe n’est pas du corps comme la philosophie n’est pas du concept, les deux sont un acte, une relation et un langage. » (idem. : 43).

Suivant la lignée déconstructionniste de Derrida (voir le chapitre 3.2.), les femmes sont déconstruites en étant « diffé<sup>28</sup>antes » des hommes et non des êtres inférieurs. Mais, rappelons que la soumission des femmes n’est pas uniquement une question de langue : il s’agit d’un échange entre la langue et la culture (ou entre la langue et la parole dans un

---

<sup>28</sup> Nous soulignons.

sens large) qui l'entoure où les différences jouent un jeu infini. Comment déconstruire la pensée, percée par cet amusement langagier, remplie des dénotations et connotations cachées ? Derrida ne donne pas de réponse fixe et c'est entre autre pour cela que les féministes le critiquent.

Les féministes ont pour autant utilisé la pensée déconstructionniste de Derrida comme point de départ comme nous l'avons déjà mentionné. Selon les chercheuses féministes Caroline Ramazanoloğny et Janet Holland (2002 : 88, 171), le **féminisme** signifie l'activité politique, intellectuelle et pratique des femmes ayant des intérêts politiques communs pour améliorer les liaisons injustes entre les genres. Cette étude qui applique donc la **méthode féministe**, se base sur la théorie féministe qui est liée à la politique et l'éthique engagées et expérimentées par les femmes. La méthode féministe se sert de la déconstruction de Derrida comme réflexion, questionnement ou déstabilisation des présupposées, significations et méthodes. Quand la déconstruction est considérée d'une telle manière, la pensée basée sur les oppositions binaires est exposée et cela démontre jusqu'à quel point la façon de penser, la manière de dire la vérité, la lecture des textes etc. sont des constructions sociales établies dans des contextes particuliers. Les féministes travaillent sur les oppositions binaires catégoriques comme celle de féminin / masculin, raison / nature, esprit / corps, civilisé / primitif, objectif / subjectif, humain / animal pour démontrer leur hiérarchie, c'est-à-dire que l'une des paires est toujours supérieure à l'autre. Les féministes cherchent à relever à quel point ces paires binaires sont dépendantes de l'une à l'autre justement à cause de cette construction hiérarchique. (Ramazanoğlu & Holland 2002 : 89)

En somme, nous considérons que cette pratique des féministes est proche de celle de Derrida. Enfin, ce qui est important pour les féministes, c'est de tenter de déconstruire la logique binaire de la pensée occidentale et des paires binaires suivant les lignes de pensée de Derrida, mais les féministes se concentrent surtout sur l'opposition entre le masculin / féminin et son lien avec supérieur / mineur. La méthode féministe essaie également de démontrer les contacts et les effets des oppositions prises comme évidentes (*taken-for-granted*). Cette manière déconstructionniste transforme les oppositions naturelles, comme celle de la classe sociale, le genre, la race, le corps, et leur permet une nouvelle possibilité d'existence qui se multiplie, diffère et résiste. (Ramazanoğlu & Holland 2002 : 89)

### 3.4. Esthétique du sexe

Bien que Dufourmentelle considère que la sexualité consiste en grande partie à la rencontre avec l'Autre (voir le chapitre 3.3.), nous ne pouvons pas nier que nous associons le corps au sexe et nous y relions aussi d'autres valeurs esthétiques et conceptuelles. Selon Thomas C. Shevory, sociologue américain, l'**apparence physique**, la **structure génétique** et l'**idéologie politique** sont des constructions de l'Occident fermement reliées les unes aux autres (2000 : 169). Shevory considère que cette structure est entretenue par une technologie vouée à l'apparence physique et corporelle et que cette technologie est également attachée à la politique : « Bodies write politics ; politics defines technologies ; and technopolitics is written on bodies. » (Ibid.).

Shevory (2000 : 172) note aussi que l'histoire occidentale de la philosophie, de la littérature et de la vie sociale ont une relation ambiguë, voire contradictoire, avec l'apparence physique. Le même critique remarque que l'histoire de l'humanité a depuis longtemps déjà fait une séparation entre le corps et ce qu'il contient, c'est-à-dire la personnalité authentique de chacun (ibid.). Selon Dufourmentelle, cette pensée qui distingue l'âme du corps date du platonisme qui voulait que rien de personnel ne dérange l'âme qui était censée s'élever jusqu'à la contemplation de l'Idée (2003 : 52). Shevory pour sa part, considère que les dichotomies courantes comme l'apparence / la réalité, la forme / la substance, le corps / l'âme et la féminité / masculinité, sont en effet reliées à cette séparation majeure qui distingue l'apparence physique de ce que Shevory appelle la « *real* » personne. Cependant, les gens sont constamment évalués par leur apparence physique. (Shevory 2000 : 173).

L'idéologie de la beauté ou de l'attrance humaine est un sujet d'étude contemporain dominé par les sociobiologistes qui essaient non seulement de décrire mais aussi d'expliquer ce phénomène à partir du **darwinisme**<sup>29</sup> (Shevory 2000 : 176, 179). Shevory les critique en disant que dans le domaine de la sociobiologie, on considère la beauté comme quelque chose de « donné » ou d'« universel », alors qu'en réalité, il n'y a pas de normes « objectives » sur le charme physique (idem. : 181). Shevory remarque que dans l'histoire il y a eu maintes manières d'envisager ce qui construit la beauté humaine. Par exemple, les femmes occidentales d'aujourd'hui qui maintenant

---

<sup>29</sup> **Darwinisme social** est un concept de la société qui est basé sur l'inégalité entre les gens (Tarnero 1995 : 58).

peuvent être vues comme replètes, auraient été considérées comme près de la normale, voire « attirante », il y a 30 ou 40 ans et encore plus 200 ans auparavant (2000 : 181).

Toujours selon Shevory (2000 : 182), nous ne pouvons pas nier le fait que c'est surtout le corps féminin qui a été la victime des jugements du pouvoir patriarcal. De nos jours, le contrôle des femmes par la psychanalyse au XIX<sup>e</sup> siècle et encore au début du XX<sup>e</sup> siècle a ses équivalences à travers des opérations médicales, comme le traitement des « fautes » par la chirurgie ou par les médicaments, et aussi par les « arts féminins », comme la mode ou le design. Nous interprétons que cela signifie que l'espace des femmes a été et l'est encore aujourd'hui assez étroit. Shevory (ibid.) estime que les féministes ont raison de considérer ces pratiques comme des constructions sociales du pouvoir sexué (*engendered*). Le même auteur note aussi que la maigreur est peut-être l'exigence la plus dominante des valeurs esthétiques dans la répression des femmes. La répulsion devant l'embonpoint dans l'Occident date encore une fois, loin dans l'histoire des hommes : l'obésité implique pêchés parmi les sept pêchés mortels ; la paresse et la glotonnerie. (Shevory 2000 : 183) Selon Catherine Rodgers (1994 : 57, 64), chercheuse en littérature française, Duras – en féminisant l'homme chinois de *L'Amant* en homme maigre et faible – joue avec la définition des genres et déconstruit la masculinité :

*Le corps. Le corps est maigre, sans force, sans muscles, il pourrait avoir été malade, être en convalescence, il est imberbe, sans virilité autre que celle de sexe, il est très faible, il paraît être à la merci d'une insulte, souffrant.*(*L'Amant* 1984 : 49).

Généralement, comme l'explique Rodgers (1994 : 53), le texte durassien dédaigne les formes conventionnelles de masculinité, et dans *L'Amant* le Chinois est décrit comme fragile, physiquement et « réellement » (voir la citation *supra*), car il a peur de la jeune fille blanche dont il est éperdument amoureux. Et, bien que le titre du roman renvoie à un homme stéréotypé c'est-à-dire, à un homme viril, beau, fort et dur, le véritable amant de l'histoire est le contraire de ces qualités. Ce n'est que l'argent qui le rend désirable pour la jeune fille, mais cette construction sociale la plus remarquable de la masculinité qui devrait lui conférer l'argent, lui est également refusée parce que cet argent appartient à son père : « sa servilité c'est l'argent de son père. » (*L'Amant* 1984 : 63). (Rodgers 1994 : 55, 56) La construction sociale est liée au pouvoir, nous le savons, mais dans le récit de notre étude, les rôles des sexes, ainsi que les rôles de pouvoir sont inversés d'une façon

complexe. C'est cela que nous essayerons d'analyser en profondeur dans la partie analytique (les chapitres 4. et 5.)

## 4. Reconstruction de l'identité raciale dans *L'Amant*

Dans ce chapitre nous analyserons le processus de la **reconstruction raciale** du protagoniste de *L'Amant*, influencé par la liaison interdite avec le Chinois que la fille sert d'ailleurs de son miroir. Nous étudierons aussi le **statut social** de la famille de la jeune fille blanche ainsi que celui de l'amant chinois comme constituant de leurs identités raciales. Nous remarquons encore que dans cette partie analytique, outre les termes principaux, les thèmes clés sont également mis en gras.

### 4.1. « Il y a cette différence de race » – Liaison transgressive entre deux races

Nous considérons qu'un passage de *L'Amant* englobe le sujet de notre étude d'une façon explicite :

*Sa main tremble. Il y a cette différence de race, il n'est pas blanc, il doit la surmonter, c'est pourquoi il tremble. (L'Amant 1984 : 42-43).*

La fille appartient à la race blanche, à la race considérée comme neutre, point de comparaison aux Autres. En Indochine française, la race blanche occupe la position la plus élevée du pouvoir dans la hiérarchie coloniale. Par contre, l'homme, l'amant de la fille, fait partie de la race jaune, il est Chinois :

*Chinois. Il est de cette minorité financière d'origine chinoise qui tient tout l'immobilier populaire de la colonie. Il est celui qui passait le Mékong ce jour-là en direction de Saïgon. (L'Amant 1984 : 44).*

Cette **différence de races** entre la fille blanche et le Chinois, c'est-à-dire un représentant de la race jaune, et ainsi de **l'Autre racialisé** (voir le chapitre 1.2.), implique qu'une liaison honorable est hors de question car cette relation désobéit au code de conduite sociale dans la colonie (voir le chapitre 2.2.) :

[...] il [le Chinois]<sup>30</sup> dit : ce déshonneur. Il dit que lui [la mère de la fille blanche]<sup>31</sup> ne pourrait pas en supporter l'idée dans le cas du mariage. Je le regarde. Il me regarde à son tour, il s'excuse avec fierté. Il dit : je suis un Chinois. On se sourit. (L'Amant 1984 : 56)

Selon Bouthors-Paillart (2002 : 132), la séparation entre les races est faite d'une manière particulièrement sévère en Indochine française :

[...] l'échiquier strictement surveillé de la société coloniale, où les cases sont ou<sup>32</sup>blanches ou<sup>33</sup>jaunes, à l'image des individus qui doivent les occuper. (ibid.)

Aux yeux de la société coloniale, la liaison entre la jeune fille blanche et l'homme jaune est donc inacceptée. Elle l'est aussi devant la famille de la jeune fille :

Dès qu'elle a pénétré dans l'auto noire, elle l'a su, elle est à l'écart de cette famille pour la première fois et pour toujours. Désormais ils ne doivent plus savoir ce qu'il adviendra d'elle. [...] Ni la mère, ni les frères. (L'Amant 1984 : 46)

La famille du Chinois n'accepte guère la liaison « officielle » de ce couple scandaleux : « Il [le père du Chinois]<sup>34</sup> refusera le mariage de son fils avec la petite prostituée blanche du poste de Sadec. » (L'Amant 1984 : 45).

La petite fille blanche cache la véritable nature de sa relation avec le Chinois. Devant la famille de la fille blanche le Chinois devient un objet minable, un homme follement amoureux de la fille blanche qui le rejette :

Nous prenons tous modèle sur le frère aîné face à cet amant. Moi non plus, devant eux, je ne lui parle pas. En présence de ma famille, je dois ne jamais lui adresser la parole. [...] En présence de mon frère aîné il cesse d'être mon amant. Il ne cesse pas d'exister mais il ne m'est plus rien. Il devient un endroit brûlé. Mon désir obéit à mon frère aîné, il rejette mon amant. (L'Amant 1984 : 65-66)

---

<sup>30</sup> Nous ajoutons.

<sup>31</sup> Nous ajoutons.

<sup>32</sup> Nous soulignons.

<sup>33</sup> Nous soulignons.

<sup>34</sup> Nous ajoutons.

Ainsi, la fille obéit aux règles du comportement de la société coloniale mais, pourtant, elle les transgresse en cachette. Après que son secret, c'est-à-dire sa liaison intime avec le Chinois, est finalement révélé, la société blanche isole la jeune fille blanche: « Un jour ordre leur sera donné de plus parler à la fille de l'institutrice de Sadec. » (*L'Amant* 1984 : 110). Pourtant, la fille nous paraît assez indifférente en face de cette isolation totale. Cette exclusion rappelle la fille d'une certaine « dame de Vinhlong », une femme blanche qui, elle aussi, a été isolée de la société à cause d'une liaison sexuelle semblable : « La même différence sépare la dame et la jeune fille au chapeau plat des autres gens du poste. » (ibid.)<sup>35</sup> La fille ne conteste donc pas cette isolation sociale. De fait, nous considérons qu'elle éprouve une sorte de fierté à cause de cette différence, de ce courage audacieux de désobéir aux règles de la société.

D'après nous, le lecteur ne peut pas s'empêcher d'admirer la beauté et l'élégance des personnes blanches dans *L'Amant*, en particulier celle des **femmes blanches**, mais, quand il les observe de plus près il risque de briser cette image irréaliste et imaginaire qui est pourtant vraie au niveau symbolique. Il est clair que ces femmes blanches de la colonie ne sont pas adaptées à la culture locale mais, en fin de compte, elles ne nous semblent pas faire partie d'une culture vivante quelconque :

*Elles s'habillent pour rien. Elles se regardent. Dans l'ombre de ces villas, elles se regardent pour plus tard, elles croient vivre un roman. [...] Certaines deviennent folles. Certaines sont plaquées pour une jeune domestique qui se tait. Plaquées. On entend ce mot les atteindre, le bruit qu'il fait, le bruit de la gifle qu'il donne. Certains se tuent. Ce manquement des femmes à elles-mêmes opéré m'apparaissait toujours comme une erreur. (L'Amant 1984 : 27-28)*

Selon Stoler (2002 : 34), la position des femmes blanches qui vivaient en Indochine française au début de XX<sup>e</sup> siècle était encore plus subordonnée par le patriarcat qu'en Europe. Stoler (idem. : 1-2) affirme aussi que, les femmes blanches, consistant en plus grande partie des épouses des colons et des infirmières et des institutrices recrutées, n'étaient envoyées aux colonies que lorsque la situation politique était plus

ou moins stable. Citons encore un passage de *L'Amant* dans lequel Duras décrit ce genre de femmes stéréotypées de l'époque coloniale :

---

<sup>35</sup> Remarquons que la situation de la dame de Vinhlong était toutefois différente de celle de la petite fille car son amant était un homme blanc.

[...] *ça n'avait jamais empêché non plus les femmes de les [les hommes qui partaient en voyage d'outre-mer]<sup>36</sup> laisser aller, elles qui ne partaient jamais, qui restaient garder le lieu natal, la race, les biens, la raison d'être du retour.* (1984 : 132)

Par ailleurs, la situation instable de répartition des sexes du début de l'époque coloniale décrite *supra* a créé une minorité ethnique rejetée : les **métis** nés des relations inofficielles entre les colons Français et les femmes Asiatiques. Selon Brocheux et Hémerly (2001 : 186), ces enfants métis étaient souvent renoncés par leurs pères français. Le métissage était en effet un des sujets principaux des débats politiques, sociaux et législatifs en Europe au début du XX<sup>e</sup> siècle car, ces enfants à double origine menaçaient le pouvoir des blancs qui était alors fondé sur la distinction hiérarchique des races. Par conséquent, les femmes blanches étaient envoyées aux colonies pour calmer la situation sexuelle bien que l'exploitation des femmes indigènes fût considérée comme un droit « naturel » des hommes blancs. (Stoler 1995 : 45-46, Stoler 2002 : 1-2)

Or, la jeune fille blanche et la dame de Vinhlong sont différentes par rapport à cette élite blanche féminine décrite *supra*. Alors, la fille blanche s'assimile à cette dame blanche pour qui son amant abandonné s'était suicidé :

*[...] toutes les deux regardent les longues avenues des fleuves, de même elles sont. Isolées toutes les deux. Seules, des reines. Leur disgrâce va de soi. Toutes les deux au discrédit vouées du fait de la nature de ce corps qu'elles ont, caressé par les amants, baisé par leurs bouches, livrées à l'infamie d'une jouissance à en mourir, disent-elles, à en mourir de cette mort mystérieuse des amants sans amour.* (*L'Amant* 1984 : 111)

Selon notre interprétation, cette allégorie de la jeune fille à la dame du Vinhlong réfère à un personnage littéraire de l'œuvre de Duras qui est basé sur une femme réelle que la jeune Marguerite a rencontrée en Indochine française au début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette femme blanche inconnue est devenue le **modèle féminin** idéal pour l'écrivain aussi bien que la représentante fréquente de la femme, de la mort et de l'amour dans l'œuvre durassienne. (Duras & Porte 1977 : 64-65, 69) Nous en discuterons plus en détail dans le chapitre 5.2.

---

<sup>36</sup> Nous ajoutons.

## 4.2. « Elle est devenue une jeune fille de ce pays d'Indochine » – Identité métisse

Selon Bouthors-Paillart (2002 : quatrième de couverture), Duras, née des parents français instituteurs en Indochine, s'identifie comme **métisse**.<sup>37</sup> (Voir chapitres 2.2. et 2.5.2.). Toujours selon le même auteur, Duras reconnaît l'**ambiguïté** de ce sentiment :

*Le métissage, dit-elle, vient d'ailleurs. Cet ailleurs est sans fin. Il s'agit d'autre chose qui ne peut pas être dit.* (Bouthors-Paillart 2002 : quatrième de couverture)

Bouthors-Paillart (ibid.) se demande ce qu'il reste de la conception de métissage s'il est uniquement fantasmagorique mais affirme que l'écriture de Duras inaugure des signes de son identité métisse dans son texte. Selon Bouthors-Paillart, chez Duras, le métissage est relié à l'expérience de la **différence** et à l'**incorrecte** et qu'elle réalisait ce sentiment entre autre à travers la littérature. Duras tentait de trouver un idiome qui soit sa langue ; le français influencé par le vietnamien. Mais, comme nous l'avons déjà constaté (voir chapitre 2.2.), ce genre de langage est impossible dans la réalité mais caractérise cependant l'écriture durassienne. (ibid.)

La jeune fille blanche se reconnaît comme métisse bien que cela ne s'aperçoive pas de sa couleur de peau ni d'autres traits physiques caractérisant la différence raciale. Or, comme il a déjà été dit (voir le chapitre 2.4.), les stéréotypes concernant des blancs ne sont pas basés sur le même genre de typifications que celle sur les Autres, mais entre autres sur la classe sociale comme nous le verrons dans le chapitre 4.3.2. (Voir aussi le chapitre 2.5.1.) Le métissage durassien vient donc d'ailleurs comme le disait Duras *supra* et, c'est sa relation avec le Chinois qui la rend consciente de ce sentiment ambigu. De fait, c'est sa personnalité et son comportement qui la différencient des autres femmes blanches de la colonie :

---

<sup>37</sup> Nous considérons que, dans ce cas, le personnage de l'écrivain est plus ou moins comparable à la jeune fille blanche du roman de notre étude. Comme Duras le dit elle-même, au moins à propos du *Vice-consul* (1966) : « Moi, c'est tout. [...] c'est le Mékong, c'est le poste. [...] tout le quartier blanc. Toute la colonie. Toute cette poubelle de toutes de colonies, c'est moi. » (Noguez 2006 : 33) Nous interprétons que cela concerne également *L'Amant* car la thématique de ces romans est plus ou moins la même. N'oublions toutefois pas qu'il s'agit uniquement d'une semi-autobiographie. (Voir chapitre 1.4.)

*Je regarde les femmes dans les rues de Saïgon, dans les postes de brousse. Il y en a de très belles, de très blanches, elles prennent un soin extrême de leur beauté ici, surtout dans les postes de brousse. Elles ne font rien, elles se gardent pour l'Europe, [...] les longues congés de six mois tous les trois ans lorsqu'elles pourront enfin parler de ce qui se passe ici, de cette existence coloniale si particulière, du service de ces gens, de la végétation, des bals, de ces villas blanches, grandes à s'y perdre, où sont logées les fonctionnaires dans les postes éloignés. Elles attendent. (L'amant 1984 : 27)*

La fille ne fait donc pas partie ni de la race blanche ni de la race jaune mais, elle s'identifie toutefois à la race indochinoise dont elle se sent proche ayant vécu toute sa vie avec les indigènes qu'elle considère comme les êtres égaux ; elle ne se considère pas supérieure aux Asiatiques comme le faisaient la plupart des autres blancs de la colonie. (Voir le chapitre 2.4.)

En d'autres termes, la jeune fille blanche est une personne **hybride** (ou métisse) (voir le chapitre 2.2.) qui a du mal à se situer dans la société blanche dont elle est finalement entièrement exclue à cause de sa liaison interdite. D'après nous, la fille se trouve dans la **zone intermédiaire** entre les deux races étant toutefois plus proche d'une jeune fille indigène qu'une personne blanche :

*Lui, l'amant de Cholen, il croit que la croissance de la petite blanche a pâti de la chaleur trop forte. Lui aussi il est né et il a grandi dans cette chaleur. Il se découvre avoir avec elle cette parenté-là. Il dit que toutes ces années passées ici, à cette intolérable latitude, ont fait qu'elle est devenue une jeune fille de ce pays d'Indochine. Qu'elle a la finesse de leurs poignets, leurs cheveux drus dont on dirait qu'ils ont pris pour eux toute la force, longs comme les leurs, et surtout, cette peau de tout le corps qui vient de l'eau de la pluie qu'on garde ici pour les bains des femmes, des enfants. (L'Amant 1984 : 120)*

Nous considérons que de fait, l'eau mentionnée dans le passage cité *supra*, a aussi une autre valeur symbolique dans le récit de notre étude : la fille se fait laver régulièrement par son amant chinois comme si elle voulait se rincer de sa couleur de peau blanche, faire un lavage décolorant emblématique. Citons un exemple de *L'Amant* pour le démontrer :

*[...] elle va se faire découvrir le corps par le milliardaire chinois, il la lavera sous la douche, longuement, comme chaque soir elle faisait chez sa mère avec l'eau fraîche d'une jarre qu'il garde pour elle, et puis il la portera mouillée sur le lit [...] (L'Amant 1984 : 112)*

Selon Bouthors-Paillart (2002 : 133), Duras<sup>38</sup> se sent à la fois victime et coupable à cause de cet état intermédiaire. Victime parce qu'elle s'identifie au peuple jaune soumis par les colonisateurs blancs, coupable parce qu'elle sait qu'elle fait partie de ces soumetteurs blancs au moins par son apparence physique. Et, tout comme aux véritables métis de la colonie, aucune catégorie sociale n'est affectée à la jeune fille blanche et à sa famille. Paradoxalement, la fille partage son **nomadisme** avec les métis sans protester. (Bouthors-Paillart : idem. : 132) Nous discuterons plus en détail de cette **discrimination sociale** dans le chapitre 4.3.2.

### 4.3. « Place réservée aux voyageurs blancs » — Blancheur dans *L'Amant*

Dans *L'Amant* la **blancheur** est un élément **neutre**, mais pourtant, elle n'est pas cachée ou neutralisée de la même façon qu'elle l'est majoritairement dans le discours racial écrit par les blancs. (Voir les chapitres 2.3. et 2.4.). Toutefois, la blancheur durassienne est difficile à apercevoir : selon Knuuttila (2003 : 87), qui a analysé la blancheur dans *Le Vice-consul* (1966), Duras décrit la blancheur et la discrimination des indigènes si naturellement que le lecteur occidental ne s'aperçoit pas forcément de l'**ironie** cachée envers les pratiques racistes occidentales. Nous considérons que cette remarque concerne en l'occurrence *L'Amant* comme nous le démontre par exemple le passage suivant :

*Elle* [la jeune fille blanche]<sup>39</sup>est aussi au lycée où sont les petites filles blanches qui apprennent le crawl dans la piscine du Club Sportif. (*L'Amant* 1984 : 110)

L'auteur décrit cette vie « à l'europpéenne » avec légèreté et avec un ton neutre mais, selon nous, une arrière-pensée sarcastique, dissimulée derrière l'objectivité, peut être lue entre les lignes. C'est-à-dire que ce mode de vie qui obéit au comportement propre à la culture française est complètement déplacé voire ridicule ; une sorte de colonie des vacances « à la française ».

Selon Najet Limam-Tnani (2005 : 299, 300), chercheuse en littérature contemporaine, une tendance **comique** peut être perçue dans *L'Amant*. Linam-Tnani considère que de fait

---

<sup>38</sup> Nous considérons encore qu'il s'agit également de la fille blanche du roman de notre étude.

<sup>39</sup> Nous ajoutons.

ce roman de Duras réfère indirectement au film **burlesque**. Par exemple, la tenue ainsi que la démarche de la mère de la famille « des voyous blancs » est étrange, ridicule :

*[...] ses robes lamentables, difformes, reprises par Dô, elle vient encore tout droit de sa ferme picarde peuplée de cousines, elle use tout jusqu'au bout, croit qu'il faut, qu'il faut mériter, ses souliers, ses souliers sont éculés, elle marche de travers, avec un mal de chien. (L'Amant 1984 : 32)*

Toujours selon cette même chercheuse (idem. : 300), les enfants de la mère ont également hérité ce côté comique de leur mère, comme le dit la narratrice de *L'Amant* : « On est atteint d'étrangeté nous aussi [...] » (1984 : 35). En effet, le costume hétérogène et incorrect de la fille blanche la rend à un personnage clownesque :

*Je porte une robe de soie naturelle, elle est usée, presque transparente. [...] J'ai mis une ceinture de cuir à ma taille, peut-être une ceinture de mes frères. [...] Je porte ces lamés or pour aller au lycée. Je vais au lycée en chaussures du soir ornées de petits motifs en strass. C'est ma volonté. [...] Ce ne sont pas les chaussures qui font ce qu'il y a d'insolite, d'inouï, ce jour-là, dans la tenue de la petite. Ce qu'il y a ce jour-là c'est que la petite porte sur la tête un chapeau d'homme aux bords plats, un feutre souple couleur bois de rose au large ruban noir. (L'Amant 1984 : 18-19)*

À notre avis, Duras joue ici avec les **stéréotypes** devenus **clichés**. (Voir le chapitre 2.6.) En effet, le début du récit commence par une description d'une rencontre romanesque classique :

*Un jour, j'étais âgée déjà, dans le hall d'un lieu public, un homme est venu vers moi. (L'Amant 1984 : 9).*

Nous prétendons que, de fait, cela est lié à l'ironie cachée mentionnée *supra*. Ce type d'ironie durassienne serait donc déguisé en histoire d'amour tout à fait banale. Mais, malgré cette apparence innocente et simple de l'écriture, le roman de notre étude relève des réalités racistes de l'époque de l'impérialisme ainsi que des stéréotypes selon lesquels les indigènes étaient catégorisés. C'est-à-dire que l'écriture de Duras met en scène une telle idéologie qui justifie la hiérarchie verticale des races selon laquelle la blancheur est toujours en dehors d'autres catégories raciales et que les personnes non-blanches sont considérées entre autre comme des êtres différents, plus imprécis, non-civilisés et moins humains que les blancs. (Voir chapitre 2.4.)

De fait, la blancheur est rendue visible à travers des manières inattendues : elle réside entre autre dans la peau dite blanche qui est par ailleurs un trait dont les blancs prennent un soin extrême comme nous l'a démontré une des citations de *L'Amant* sur la page 61. La couleur de la peau dite blanche devient ainsi un trait visible contrairement au discours occidental majoritaire dans lequel les personnes blanches sont *ipso facto* des gens, sans que la notion de race soit mentionnée. Toutefois, parallèlement, l'écriture durassienne suit des pratiques occidentales habituelles en indiquant toujours la race de la personne non-blanche. Citons un exemple de la narratrice de *L'Amant* qui décrit l'homme chinois en précisant que : « Ce n'est pas un blanc. » (1984 : 25). (Voir le chapitre 2.4.)

En somme, la situation sociale des blancs est celle des gens privilégiés et clairement distincte de la société indigène. Par exemple, les blancs voyagent sur les places réservées aux blancs :

*Comme d'habitude le chauffeur m'a mise près de lui à l'avant, à la place réservée aux voyageurs blancs. (idem. : 16)*

En outre, la fille blanche n'obéit pas à des règles de la pension d'État où elle habite pendant ses études au lycée français :

*Elle dit [la surveillante de la pension d'État]<sup>40</sup> : vous n'êtes pas allée au lycée et vous n'avez pas dormi ici cette nuit, nous allons être obligés de prévenir votre mère. Je lui dit que je n'ai pas pu faire autrement mais qu'à partir de ce soir, dorénavant, j'essaierai de revenir chaque soir dormir à la pension, que ce n'est pas la peine de prévenir ma mère. (L'Amant 1984 : 87)*

Toutefois, une liberté particulière lui est permise uniquement à cause de sa blancheur. En d'autres termes, sa position dans la pension d'État est clairement supérieure de celle des métisses (voir le chapitre 4.4.2.) :

*Je recommencerais. [Transgression des règles de la pension d'État]<sup>41</sup> Ma mère sera prévenue. Elle viendra voir la directrice du pensionnat et elle lui demandera de me laisser libre le soir, de ne pas contrôler les heures auxquelles je rentre, de ne pas me forcer non plus aller en promenade le dimanche avec les pensionnaires. Elle dit : c'est un enfant qui a toujours été libre [...] La*

---

<sup>40</sup> Nous ajoutons.

<sup>41</sup> Nous ajoutons.

*directrice a accepté parce que je suis blanche et que, pour la réputation du pensionnat, dans la masse des métisses il faut quelques blanches. (L'Amant 1984 : 88)*

Enfin, bien que la famille de la petite fille soit pauvre, les enfants de cette famille profitaient donc aussi des avantages des colonisateurs blancs :

*[...] nous étions des enfants blancs, nous avions honte, nous vendions nos meubles, mais nous n'avions pas faim, nous avions un boy et nous mangions, parfois, il est vrai, des saloperies, des échassiers, des petits caïmans, mais ces saloperies étaient cuites par un boy et servies par lui et parfois aussi nous les refusions, nous nous permettions ce luxe de ne pas vouloir manger. (L'Amant 1984 : 13)*

Ces trois éléments littéraires : 1. la peau dite blanche liée à la pensée de l'élégance et aux normes de la beauté, 2. la hiérarchie verticale de la société et 3. une sorte de « richesse autoritaire » sont les atouts de la blancheur chez Duras. Notre conclusion en est que Duras voulait ainsi rendre visible des pratiques racistes pour qu'elles puissent enfin être observées et critiquées. (Voir le chapitre 2.3.)

### 4.3.1. « Ordre sera donné de plus parler à la fille de l'institutrice de Sadec » — Transgression des règles de la société

La **hiérarchie raciale** en Indochine française entre colons - colonisés était donc celle de maîtres à serviteurs. Pourtant, la famille de la jeune fille blanche ne nous paraît pas obéir à ce comportement de norme de la société blanche qui rangeait les races dans leurs cases distinctes en fondant cette séparation sur la peur des « maladies indigènes » (voir chapitre 2.4.) :

*Toujours ma mère a été là, près d'elle [la folle du Vinhlong]<sup>42</sup>, à lui soigner son pied rongé par les vers, plein de mouches. (L'Amant 1984 : 106).*

Nous considérons que cette citation nous démontre également que la famille de la jeune fille blanche ne représente pas de **mythologie blanche** (voir le chapitre 2.3.) dans laquelle la personne blanche représente uniquement son *logos*. En outre de cela, elle ne représente non plus le concept hiérarchique des races dans lequel les blancs sont considérés à la fois comme racialement neutres et au sommet de la hiérarchie des races. (Voir le chapitre 2.4.) Selon Martti-Tapio Kuuskoski (2001 : 27), chercheur en littérature comparée, Duras ne croyait pas à la vérité absolue offerte par le *logos* ou discours rationnel<sup>43</sup> si nous reprenons le terme défini par Hall (voir le chapitre 2.7.). Par contre, Duras essaie de démontrer ce que le *logos* n'arrive pas à capter par l'acte de l'écriture. En d'autres termes, Duras tente de relever le véritable point essentiel des choses, le contraire de la vérité lourde et abstraite du *logos*. Kuuskoski ajoute que Duras doutait que la communication puisse être omnipotente ce qu'elle démontre, d'après nous, entre autre par la *dé-structuration* de son récit. (Voir le chapitre 1.3.) Plus précisément, cela signifie que le texte durassien désobéit à la structuration de la syntaxe ainsi qu'à la logique des règles de la grammaire. Or, le langage durassien est, selon Kuuskoski (ibid.), lié à l'absence, à la substitution et à la mort. À notre avis, cela relève une sorte d'anti-discours conventionnel durassien où le pouvoir d'interprétation est donné au lecteur, non à l'auteur.

Pourtant, la famille blanche de *L'Amant* a des privilèges qui sont permis uniquement aux blancs ; ils ont un *boy* (voir une des citations sur la page 65) et une servante indigène

---

<sup>42</sup> Précisons encore qu'il s'agit de la femme indigène étant un des personnages secondaires du roman de notre étude. (Voir la citation du chapitre 4.4.)

<sup>43</sup> Selon notre interprétation, ces deux termes réfèrent à *logos* ou bien au discours rationnel **occidentaux**.

loyale, Dô. Cependant, la situation de la famille de la fille blanche est particulière et très différente de celle de l'élite blanche coloniale car la famille est située en marge de la société, perdue dans la zone intermédiaire entre les catégories raciales et sociales. (Voir le chapitre 4.3.2.)

Nous avons déjà vu dans le chapitre 2.4. que, en Indochine française, la distinction sociale et raciale était un tabou social étant semblable au comportement des sociétés primitives où le métissage n'était point accepté à cause de la peur de l'inconnu que nous nommons dans ce travail **hétérophobie** (voir le chapitre 2.5.3.). Nous considérons qu'en rejetant la fille blanche de la société blanche, la minorité blanche de l'Indochine française réalise une sorte de **performance** rituelle (voir le chapitre 2.7.). Une telle performance sert à garder la stabilité et l'intégrité de la société qui est menacée d'anomalie, une situation dangereuse qui ne respecte pas de strictes règles de la société blanche. (Voir la citation de *L'Amant* dans le titre de ce chapitre). En raison de la conduite incorrecte de la jeune fille blanche et son amant qui ne respectait pas le tabou social interdisant le brassage des races, elle perd son statut supérieur qui lui était accordé à cause de son appartenance à la race blanche. Désormais, elle est considérée comme un traître de la communauté blanche. (Knuuttila 2003 : 87)

La jeune fille blanche est également rejetée par ses propres parents à cause de son comportement honteux :

*Mystérieusement ma mère montre les photographes de ses enfants à sa famille pendant ses congés. Nous voulons pas aller dans cette famille. Mes frères ne l'ont jamais connue. Moi, la plus petite, d'abord elle m'y traînait. Et puis ensuite je n'y suis plus allée, parce que mes tantes, à cause de ma conduite scandaleuse, ne voulaient plus que leurs filles me voient. (L'Amant 1984 : 117)*

Cependant, la mère de la jeune fille ne l'abandonne pas bien que la fille elle-même se sente éloignée d'elle pour toujours (voir une des citations sur la page 57) et bien que sa mère redoute la conduite de sa fille :

*Sa fille court le plus grand danger, celui de ne jamais se marier, de ne se jamais s'établir dans la société, d'être démunie devant celle-ci, perdue, solitaire. Dans des crises ma mère se jette sur moi, elle m'enferme, elle me bat à coups de poing, elle me gifle, elle me déshabille, elle s'approche de moi, elle sent mon corps, mon linge, elle dit qu'elle trouve le parfum de l'homme*

*chinois, elle va plus avant, elle regarde s'il y a des taches suspectes sur le linge et elle hurle, la ville à l'entendre, que sa fille est une prostituée, qu'elle va la jeter dehors, qu'elle désire la voir crever et que personne ne voudra plus d'elle, qu'elle est déshonorée, une chienne vaut davantage.* (L'Amant 1984 : 73)

Ce passage nous démontre que la mère est au courant que le futur de sa fille est menacé bien qu'elle ignore le côté sexuel de la liaison entre sa fille et le Chinois. Mais, pourtant, elle accepte cette situation car : « il faudra bien que l'argent arrive dans la maison, d'une façon ou d'une autre il le faudra. » (L'Amant 1984 : 33). Nous discuterons de cette liaison entre la misère économique et la relation interdite de la jeune fille blanche et l'Autre racialisé dans le chapitre 4.3.2.

De fait, nous constatons que les deux personnages principaux de notre étude sont des prisonniers des codes du comportement liés à leur sexe et à leur race. Or, ils transgressent ces codes du comportement colonial : la fille le fait en brisant des codes du comportement des blancs qui interdisaient le métissage des races. Le comportement de la fille blanche est toutefois contradictoire car, d'un côté, elle entretient la pensée de supériorité des blancs en imitant le comportement de sa famille en face de son amant (voir le chapitre 4.1.), de l'autre, elle se promène ouvertement avec son amant chinois comme nous le montre le passage suivant de *L'Amant* :

*Nous nous sommes embrassés, sans un mot, embrassés, là, nous avons oublié, devant le lycée, embrassés.* (idem. : 101)

En outre de cela, la fille transgresse également les règles de pension d'État ou elle habite comme nous avons déjà démontré dans le chapitre 4.3.

L'homme du Cholen, pour sa part, désobéit au désir de son père qui ne veut pas que son fils fréquente la jeune fille blanche :

*Même lui [le père du Chinois]<sup>44</sup>, au lieu d'en être honoré, il n'en veut pas pour son fils.* (L'Amant 1984 : 109)

---

<sup>44</sup> Nous ajoutons.

Le Chinois aime la jeune fille blanche qui est cependant trop jeune, elle a seulement quinze ans et demi et, ainsi, la relation est encore plus susceptible aux yeux de la société normative :

*Il [le Chinois]<sup>45</sup> éprouve une autre peur aussi, non parce que je suis blanche mais parce que je suis si jeune, si jeune qu'il pourrait aller en prison si on découvrait notre histoire. Il me dit de continuer à mentir à ma mère et surtout à mon frère aîné, de rien dire à personne. Je [la jeune fille blanche]<sup>46</sup> continue à mentir. Je ris de sa peur. (L'Amant 1984 : 79)*

Nous ne traiterons pas davantage ce côté incestueux pour l'instant. Nous l'aborderons pourtant brièvement dans le chapitre 5.2.2. bien que nous considérons que cela soit un sujet de toute autre étude.

#### **4.3.2. « Famille des voyous blancs » — Blancheur et pauvreté**

Selon Kähkönen (2003 : 83), il est impossible d'être à la fois au sommet de la hiérarchie raciale et faire partie du prolétariat. En d'autres termes, la **pauvreté** et l'**autorité supérieure raciale** ne peuvent pas exister parallèlement, appartenir à la même catégorie hiérarchique. En effet, la famille de la petite fille blanche de *L'Amant* ne fait pas partie de la société blanche économiquement supérieure aux Autres. Ainsi, leur pouvoir racial est instable et, de fait, tous les membres de la famille sont dédaignés par la haute société blanche aussi pour d'autres raisons que la liaison interdite de la jeune fille blanche :

*La mère n'a aucun sens de rien, ni celui de la façon d'élever une petite fille. La pauvre enfant. Ne croyez pas, ce chapeau n'est pas innocent, ni ce rouge à lèvres, tout ça signifie quelque chose, ce n'est pas innocent, ça veut dire, c'est pour attirer les regards, l'argent. Les frères, des voyous. [...] Famille des voyous blancs. (L'Amant 1984 : 109)*

Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre 4.3.1., l'**argent** est le seul motif pour lequel la mère et les frères de la jeune fille blanche tolèrent qu'elle se comporte de la sorte :

---

<sup>45</sup> Nous ajoutons.

<sup>46</sup> Nous ajoutons.

*Autour d'elle [la mère]<sup>47</sup> c'est les déserts, les fils c'est le désert, ils feront rien, les terres salées aussi, l'argent restera perdu, c'est bien fini. Reste cette petite-là qui grandit et qui, elle, saura peut-être un jour comment on fait venir l'argent à la maison. C'est pour cette raison, elle ne le sait pas, que la mère permet à son enfant de sortir dans cette tenue d'enfant prostituée. Et c'est pour cela aussi que l'enfant sait bien y faire déjà, pour détourner l'attention qu'on porte à elle vers celle que, elle, elle porte à l'argent. Ca fait sourire la mère. (L'Amant 1984 : 33)*

Duras fait constamment allusions à la **prostitution** comme nous pouvons le constater après des deux citations *supra*. En somme, la sexualité, dans ses formes diverses, est un trait visible dans *L'Amant* comme il a déjà été dit (voir par exemple le chapitre 1.3.) mais, nous laisserons ce sujet à côté pour le moment car nous en discuterons plus en détail dans le chapitre 5.

L'histoire de la vie de la mère Donnadiou est sombre (voir le chapitre 1.4.) : elle est partie en Indochine française – que l'on considérait à l'époque comme un nouveau *Far West* exotique – à la recherche d'une vie meilleure (Adler 1998 : 42-43). Elle était d'origine paysanne modeste mais avait fait une école normale d'institutrices en tant que boursière. Après ses études elle a été recrutée comme institutrice dans une école indigène par le gouvernement français. Comme il a déjà été dit (voir par exemple le chapitre 4.1.), la communauté coloniale blanche était alors divisée en plusieurs catégories sociales : les instituteurs étaient de fait « les derniers Blancs (*sic*) » dans l'échelle hiérarchique de la société blanche (Duras & Porte 1977 : 56). Cependant, après vingt ans de vie pauvre et modeste, la mère, devenue veuve, s'est achetée une concession au Cambodge. Mais la terre qu'on lui a vendue était incultivable car la mère n'avait pas su qu'il aurait fallu corrompre les agents du cadastre pour obtenir une terre arable. Ensuite, malgré les barrages qu'elle a fait construire, les rizières ont été inondées et, ainsi, la famille a été dévastée. (idem. : 56, 59) Par conséquent, la mère, elle aussi, se trouve dans une sorte de zone intermédiaire entre l'état de la folie et la raison :

*Ce grand découragement à vivre, ma mère le traversait chaque jour. Parfois il durait, parfois il disparaissait avec la nuit. J'ai eu cette chance d'avoir une mère désespérée d'un désespoir si pur que même le bonheur de la vie, si vif soit-il, quelquefois, n'arrivait pas à l'en distraire tout à fait. (L'Amant 1984 : 22)*

---

<sup>47</sup> Nous ajoutons.

La fille décrit aussi jusqu'à quel point sa mère était étonnée de la revoir quand elle ressortait temporairement de ces états de la folie :

*Quand ma mère retrouve l'air, qu'elle sort du désespoir, elle découvre le chapeau d'homme et les lamés or. Elle me demande ce que c'est. Je dis que c'est rien. Elle me regarde, ça lui plaît, elle sourit. [...] Elle doit trouver que c'est un signe réconfortant cette imagination de la petite, d'inventer s'habiller de cette façon. Non seulement elle admet cette pitrerie, cette inconvenance, elle rangée comme une veuve, vêtue de grisaille comme une défroquée, mais cette inconvenance lui plaît. (L'Amant 1984 : 32-33)*

Pourtant, plus tard, la narratrice anonyme, c'est-à-dire la petite fille devenue adulte, considère que la folie de la mère a toujours été présente, bien avant la perte de toutes les récoltes :

*Je vois que ma mère est clairement folle. Je vois que Dô et mon frère ont toujours eu accès à cette folie. Que moi, non, je ne l'avais jamais encore vue. Que je n'avais vu ma mère dans le cas d'être folle. Elle l'était. De naissance. Dans le sang. Elle n'était pas malade de sa folie, elle la vivait comme la santé. (L'Amant 1984 : 40)*

Bien que la mère ne tente pas de cacher sa différence avec les autres femmes blanches de la colonie (voir le chapitre 4.3.1.) et se sente plus familière avec des Vietnamiens qu'avec les autres blancs (Duras & Porte 1977 :56), la pauvreté de la famille est gardée en secret. C'est-à-dire que la vie luxueuse des blancs est toutefois une image que la mère tente de donner aux autres, aussi bien à ses propres enfants qu'aux autres blancs de la colonie. Par exemple, ils ont un *boy* comme nous avons déjà vu dans le chapitre 4.3. et la petite fille, autant comme ses deux frères, doivent aller à l'école secondaire :

*Ce qui était suffisant pour elle ne l'est plus pour la petite. Le secondaire et une bonne agrégation de mathématiques. (L'Amant 1984 : 11)*

Les enfants acceptent également les règles du jeu :

*De tout cela nous ne disions rien à l'extérieur, nous avons d'abord appris à nous taire sur le principe de notre vie, la misère. Et puis sur tout le reste aussi. (idem. : 75)*

Cependant, la jeune fille blanche confie son secret, c'est-à-dire les véritables conditions de vie de sa famille, à son amant chinois:

*Je dis que nous n'avons pas d'argent. Plus rien. Il connaît ce frère aîné, il l'a rencontré dans les fumeries du poste. Je dis que ce frère vole ma mère pour aller fumer, qu'il vole les domestiques, et que parfois les tenanciers des fumeries viennent réclamer de l'argent à ma mère. Je lui parle des barrages. Je dis que ma mère va mourir, que cela peut plus durer. (L'Amant 1984 : 51)*

Et la fille avoue encore à son amant que :

*[...] je ne fais pas du malheur dans lequel je me trouve une question personnelle. Je lui raconte comme c'était simplement difficile de manger, de s'habiller, de vivre en somme, rien qu'avec le salaire de ma mère. (L'Amant 1984 : 58)*

En somme, l'attitude de la fille envers son amant est très ambiguë. De fait, elle n'est pas certaine si elle fréquente le Chinois seulement pour l'argent comme le pense sa famille ou bien si elle le désire pour d'autres raisons :

*Il me dit [le Chinois]<sup>48</sup> : tu es venue parce que j'ai de l'argent. Je dis que je le désire ainsi avec son argent, que lorsque je l'ai vu il était déjà dans cette auto, dans cet argent, et que je ne peux donc pas savoir ce que j'aurais fait s'il en avait été autrement. (L'Amant 1984 : 51)*

Nous avons déjà vu dans le chapitre 2.5.1. que le **racisme hétérophobique** est une construction fondée sur les idéologies élitistes et biologiques dans lesquelles le propre bien-être, que cela soit économique ou politique, des personnes ayant ce genre de sentiments, est toujours mis au premier rang. En ce qui concerne *L'Amant*, cela signifie que, de fait, la blancheur est placée au sommet de la hiérarchie raciale en particulier à cause de l'apanage économique des blancs. Cela implique que la famille de la jeune fille blanche se trouve à la marge de la société blanche tout simplement parce qu'elle n'a pas assez d'argent pour entretenir le pouvoir des blancs. C'est la « famille des voyous blancs » (*L'Amant* 1984 : 109). Pourtant, l'appartenance à la race blanche permet aux membres de la famille de la jeune fille blanche une autorité supérieure sociale chancelante. Par ailleurs, l'argent procure le même genre de pouvoir précaire au Chinois car il est riche. (Voir le chapitre 4.4.). Enfin, d'après nous, le côté paradoxal de la liaison entre la jeune fille blanche et le Chinois s'intensifie justement dans ce paire contradictoire : **pauvreté** de la fille / **richesse** du

---

<sup>48</sup> Nous ajoutons.

Chinois. La famille de la jeune fille blanche a honte de leur pauvreté. Mais, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre 4.1., le Chinois ainsi que toute autre représentante de la société coloniale sont rejetés par les membres de la famille de la jeune fille blanche :

*Le mot conversation est banni. Je crois que c'est celui qui dit ici le mieux la honte et l'orgueil. Toute communauté, qu'elle soit familiale ou autre, nous est haïssable, dégradante. Nous sommes ensemble dans une honte de principe d'avoir à vivre la vie. C'est là que nous sommes au plus profond de notre histoire commune, celle d'être tous les trois des enfants de cette personne de bonne foi, notre mère, que la société a assassinée. Nous sommes à côté de cette société qui a réduit ma mère au désespoir. (L'Amant 1984 : 69)*

À notre avis, le Chinois représente la position **hautaine** et **supérieure** en face de la pauvreté des indigènes :

*La population ici aime bien être ensemble, surtout la population pauvre, elle vient de la campagne et aime bien vivre aussi dehors, dans la rue. Et il ne faut pas détruire les habitudes des pauvres. (L'Amant 1984 : 61)*

Selon nous, une telle d'attitude est comparable à celle de l'élite blanche coloniale : les blancs justifiaient leur pouvoir en s'appuyant sur la mission civilisatrice des indigènes (voir les chapitres 2.4. et 4.4.) tandis que le Chinois justifie les conditions modestes du prolétariat par leurs mœurs traditionnels comme il a été décrit dans le passage cité *supra*. Il considère donc que cette façon de construction est juste et appropriée bien que le profit économique soit plus important si l'on bâtit les compartiments pour les pauvres en les faisant construire de cette façon :

*Leur [les compartiments]<sup>49</sup> coût est beaucoup moins élevé que celui des immeubles ou des demeures individuelles et ils répondent beaucoup mieux aux besoins des quartiers populaires que les habitations séparées. (Ibid.)*

Nous considérons que l'ironie cachée durassienne (voir le chapitre 4.3.) se manifeste dans ces deux passages de *L'Amant* cités *supra*. Les remords du profit économique sont ainsi apaisés par des justifications plausibles. Autrement dit, la pauvreté est **naturalisée** de sorte qu'elle ressemble à la richesse et au pouvoir supérieur de ces derniers sans que cela soit forcément lié à la différence des races comme nous l'avons déjà vu *supra*. Nous

---

<sup>49</sup> Nous ajoutons.

pouvons toutefois nous poser la question de savoir si la pauvreté est réellement un privilège, le pur contraire de la richesse et les privilèges qui l'accompagnent ? Est-on privilégié si on est pauvre, privilégié d'habiter dans la rue ? Où est-ce seulement de l'élitisme déguisé en bonne volonté ?

#### 4.4. « Sale Chinois millionnaire » – Racisme dans *L'Amant*

Le **racisme** ou le **racialisme**, si nous reprenons le terme de Todorov (voir le chapitre 2.5.1.), est un trait visible dans *L'Amant* comme nous l'avons dit à plusieurs reprises dans ce travail. Comme la blancheur, l'idéologie **racialiste** est une pensée soit disant **neutre**, un droit naturel des blancs basée sur la supériorité raciale. Pareillement, nous avons déjà vu dans le chapitre 2.4. que le code du comportement colonial était motivé par le « mandat civilisateur ». La typologie des stéréotypes (voir le chapitre 2.6.) fut créée pour placer les Asiatiques dans une position subordonnée qui légitimait ainsi l'existence de la tutelle française. Selon cette typologie, le Lao était frivole et gai, le Cambodgien était passif et indélicat, l'Annamite adroit, présomptueux et sournois, le Chinois dynamique et rusé, le Malabar déloyal. Il existait aussi bien d'autres catégories des stéréotypes sur les Asiatiques, mais, dans l'ensemble, les préjugés étaient péjoratifs et servaient à situer les indigènes sur la place du serveur de la personne blanche. (Brocheux et Hémerly 2001 : 187)

Ainsi, l'amant de la jeune fille blanche, est aperçu sous un angle négatif ce qui nous démontre le choix des adjectifs qualitatifs du passage suivant : « Chaque soir cette petite vicieuse<sup>50</sup> va se faire caresser le corps par un sale<sup>51</sup> Chinois millionnaire<sup>52</sup>. » (*L'Amant* 1984 : 109-110). Il nous paraît que la narratrice anonyme référant à l'écrivain elle-même (voir le chapitre 1.4.), prend en effet la position de l'élite blanche, elle répand les racontars et montre explicitement son mépris et son dégoût. En outre, la narratrice fait un parallèle significatif en classant la jeune fille blanche dans la même catégorie péjorative des stéréotypes que le Chinois : elle est « vicieuse » et le Chinois est qualifié comme « sale » et « millionnaire ». Selon notre interprétation, la qualification négative de la

---

<sup>50</sup> Nous soulignons.

<sup>51</sup> Nous soulignons.

<sup>52</sup> Nous soulignons.

jeune fille blanche est liée à son comportement transgressif (voir par exemple le chapitre 4.3.2.) qui n'obéit pas à des règles de la société blanche, de telle sorte que, les mêmes traits de caractère négatifs portés sur l'Autre raciale lui sont également attribués.

#### 4.4.1. « Maigre comme la mort » — Hétérophobie

Bien que la fille blanche de *L'Amant* se situe dans la zone intermédiaire entre les deux races, elle personnifie toutefois la **peur de l'Autre** et l'**hétérophobie** (voir les chapitres 2.5.3. et 3.1.) dans le passage suivant :

*Je cours. Je cours parce que j'ai peur de l'obscurité. [...] Et tout à coup je suis sûre que derrière moi quelqu'un court dans mon sillage. Tout en courant je me retourne et je vois. C'est une très grande femme, très maigre, maigre comme la mort et qui rit et qui court. Elle est pieds nus, elle court après moi pour me rattraper. Je la reconnais, c'est la folle du poste, la folle de Vinhlong. Pour la première fois je l'entends, elle parle la nuit [...] Elle court en criant dans une langue que je ne connais pas. La peur est telle que je ne peux pas appeler. (L'Amant 1984 : 103-104)*

Après cet événement, la folle du Vinhlong devient le symbole de la peur de l'inconnue et de l'obscurité pour la jeune fille blanche :

*J'ai peuplé toute la ville de cette mendicante de l'avenue. [la folle du Vinhlong]<sup>53</sup>Toutes les mendiants des villes, des rizières, celles de pistes qui bordaient le Siam, celles de rives du Mékong, je l'en ai peuplée elle qui m'avait fait peur. Elle est venue de partout. (L'Amant 1984 : 106)*

De fait, la folle du Vinlong devient de la sorte une allégorie de la peur de l'Autre : elle parle d'une langue inconnue et elle est très étrange ; une personne inintelligente qui sort de l'obscurité. La comparaison avec la mort (voir la première citation de ce chapitre) démontre explicitement que cette crainte était du même genre que la peur de la mort, le mystère éternel de la vie humaine aussi bien que le thème perpétuel de Duras. (Voir les chapitres 1.3. et 5.2.) Ainsi, en imitant le discours **ethnocentrique** des blancs (voir chapitre 2.5.1.), l'écrivain rend visible l'**hétérophobie** provoquant cette sorte de réactions décrites *supra*. Et, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2.5.3. la peur de

---

<sup>53</sup> Nous ajoutons.

l'Autre est provoquée par un trait qui n'est pas forcément biologique : en effet, dans le roman de notre étude, la différence qui effraye la jeune fille réside dans la **physionomie** et dans la **psychologie** de cette femme indigène, icône de la peur de l'Autre. Nous pourrions également prétendre que l'hétérophobie est basée sur la différence d'économie car elle vit dans la rue. Elle est effectivement une personne S.D.F.<sup>54</sup> de nos jours :

*Elle reste devant le bungalow des jours et des jours, il y a des blancs dans le bungalow, elle se souvient, ils donnent à manger aux mendiants. (Amant 1984 : 107)*

Par contre, le Chinois provoque une peur hétérophobique à cause d'une position contraire : il est riche (voir une des citations sur la page 75) et cela menace le pouvoir des blancs qui était fondé entre autre sur le *bourgeois order*, c'est-à-dire sur le monopole économique des blancs (Stoler 1995 : 25). (Voir aussi le chapitre 4.3.2.) Par ailleurs, le Chinois est qualifié comme « obscur » : « [...] cet homme obscur<sup>55</sup> de Cholen, de la Chine. » (*L'Amant* 1984 : 92). De fait, cette qualification nous démontre un tel Autre raciale qui est pour la plupart des cas accompagné par les qualificatifs qui décrivent son étrangeté. Paradoxalement, les qualificatifs positifs comme : amical, innocent et noble qui peuvent déterminer l'Autre dans certains cas (voir le chapitre 3.1.), sont reliés à l'homme chinois grâce au même trait qui est considéré comme une menace du pouvoir des blancs, c'est-à-dire la richesse :

*Dans la limousine il y a un homme très élégant<sup>56</sup> qui me regarde. Ce n'est pas un blanc. Il est vêtu à l'européenne, il porte le costume de tussor clair des banquiers de Saïgon. (L'Amant 1984 : 25)*

Enfin, le Chinois est moins étrange que la plupart des Asiatiques car il est habillé de la même façon que les européens et représente ainsi, en quelque sorte, leur mode de vie. En d'autres termes encore, le Chinois représente la richesse autoritaire des blancs. Sa condition sociale le rend moins susceptible bien qu'il soit méprisé à cause de son appartenance à la race inférieure. Nous considérons que ce cas nous sert aussi d'exemple de l'hétérophobie contradictoire. (Voir le chapitre 4.4.1.)

---

<sup>54</sup> Nous ajoutons qu'il s'agit d'abréviation du terme Sans Domicile Fixe.

<sup>55</sup> Nous soulignons.

<sup>56</sup> Nous soulignons.

#### 4.4.2. « La plupart ont été abandonnés par leur père » – Condition ambiguë des métis

La condamnation du brassage des races est une des idées fondatrices de l'idéologie de racisme biologique. (Voir les chapitres 2.5.1. et 2.5.2.) Cela impliquait que, pendant l'époque de l'impérialisme, les **métis** étaient rejetés aussi bien par les blancs que par les indigènes. (Voir le chapitre 4.4.1.) Cependant, dans *L'Amant*, la jeune fille blanche vit parmi les métisses. La jeune fille blanche et son amie Hélène Lagonelle sont toutefois les seules personnes blanches qui habitent dans la pension d'État :

*Il y a beaucoup de métisses, la plupart ont été abandonnés par leur père, soldat ou marin ou petit fonctionnaire des douanes, des postes, des travaux publics. La plupart viennent de l'Assistance publique. (L'Amant 1984 : 87)*

Brocheux et Hémerly (2201 : 186) affirment que ces métis rejetés grandissaient le plus souvent dans le milieu indigène avec leurs mères Asiatiques et devenaient ainsi

des Asiatiques tout en gardant le stigmate déprécié de leur double origine. Il y en avait aussi de nombreux orphelins qui devenaient souvent des délinquants. Les associations privées laïques ou confessionnelles venaient au secours graduellement à partir de 1907 en prenant en charge ces orphelins que l'on considérait comme Eurasiens. Ces associations prenaient soin de ce que les métis aient une éducation correcte et une instruction de base de type européen comme nous l'a démontré la citation *supra*. L'objectif de ces organismes était d'intégrer des métis dans la société coloniale mais en réalité ils occupaient presque sans exception une position inférieure aux blancs comme nous la montre le passage suivant de *L'Amant* :

*Ce que croit Hélène Lagonelle c'est que le gouvernement français les<sup>57</sup> élève pour en faire des infirmières dans les hôpitaux ou bien des surveillantes dans les orphelinats, les léproseries, les hôpitaux psychiatriques. Hélène Lagonelle croit qu'on les envoie aussi dans les lazarets de cholériques et de pestiférés. (ibid)*

---

<sup>57</sup> Nous ajoutons qu'il s'agit des élèves de lycée français dont la plupart étaient des métisses. (Voir la citation *supra*).

Toujours selon Brocheux et Hémerly (2001 : 186), les métis se rendaient compte de la condition ambiguë dans laquelle ils se trouvaient à cause de leur double origine. De fait, ils exprimaient souvent une volonté d'appartenir à la communauté dominante blanche, ce qui aggravait la distance qui les séparait des dominés, c'est-à-dire des indigènes. Par conséquent, les métis étaient souvent rejetés aussi bien par les indigènes que par les blancs comme il a déjà été dit *supra*. Pourtant, ces victimes de **double racisme** étaient souvent racistes eux-mêmes.

Nous considérons qu'au moins au niveau symbolique la jeune fille blanche aussi bien que le Chinois sont les métis dans la société coloniale indochinoise : les deux personnages ont grandi dans la même région (voir une des citations dans le chapitre 4.2.) qui n'est pas la même que celle de leurs parents, autrement dit, la fille est de la nationalité française (voir le chapitre 2.5.2.) et l'homme de la nationalité chinoise. Les deux vivent en Indochine française qui est d'ailleurs décrit comme dans un récit de voyage fantastique qui peint des images exotiques des paysages du *Far East* propre à la propagande impériale :

*[...] il n'y pas de saisons dans ce pays-là, nous sommes dans la longue zone chaude de la terre, pas de printemps, pas de renouveau. (L'Amant 1984 : 11)*

Ces deux personnages principaux ont donc cette similitude-là, cette appartenance à la race métisse fantasmagorique. (Voir le chapitre 2.5.2.)

#### 4. 5. « L’histoire de ma vie n’existe pas » — Identité reconstruite

Nous prétendons que le concept de l’**identité** qui relève de l’écriture durassienne est très proche de la définition de l’identité de Hall (voir le chapitre 2.7.). Rappelons que dans ce concept, l’identité est considérée comme une reconstruction instable et en constant état d’évolution. La narratrice de *L’Amant* décrit ce genre d’identité comme suit :

*L’histoire de ma vie n’existe pas. Ca n’existe pas. Il n’y a pas de centre. Pas de chemin, pas de ligne. Il y a de vastes endroits où l’on fait croire qu’il y avait quelqu’un, ce n’est pas vrai il n’y avait personne. (1984 : 14)*

L’identité de la jeune fille blanche est, à notre avis, très proche de celle de Duras elle-même qui se sent des fois absente d’elle-même, voire inexistante. (Voir le chapitre 1.3.). Le passage suivant du roman de notre étude nous le démontre d’une façon poétique :

*Je n’ai jamais écrit, croyant le faire, je n’ai jamais aimé, croyant aimer, je n’ai jamais rien fait qu’attendre devant la porte fermée. (L’Amant 1984 : 35)*

Comme nous l’avons déjà indiqué dans le chapitre 2.7., la reconstruction de l’identité de la jeune fille blanche est provoquée par la rencontre avec l’Autre raciale. La fille réalise qu’elle se trouve dans un espace intermédiaire entre deux races que l’on appelle les races blanche et jaune. Nous considérons que la fille souhaite cependant retrouver une identité qui soit plus solide, moins partagée entre les deux races et deux cultures. La jeune fille blanche choisit donc l’identité culturelle qui lui convient, qui lui est appropriée, ce qui est donc celle des indigènes – ou quelque chose qui se situe entre les deux identités culturelles très différentes. Selon notre interprétation, l’homme chinois est de fait un élément intermédiaire dans ce processus de reconstruction de l’identité de la jeune fille blanche et le véritable objectif de la fille est de sortir de ce malheur régnant dans sa famille et, surtout, la conviction que plus tard elle deviendra écrivain :

*Je suis encore dans cette famille, c’est là que j’habite à l’exclusion de tout autre lieu. C’est dans son aridité, sa terrible dureté, sa malfaisance que je suis le plus profondément assurée de moi-même, au plus profond de ma certitude essentielle, à savoir que plus tard j’écrirai. (L’Amant 1984 : 93)*

En outre, la fille reconnaît aussi en elle le désir énorme qui est relié à l'envie de mourir (voir les chapitres 1.4. et 5.2.) :

*Je crois que je sais déjà me le dire, j'ai vaguement envie de mourir. Ce mot, je ne le sépare déjà plus de ma vie. (L'Amant 1984 : 126)*

L'identité de l'amant chinois qui, selon nous, fonctionne comme un miroir dans la reconstruction de l'identité de la fille blanche, est au moins aussi vague et instable que celle de la fille blanche. En effet, le Chinois vagabonde entre l'identité culturelle indochinoise, chinoise et européenne ayant vécu à Paris, la capitale des blancs d'Indochine française :

*Il dit qu'il a tout acheté à Paris, ses femmes, ses connaissances, ses idées. [...] J'écoute comme il parle, comme il se trompe, comme il m'aime aussi, dans une sorte de théâtralité à la fois convenue et sincère. (L'Amant 1984 : 62)*

La fille blanche pour sa part, considère que le fait que le Chinois a vécu en Europe et qu'il a raté sa « chance » de s'en sortir lui a été néfaste. Le père du Chinois l'a ordonné de rentrer en Indochine française puisqu'il n'arrivait pas à finir ses études :

*Il dit qu'il est allé faire une école commerciale à Paris, il dit enfin la vérité, qu'il n'a rien fait et que son père lui a coupé les vivres, qu'il a été obligé de quitter la France. Ce retour, c'est sa tragédie. Il n'a pas fini l'école commerciale. (L'Amant 1984 : 63)*

La fille estime également que son amant manque de rigueur :

*Il ne peut pas exprimer ses sentiments qu'à travers la parodie. Je découvre qu'il n'a pas la force de m'aimer contre son père, de me prendre, de m'emmener. Il pleure souvent parce qu'il ne trouve pas la force d'aimer au-delà de la peur. (L'Amant 1984 : 63)*

En somme, ces deux reconstructions de l'identité nous démontrent qu'elle est effectivement quelque chose qui n'est pas héréditaire mais une construction/reconstruction individuelle. Les exemples cités de *L'Amant* nous confirment aussi le fait que l'identité durassinne est dans un mouvement continu et que les

différents traits de caractère jouent au jeu infini de différences<sup>58</sup> derridiennes. (Voir les chapitres 2.7. et 3.2.). Nous considérons que le langage *de-structuré* de Duras renforce également cette sensation d'instabilité. (Voir les chapitres 1.3. et 4.3.2.) Selon Kuuskoski (2001 : 29), chez Duras, la **répétition** constante des thèmes et des événements principaux n'est jamais identique mais, au contraire, offre au lecteur une variation hétérogène des thèmes, des positions et des personnages. À travers la répétition les événements deviennent semblables aux rites qui initient le lecteur aux différentes interprétations possibles. Par exemple, l'événement le plus important de *L'Amant*, c'est-à-dire la première rencontre de la jeune fille blanche et l'homme chinois dans le passage d'un bac est décrite inlassablement :

*Que je vous dise encore, j'ai quinze ans et demi. C'est le passage d'un bac sur le Mékong.  
L'image dure pendant toute la traversée du fleuve. (L'Amant 1984 : 11)*

Ainsi, cet épisode encadre tout le récit en formant également une image exotique du contexte colonial de l'histoire d'amour. (Voir aussi une des citations sur la page 78.)

#### **4.6. « Il préférerait le voir mort » — Remise dans le rang**

Enfin, le père du Chinois donne un ordre à son fils : que cette liaison scandaleuse s'arrête. Le Chinois supplie son père de lui donner encore un peu de temps avec la petite fille blanche :

*[...] il l'avait prié de lui permettre de vivre à son tour, une fois, une passion pareille, cette folie-là, cet amour fou de la petite fille blanche, il lui avait demandé de lui laisser le temps de l'aimer encore avant de la renvoyer en France, de lui laisser encore, encore un an peut-être, parce que ce n'était pas possible pour lui de laisser déjà cet amour, il était trop nouveau, encore trop fort, encore trop dans sa violence naissante, que c'était trop affreux encore de se séparer de son corps, d'autant, il le savait bien, lui le père, que cela ne se reproduirait jamais plus. [...] Le père lui avait répété qu'il préférerait le voir mort. (idem. : 102)*

Le Chinois n'a pas de force pour s'opposer à son père. (Voir le chapitre 4.5.) La fille blanche pour sa part, veut que cela finisse aussi, qu'ils se séparent :

---

<sup>58</sup> Nous soulignons.

*Je lui dis de ne rien regretter, je lui ai rappelé ce qu'il avait dit, que je partirais de partout, que je ne pouvais pas décider de ma conduite. Il a dit que même cela lui était égal désormais, que tout était dépassé. Alors je lui ai dit que j'étais de l'avis de son père. Que je refusais de rester avec lui. Je n'ai pas donné de raisons. (L'Amant 1984 : 102-103)*

Nous interprétons que la fille veut retourner à sa place conventionnelle que lui accorde sa blancheur et, en fin de compte, son amant chinois l'accepte aussi :

*A un moindre degré il commence à entendre que le départ qui le séparera d'elle est la chance de leur histoire. Que celle-ci n'est pas de la sorte qu'il faut pour être mariée, qu'elle se sauverait de tout mariage, qu'il faudra l'abandonner, l'oublier, la redonner aux blancs, à ses frères. (L'Amant 1984 : 119)*

Ainsi, la fille accepte son sort, son identité qui est définie par sa culture d'origine qui est donc celle des blancs. Le retour de la fille blanche en France pourrait donc être considéré comme un symbole de son accord de vivre d'une manière plus conformiste sur un territoire où personne ne connaît son histoire avec le « sale chinois ». Par ailleurs, le retour est payé par ce dernier, ce qui signifie que la « mission » de la jeune prostituée du Sadec est accomplie. (Voir le chapitre 4.3.2.) Le passage suivant nous démontre à nouveau qu'effectivement cette recherche de l'argent était une affaire consciente, préméditée :

*La mère ne l'empêchera pas de le faire quand elle cherchera de l'argent. L'enfant dira : je lui ai demandé cinq cents piastres pour le retour en France. La mère dira que c'est bien, que ce qu'il faut pour s'installer à Paris, elle dira : ça ira avec cinq cents piastres. L'enfant sait que ce qu'elle fait, elle, c'est que la mère aurait choisi que fasse son enfant, si elle avait osé, si elle en avait la force, si le mal que faisait la pensée n'était pas là chaque jour, exténuant. (L'Amant 1984 : 33-34)*

La jeune fille blanche retourne donc au « pays des blancs » et s'approche de ses origines raciales. Et, pareillement, le Chinois reprend la vie traditionnelle et normative en se mariant avec une femme chinoise qui fait également partie de la même classe sociale que le Chinois :

*Elle ne sait pas combien de temps après ce départ de la jeune fille blanche il a exécuté l'ordre du père, quand il a fait ce mariage qu'il lui ordonnait de faire avec la jeune fille désignée par les familles depuis dix ans, couverte de l'or elle aussi, des diamants, du jade. Une Chinoise elle aussi*

*d'originaires du nord, de la ville de Fou-Chouen, venue accompagnée de famille. (L'Amant 1984 : 140)*

Pourtant, au retour en France, la fille blanche se demande si cette histoire était vraiment une histoire d'amour sans amour (voir une des citations sur la page 59) :

*[...] et après elle avait pleuré parce qu'elle avait pensé à cet homme de Cholen et elle n'avait pas été sûre tout à coup de ne pas l'avoir aimé d'un amour qu'elle n'avait pas vu parce qu'il s'était perdu dans l'histoire comme l'eau dans le sable et qu'elle le retrouvait seulement maintenant à cet instant de la musique jetée à travers la mer. (L'Amant 1984 : 138)*

La mer et le sable sont des symboles éternels de toute œuvre durassienne comme nous l'avons vu dans le chapitre 2.5.2. Nous interprétons que le vécu, c'est-à-dire l'histoire de l'amour de *L'Amant* se mêle ainsi à la mort et à l'infini, allégories du désir « mortel ». Et, de la sorte, l'implicite devient explicite. L'amour n'est plus caché dans l'implicite, il est avoué et, ainsi, le non-dit devient explicite. (Voir le chapitre 1.3.)

## 5. Race sexuée — reconstruction de l'identité sexuelle

Dans ce chapitre nous analyserons la **race sexuée** du couple de *L'Amant* et l'**inversement du pouvoir racial** de l'amant grâce à son appartenance au sexe masculin. Nous analyserons donc la reconstruction de l'identité sexuelle de la jeune fille blanche en la comparant à son miroir, c'est-à-dire à son amant chinois. Nous prenons en compte également la thématique littéraire durassienne, c'est-à-dire l'amour passionné et la hantise de la mort qui sont reliés au désir sexuel et à la recherche de l'Autre. En outre de la pauvreté de famille de la jeune fille blanche (voir le chapitre 4.3.2.), la fille est à la marge de la société à cause de son appartenance au **deuxième sexe** tandis que la **masculinité** du Chinois renforce son pouvoir social paradoxal. Nous étudierons donc ces postures ambiguës et contradictoires qui jouent un rôle important dans la reconstruction sexuelle de la jeune fille blanche.

### 5.1. Sexualité transgressive dans *L'Amant*

La sexualité durassienne est toujours **transgressive**. (Voir par exemple les chapitres 1.3. et 3.) Cela signifie que le comportement sexuel propre aux ouvrages de Duras ne respecte pas de règles de la société normative ou hypocrite selon la terminologie de Foucault. (Voir le chapitre 3.2.) La sexualité durassienne ne se limite point à la sexualité hétérosexuelle conventionnelle de l'époque de l'impérialisme : comme il a déjà été dit dans le chapitre 1.3., la jeune fille de *L'Amant* éprouve un désir incestueux pour son petit frère et le désir homosexuel pour Hélène Lagonelle, sans oublier le désir socialement interdit pour le Chinois. Nous considérons aussi que l'écriture de Duras – désirant éviter tous genres de constructions et dichotomies conventionnels de la société et de la littérature – est forcément classifiable comme littérature féministe. En effet, Cixous (1975 : 42) mentionne Duras comme un des écrivains exceptionnels qui pratiquent une **écriture féminine**. (Voir la définition de ce genre dans le chapitre 3.)

Dans *L'Amant*, la hiérarchie des sexes est inversée : l'homme est prédominé par la femme ; soit par la narratrice anonyme plus âgée, soit par la jeune protagoniste du roman de notre étude, qui est, selon des termes de Gérard Genette, la narratrice

**autodiégetique**<sup>59</sup>. Précisons que la narratrice plus âgée du récit est également autodiégetique mais dans ce cas l'aspect de narration a changé : la narratrice anonyme évoque le passé, c'est-à-dire l'histoire d'amour avec le Chinois tandis que la petite fille blanche raconte son histoire à présent. Rodgers (1994 : 63, 68), considère que le « je » (ou le Sujet)<sup>60</sup> durassien est à la fois masculin et féminin. Rodgers considère toutefois que la littérature est toujours prédominée en quelque sorte par la voix dominante phallique que l'écriture féminine tente cependant de déconstruire de l'intérieur. (Voir le chapitre 3.3.) Nous en concluons que Duras mélange dans son texte les discours féminins et masculins et, de la sorte, les limites binaires disparaissent ou au moins s'obscurcissent. Par exemple, l'image de la jeune fille blanche qui est vêtue comme il a été décrit dans le chapitre 4.3., embrouille les identités sexuelles et symbolise ainsi la redéfinition des genres (idem. : 63-64). En somme, l'Autre racialisé du roman de notre étude se transforme en l'Autre féminin ; il n'est plus le représentant phallogocentrique de toute l'humanité, ni grâce à sa race, ni grâce à son sexe ; il est le pur contraire de l'essentiel. (Voir le chapitre 3.1.) Nous analyserons cette déconstruction durassienne des genres plus en détail dans les chapitres 5.2.2. et 5.2.3.

D'après nous, la sexualité durassienne transgressive peut être interprétée comme une quête de l'Autre et le désir de voir dans l'absolu. Suivant les lignes de pensée de Dufourmetelle, nous interprétons que le sexe durassien doit être considéré avant tout comme la rencontre avec l'Autre, l'inconnu, et que cette rencontre est également reliée à la peur de la séparation. (Voir les chapitres 1.3. et 3.3.) Dans *L'Amant*, la rencontre avec le Chinois provoque des émotions interdites chez la fille blanche et elle devient consciente de son désir dangereux. (Voir le chapitre 1.4.) Nous en discuterons encore plus en détail dans le chapitre 5.2.

---

<sup>59</sup> Genette est le fondateur de la narratologie, c'est-à-dire l'étude de la structure narrative du récit. Ce terme réfère à un tel narrateur qui raconte l'histoire à la première personne et qui est aussi le protagoniste du récit. (Genette 1969 : *Figures II*)

<sup>60</sup> Nous ajoutons.

## 5.2. « Un pouvoir de mort et un pouvoir quotidien » – Féminin chez Duras

Nous avons déjà vu dans le chapitre 3.3. que, selon Duras, la **féminité** peut être associée au **désir**. La petite fille blanche du roman de notre étude reconnaît ce désir en elle depuis la première rencontre avec le Chinois :

*Il y avait pas à attirer le désir. Il était dans celle qui le provoquait ou il n'existait pas. Il était déjà là dès le premier regard ou bien il y avait jamais existé. Il était l'intelligence immédiate du rapport de sexualité ou bien il n'était rien. (L'Amant 1984 : 28)*

Un tel désir ardant accorde également un **pouvoir féminin** destructif à la jeune fille blanche comme nous le démontre le passage suivant de *L'Amant* :

*[...] il est désirable. Je lui dis ce désir en lui. Il me dit d'attendre encore. Il me parle, il me dit qu'il a su tout de suite, dès la traversée du fleuve, que je serais ainsi après mon premier amant, que j'aimerais l'amour, il dit qu'il sait déjà que lui je le tromperai et aussi que je tromperai tous les hommes avec qui je serai. Il dit que quant à lui il a été l'instrument de son propre malheur. (1984 : 54)*

Duras elle-même (Duras & Porte 1977 : 65, 69) considérait que la dame de Vinhlong était son prototype féminin. (Voir les chapitres 4.1. et 4.3.1.) Cette femme fonctionne également comme une métaphore de l'**autorité féminine** :

*[...] elle a incarné pour moi longtemps une sorte de double pouvoir, un pouvoir de mort et un pouvoir quotidien (Duras & Porte 1977 : 65).*

Ce genre de souveraineté double venait, selon Duras elle-même, du fait qu'elle avait provoqué la mort de son amant et, en même temps, elle avait la capacité de pouvoir vivre comme les autres femmes blanches dans l'univers de l'élite blanche : elle s'occupait de ses enfants, elle était la femme de l'administrateur général qui recevait, faisait du sport etc. Ce pouvoir est parallèle avec le **silence féminin** typique aux femmes et aussi avec le silence causé par le vécu personnel. (idem. : 65, 69) En d'autres termes, la dame du Vinhlong accepte le mépris de la société blanche patriarcal en silence mais réalise

pourtant son désir socialement interdit en prenant un amant. Toutefois, la société normative est la cause de la rupture de cette liaison inacceptée :

*Ils ne pouvaient plus s'aimer. Alors il s'était tué d'un coup de revolver. L'histoire est parvenue jusqu'au nouveau poste de Vinhlong. Le jour de son départ de Savannakhet pour Vinhlong, une balle dans le cœur. Sur la grande place du poste dans le plein soleil. A cause de ses petites filles et de son mari nommé à Vinhlong elle lui avait dit que cela devait cesser. (L'Amant 1984 : 109)*

La petite fille de *L'Amant* était en extase devant cette femme et la dame du Vinhlong était le modèle de son comportement. (Voir le chapitre 4.3.1.) En effet, l'histoire d'amour entre la jeune fille blanche et le Chinois est comparable à celle de la dame du Vinhlong et de son amant bien que les détails varient. Par exemple, le Chinois ne se suicide pas lorsque l'histoire d'amour finit mais, *a contrario*, il accepte une position sociale conventionnelle et traditionnelle bien qu'il éprouve une sorte de **mort intérieure** emblématique que nous analyserons plus en détail *infra*. Cependant, les décennies après leur séparation, le Chinois téléphone à la jeune fille blanche devenue adulte et lui avoue qu'il l'aime encore :

*Il était intimidé, il avait peur comme avant. [...] Et puis il le lui avait dit. Il lui avait dit que c'était comme avant, qu'il l'aimait encore, qu'il ne pourrait jamais cesser de l'aimer, qu'il l'aimerait jusqu'à sa mort. (L'Amant 1984 : 142)*

Le récit finit avec ces paroles éternelles. Un tel **amour lié à la présence de la mort** résume également la thématique durassienne. C'est-à-dire que l'amour et le désir durassiens sont toujours poursuivis par la mort comme nous l'avons déjà dit dans le chapitre 1.3. Dans *L'Amant*, la narratrice considère qu'en somme l'histoire de sa famille est celle de la mort :

*[...] cette histoire commune de ruine et de mort qui était celle de cette famille dans tous les cas, dans celui de l'amour comme dans celui de la haine et qui échappe encore à tout mon entendement, qui m'est encore inaccessible, cachée au plus profond de ma chair, aveugle comme un nouveau-né du premier jour. (1984 : 34)*

Ici, nous remarquons que Duras fait également allusion à la douleur provoquée par le sevrage. (Voir le chapitre 1.3.) Cette même douleur consiste donc aussi en celle de la naissance ou en l'existence même. Goulet (1994 : 27) pour sa part, considère que chaque

membre de cette famille est comme habité par la mort depuis la naissance, aussi bien par la volonté de tuer que celle de mourir soi-même.

La jeune fille blanche de *L'Amant* est également hantée par cette douleur mélancolique reliée au désir :

*[...] je suis dans une tristesse que j'attendais et qui vient que de moi. Que toujours j'ai été triste. Que je vois cette tristesse aussi sur les photos où je suis toute petite. Qu'aujourd'hui cette tristesse, tout en la reconnaissant comme étant celle que j'ai toujours eue, je pourrais presque lui donner mon nom tellement elle me ressemble. Aujourd'hui je lui dit que c'est un bien-être cette tristesse, celui d'être enfin tombée dans un malheur que ma mère m'annonce depuis toujours quand elle hurle dans le désert de sa vie. (L'Amant 1984 : 57)*

La fille blanche considère donc que cette tristesse n'est pas négative. Nous interprétons que, chez Duras, le négatif se mêle au positif et vice-versa et ainsi, le *logos* devient *mythos* durassien.

Nous l'avons déjà vu dans le chapitre 1.3. que l'amour ou « l'histoire sans amour » (voir le chapitre 4.3.2.) entre le Chinois et la fille blanche est mêlée au sexe toujours allié à la mort :

*C'est de ça qu'il est question, de cette humeur à mourir. Cela s'échappe d'elles [il s'agit de la jeune fille blanche et de la dame du Vinhlong]<sup>61</sup>, de leurs chambres, cette mort si forte qu'on en connaît le fait dans la ville entière, les postes de la brousse, les chefs-lieux, les réceptions, les bals ralentis des administrations générales. (L'Amant 1984 : 111)*

Selon la narratrice anonyme du récit la mort réside dans la garçonnière de l'homme chinois :

*C'est un lieu irrespirable, il côtoie de la mort, un lieu de violence, de douleur, de désespoir, de déshonneur. Et tel est le lieu de Cholen. De l'autre côté du fleuve. Une fois le fleuve traversé. (idem. : 93)*

En somme, Goulet (1994 : 37) considère que la mort durassienne est ambiguë, allant de la **mort allégorique** qualifiant la jouissance (voir l'exemple cité dans le chapitre 1.3.) et la

---

<sup>61</sup> Nous ajoutons.

douleur de séparation (la séparation de la fille blanche et le Chinois) à la **mort morale**, causée par la liaison interdite passionnée entre la dame du Vinhlong et son amant (voir une des citations sur la page 87).

En d'autres termes encore, Goulet (1994 : 37) estime que de fait, ces deux femmes ont **honte** de leur comportement et que ce sentiment est métamorphosé en un attribut ontologique, en « humeur à mourir » (voir une des citations *supra*). Malgré cette attitude dramatique, la fille blanche se sent humiliée et coupable d'avoir transgressée les règles de la société. (Voir le chapitre 5.1.) De fait, elle est surprise que personne ne réagit : [...] « elle rentrera à la pension et personne pour la punir, la battre, la défigurer, l'insulter. » (*L'Amant* 1984 : 112) Par ailleurs, avec l'amant, la fille blanche extériorise sa honte à travers les symptômes variés :

*Ce mal de tête aussi, qui souvent la fait mourante, livide, immobile, un bandeau humide sur les yeux. Et de ce dégoût aussi qu'elle a quelquefois dans la vie, quand ça la prend, qu'elle pense à sa mère et que subitement elle crie et pleure de colère à l'idée de ne pas pouvoir changer les choses, faire la mère heureuse avant qu'elle meure, tuer ceux qui ont fait ce mal. Le visage contre le sien il prend ses pleurs, il l'écrase contre lui, fou du désir de ses larmes, de sa colère. (*L'Amant* 1984 : 123)*

À notre avis, nous retrouvons ici l'ambiguïté de la fille en face de cette situation sociale complexe. Le paire contraire **dégoût** / **désir** semble la contrarier : d'un côté, elle voudrait suivre le mode du comportement normatif de sa race et de sa sexualité qu'elle considère toutefois injuste (dégoût) et de l'autre, la quête du plaisir l'attire (désir). Ainsi, elle erre, de ce point de vue aussi, dans la zone intermédiaire entre ces deux sentiments opposés. (Voir par exemple le chapitre 4.2.)

Quant à l'homme chinois, Goulet (*idem.* : 38) considère qu'il est au courant que son amour « abominable » (voir le chapitre 1.3.) lui est fatal. Sa liaison avec la jeune fille blanche remplit effectivement toute son existence comme nous le pouvons remarquer dans le passage de *L'Amant* qui suit :

*L'amant de Cholen s'est fait à l'adolescence de la petite blanche jusqu'à s'y perdre. La jouissance qu'il prend à elle chaque soir a engagé son temps, sa vie. (1984 : 121)*

Goulet (1994 : 38) considère que l'approche de la séparation des amants se manifeste par le manque de communication entre ces deux personnages et aussi par le corps de la jeune fille blanche qui échappe au toucher de l'homme de Cholen :

*[...] il n'est pas seulement là où il le [le corps de la fille blanche]<sup>62</sup> voit, il est ailleurs aussi, il s'étend au-delà de la vue, vers le jeu, la mort, il est souple, il part toute entière dans la jouissance comme s'il était grand, en âge, il est sans malice, d'une intelligence effrayante. (L'Amant 1984 : 121)*

Nous interprétons que cela signifie que le corps de la petite blanche joue déjà du jeu des « effets » de la vie qui l'attend ailleurs. Elle est déjà partie. (Voir le chapitre 3.2.) Cependant la fille désire encore le Chinois mais ce désir pourrait se consommer avec n'importe qui, « sans malice ». Le Chinois, de son côté, est allégoriquement mort :

*L'imminence de la séparation lui fera connaître cette autre forme de la mort, l'impuissance, forme de mort à soi-même (Goulet 1994 : 38).*

Au moment où le départ de la fille blanche pour la France s'approche le Chinois ne désire plus son corps comme nous le verrons dans le passage suivant :

*La date du départ, une fois fixée, il ne pouvait plus rien faire avec mon corps. C'était arrivé brutalement, à son insu. Son corps ne voulait plus de celle-ci qui allait partir, trahir. Il disait : je ne peux plus te prendre, je croyais pouvoir encore, je ne peux plus. Il disait qu'il était mort.<sup>63</sup> Il avait un très doux sourire d'excuse, il disait que peut-être ça ne reviendrait plus jamais. [...] Sa douceur était restée entière dans la douleur. (L'Amant 1984 : 133-134)*

Goulet (ibid.) constate qu'ainsi, le Chinois est aussi atteint de ce genre de « humeur à en mourir », le désespoir « parfait » :

*On aurait dit qu'il aimait cette douleur, qu'il l'aimait comme il m'avait aimée, très fort, jusqu'à mourir peut-être, et que maintenant il la préférerait à moi. (idem. : 134)*

Il nous semble aussi que le Chinois éprouve la même honte ambiguë que la fille blanche et la dame de Vinhlong :

---

<sup>62</sup> Nous ajoutons.

<sup>63</sup> Nous soulignons.

*Chaque soir je le retrouvais devant le lycée dans son automobile noire, la tête détournée de la honte. (ibid.)*

Le récit finit toutefois par la confession d'amour éternel de la part de l'homme chinois pour la fille blanche comme nous l'avons vu dans le chapitre 5.2. Et, malgré cette absence physique de la fille blanche décrite *supra*, elle reste cependant fidèle à son amant abandonné une fois arrivée en France :

*Je n'ai pas oublié l'homme de peine. Lorsque je suis partie, lorsque je l'ai quitté, je suis restée deux ans sans m'approcher d'aucun autre homme. (L'Amant 1984 : 92)*

Pourtant, la narratrice du récit croit que cette fidélité ne dépendait pas de l'homme de Cholen : « Mais cette mystérieuse fidélité devait être à moi-même. » (ibid.) À notre avis, l'ambiguïté et la contradiction des sentiments de la jeune fille blanche s'extériorisent de cette manière-ci et le dégoût / désir continuent à jouer leur jeu infini. (Voir le chapitre 3.2.)

### **5.2.1. « Chapeau déplacé » – Féminin déconstruit**

Selon notre interprétation, la **féminité durassienne** est en quelque sorte aussi neutre que la blancheur, c'est-à-dire que le féminin représente une position sociale aussi évidente et indéterminée que cette construction sociale verticale de la blancheur. Mais, chez Duras, il s'agit d'une évidence **renversée** ; la femme est momentanément à la place patriarcale de l'homme occidental. (Voir le chapitre 5.1.) Le chapeau d'homme que porte l'enfant blanc symbolise, à notre avis, son pouvoir phallique bien qu'il se transforme en instrument érotique chez elle (voir aussi une des citations sur la page 63) :

*La mère parle, parle. Elle parle de la prostitution éclatante et elle rit, du scandale, de ce chapeau déplacé, de cette élégance sublime, de l'enfant de la traversée du fleuve, et elle rit de cette chose irrésistible ici dans les colonies françaises, je parle, dit-elle, de cette peau de blanche, de cette jeune enfant qui était jusqu'au là cachée dans les postes de brousse et qui tout à coup arrive au grand jour et se commet dans la ville au su et à la vue de tous, avec la grande racaille milliardaire chinoise, diamant au doigt comme une jeune banquière, et elle pleure. (L'Amant 1984 : 113)*

La fille blanche était aussi consciente de son pouvoir sexuel et, de fait, elle joue avec les oppositions binaires catégoriques (voir le chapitre 3.3.) :

*Voilà ce qui a dû arriver, c'est que j'ai essayé ce feutre, pour rire, comme ça, que je me suis regardée dans le miroir du marchand et que j'ai vu : sous le chapeau d'homme, la minceur ingrate de la forme, ce défaut de l'enfance, est devenue autre chose. Elle a cessé d'être une donnée brutale, fatale, de la nature. Elle est devenue, tout à l'opposé, un choix contrariant de celle-ci, un choix de l'esprit. (L'Amant 1984 : 20)*

La jeune fille de *L'Amant* occupe ainsi une posture presque **masculine** en face de son amant chinois à cause de sa supériorité raciale. Nous considérons que l'objectif de ce bouleversement du pouvoir est de démontrer l'inégalité de ce paradigme et de déplacer la femme de sa place de « la nègresse de l'humanité ». (Voir les chapitre 3.1. et 4.3.)

Selon Anne-Marie Grovhovd (1995 : 104-105) chercheuse en littérature féminine, le féminin durassien se construit à la base des désirs féminins et non à la base du paradigme féminin imposé par le sexe masculin. De fait, le texte durassien est, toujours selon Grovhovd, de l'écriture de différence que nous pourrions cependant nommer celle de la différance. (Voir le chapitre 3.2.) Anne-Marie Picard (2005 : 208), chercheuse en littérature comparée, pour sa part, décrit ce genre de féminin durassien comme suit :

*Silence  
Indicible  
Impossible  
Désir  
Non-Savoir  
Manque, ravissement, jouissance, douleur...*

Picard (ibid.) considère que l'allégorie paradigmatique du **féminin** chez Duras s'abrège par son contraire, c'est-à-dire par le vide, « le blanc d'une page où un écrivain ne pourrait graver nul signe. » Mais quel est donc ce **féminin durassien pur** qui est, certes, une situation psychique impossible ? Toujours selon Picard, cette existence impossible amène à la dissipation de l'humain : « La nuit tombe et engloutira le Sujet. » (Voir le chapitre 2.7.) Cependant, ces êtres impossibles agissent comme des mythes ou des

archétypes qui contredisent le but de subjectivité, en d'autres termes : « la douleur d'être né et d'avoir à parler, à mourir, à être sexué. » (Picard 2005 : 208)

Nous considérons que les pensées d'une religieuse catholique, Juana Inés de la Cruz qui vivait en Espagne au XVII<sup>e</sup> siècle, décrivent ce genre de sexe féminin durassien discuté *supra* :

[...] *Car je sais que mon corps qui ne connaît pas de sexe est neutre, abstrait. Uniquement un pot pour la lumière de l'âme.*<sup>64</sup> (Korsström 2003 : 30)

De fait, ce passage nous démontre un sexe **androgyn**<sup>65</sup>. Selon Emma Wilson (1996 : 179), chercheuse en littérature, le texte durassien mélange effectivement les oppositions binaires du genre ainsi que celles de hétérosexualité et homosexualité. Nous avons déjà vu dans le chapitre 1.3. que la jeune fille blanche éprouve un désir homosexuel envers son amie Hélène Lagonelle :

*Je suis exténuée du désir d'Hélène Lagonelle.  
Je suis exténuée de désir. (L'Amant 1984 : 91)*

Selon Wilson (ibid.), il ne s'agit pas seulement d'une passion physique envers son amie qu'elle voit de fait comme un reflet de sa propre identité : la jeune fille blanche y voit également une possibilité de pouvoir créer une tension érotique. Elle réalise son désir en créant un ménage à trois imaginaire comme nous le démontre le passage suivant de *L'Amant* :

*Je voudrais donner Hélène Lagonelle à cet homme qui fait ça sur moi pour qu'il le fasse à son tour sur elle. Ceci en ma présence, qu'elle le fasse selon mon désir, qu'elle se donne là où moi je me donne. (1984 : 92)*

Toujours selon Wilson (1996 : 179), le désir homosexuel envers Hélène Lagonelle est en réalité un **désir voyeuristique** de vouloir observer et analyser de loin cette passion obsédée du protagoniste elle-même :

---

<sup>64</sup> Notre traduction.

<sup>65</sup> Précisons que ce terme signifie dans ce cas que le sexe d'une certaine personne est flou, indéterminé. En biologie androgyn signifie hermaphodite ; qui tient des deux sexes. (Dictionnaire Hachette encyclopédique illustré 1999)

*Ce serait par le détour du corps de Hélène Lagonelle, par la traversée de son corps que la jouissance m'arriverait de lui, alors définitive. (ibid.)*

En outre, ce désir se réalise aussi à travers de l'écriture du récit : la narratrice plus âgée de *L'Amant* rejouit du pouvoir d'examiner elle-même plus jeune. Ainsi, Wilson (idem. : 179-180) nomme ce désir de la fille envers Hélène Lagonelle une **mise en abîme**<sup>66</sup> du désir de la narratrice plus âgée du récit. Ce concept est toutefois imaginaire et ne se réalise pas dans le roman de notre étude. Cependant, nous considérons que le texte durassien bouscule les dichotomies féminin / masculin, hétérosexuel / homosexuel (voir le chapitre 3.3.) et crée ainsi une sorte de sexe égal qui est en-dehors des catégories du genre, ce qui est peut-être impossible en réalité, comme l'a constaté Picard *supra*, mais pourtant, il est, à notre avis, le but idéal de l'auteur de *L'Amant*.

### **5.2.2. « Cette faiblesse qui me transporte la jouissance » – Esthétique de la beauté déconstruite dans *L'Amant***

Nous avons déjà vu dans le chapitre 3.4. que l'écrivain de *L'Amant* déconstruit la **masculinité** de l'homme chinois en lui attribuant les traits physiques qui sont – dans la pensée stéréotypée patriarcale – ceux des femmes occidentales idéales. En d'autres termes, la physionomie de l'homme de Cholen est très **maigre et faible**, comme nous le verrons dans le passage suivant de *L'Amant* (voir aussi une des citations du roman sur la page 54) :

*Mon amant est nié dans justement son corps faible, dans cette faiblesse qui me transporte la jouissance. (1984 : 67)*

Le frère de la jeune fille blanche montre donc son mépris et son dégoût envers l'homme chinois au vu et au su de tous non seulement à cause de son appartenance à la race jaune (voir le chapitre 4.1.) mais aussi à cause de sa physique fragile. Citons encore un passage du récit de notre étude pour démontrer cette sorte de honte sociale et raciste de la part du frère de la fille blanche :

---

<sup>66</sup> Ce terme signifie qu'un élément littéraire particulier réfère à la totalité de l'ouvrage (Hachette encyclopédique illustré 1999).

*Il devient devant mon frère un scandale inavouable, une raison d'avoir honte qu'il faut cacher. Je ne peux pas lutter contre ces ordres muets de mon frère. Je le peux quand il s'agit de mon petit frère. Quand il s'agit de mon amant je ne peux rien contre moi-même. (ibid.)*

Autrement dit, le frère de la jeune fille blanche mésestime l'amant chinois à cause de sa race et de sa masculinité « imparfaites ». D'ailleurs, la faiblesse de corps du Chinois est le contraire des traits qualifiant l'homme stéréotypé attirant. (Voir le chapitre 3.4.) Cependant, c'est justement cette faiblesse physique et la **faiblesse du caractère** (voir le chapitre 4.5.) que Rodgers (1994 : 57) nomme d'ailleurs *féminité (sic)*, qui attire Duras et son protagoniste sémi-autographique (voir une des citations *supra*). Rodgers (ibid.) estime que cela est relié au petit frère de la jeune fille blanche et à la fille elle-même ; dans le corps fragile du Chinois la fille blanche retrouve son propre corps et celui de son petit-frère qu'elle aime pour son ressemblance à elle-même. Effectivement, rappelons que le Chinois trouve que ces deux personnages principaux du récit ont cette similitude-là, c'est-à-dire qu'ils ont la même finesse de peau et une figure mince semblable qui est, selon lui, le conséquent du climat chaud de l'Indochine française. (Voir une des citations sur la page 61.)

Selon Picard (2005 : 208), aussi bien la féminité que la masculinité durassiennes sont **impossibles**. (Voir le chapitre 5.2.1.) Cette même chercheuse a toutefois nommé John Wayne comme un représentant exemplaire de la **masculinité physique pure** chez Duras. C'est-à-dire que ce cowboy américain qui a toujours une érection et qui ne se perturbe jamais mais qui est pourtant solitaire et vagabonde seule dans le désert, symbolise ce genre d'homme impossible et allégorique. À notre avis, l'homme chinois est l'**antonyme** de John Wayne. Citons Rodgers (1994 : 57) pour résumer ce genre de posture instable d'un homme dont la fonction s'est réduite au sexe :

*Avec le Chinois, Duras subvertit profondément l'image romantique de l'amant, en en faisant un personnage dominé, féminin par sa faiblesse physique, sociale, son incapacité à s'imposer, et dont la virilité est circonscrite à son pouvoir sexuel, à sa fonction d'amant. Dans « L'Amant », Duras défait donc ce pivot de la mythologie masculine [...]*

Toujours selon Rodgers (1994 : 56), la jeune fille blanche refuse également d'avouer aucun sentiment amoureux envers son amant (bien qu'elle l'avoue à elle-même au

moment de leur séparation, voir une des citations sur la page 83) car cela aurait pu la déplacer sous le pouvoir de l'homme chinois.

Par ailleurs, Duras déconstruit la féminité idéale et patriarcale dominante dans la pensée occidentale en bouleversant le **canon de la beauté occidentale** : il a déjà été dit dans le chapitre 3.4. que la maigreur est une des conditions d'une belle femme la plus dominante des valeurs esthétiques dans la soumission des femmes occidentales. Mais, dans *L'Amant*, nous considérons toutefois que la maigreur de la jeune fille blanche du récit n'est point décrite en tant qu'attirante ou idéale :

*Quinze ans et demi. Le corps est mince, presque chétif, des seins d'enfant encore, fardée en rose pâle et en rouge. (L'Amant 1984 : 29)*

Selon nous, Duras réalise cette redéfinition des genres également en bousculant les dichotomies normatives qui distinguent l'apparence physique de la personne « réelle ». En d'autres termes, dans la pensée traditionnelle propre à l'Occident, l'âme était plus signifiante que le corps qui pouvait perturber de la contemplation de l'Idée. Paradoxalement, la beauté physique a pourtant beaucoup d'influence sur comment nous évaluons des personnes. (Voir le chapitre 3.4.) Dans *L'Amant*, cette pensée est encore une fois inversée comme nous le démontre le passage du récit qui suit :

*Je pourrais me tromper, croire que je suis belle comme les femmes belles, comme les femmes regardées, parce qu'on me regarde vraiment beaucoup. Mais moi je sais que ce n'est pas une question de beauté mais d'autre chose, par exemple, oui, d'autre chose, par exemple d'esprit. (L'Amant 1984 : 26)*

La jeune fille blanche est donc ce qu'elle désire être, belle ou charmante si on le veut (voir une des citations *infra*) mais le côté physique en est cependant une valeur ou signification secondaire et la véritable beauté vient d'ailleurs :

*Je suis avertie déjà. Je sais quelque chose. Je sais ce ne sont pas les vêtements qui font les femmes plus ou moins belles ni les soins de beauté, ni les prix des onguents, ni la rareté, le prix des atours. Je sais que le problème est ailleurs. Je ne sais pas où il est. Je sais seulement qu'il n'est pas là où les femmes croient. (L'Amant 1984 : 26-27)*

Autrement dit, Duras déconstruit de la sorte l'esthétique de beauté occidentale : la maigreur de la femme n'est pas un élément admirable mais plutôt un trait qui démontre le côté **incestueux** (voir le chapitre 4.3.1.) de la relation interdite entre l'homme chinois et la jeune fille blanche :

*Je regardais ce qu'il faisait de moi, comme il se servait de moi et je n'avais jamais pensé qu'on pouvait faire de la sorte, il allait au-delà de mon espérance et conformément à la destinée de mon corps. Ainsi j'étais devenue son enfant.<sup>67</sup> (L'Amant 1984 : 122)*

En outre de cela, Rodgers (1994 : 57) démontre que le Chinois est transformé en personnalité maternelle :

*Il me douche, il me lave, il me rince, il adore, il me farde et il m'habille, il m'adore. Je suis la préférée de sa vie. (1984 : 79)*

Rodgers (1994 : 57) constate que cette douceur maternelle prend la place de ce trait de caractère qui manquait à la véritable mère de la fille de l'histoire, enfin ce qu'elle ne ressentait que pour le frère aîné qui dominait toute la famille comme nous pouvons le constater entre autre auprès d'une citation de *L'Amant* sur la page 95.

Toujours selon Rodgers (ibid.), cette douceur que nous avons évoquée *supra*, se teinte d'une sorte de **sadisme** qui, à notre avis, nous rapproche à ce désir douloureux durassien que nous avons abordé dans les chapitres 3.3. et 5.2.1. Nous le verrons aussi dans le passage suivant du roman :

*Il devient brutal, son sentiment est désespéré, il se jette sur moi, il mange les seins d'enfant, il crie, il insulte. (L'Amant 1984 : 54)*

Curieusement, la fille blanche est contente de son apparence physique, ce qui n'est généralement pas le cas chez les femmes occidentales, victimes des idées dominatrices du patriarcat. (Voir le chapitre 3.4.) À notre avis, en outre de ce contentement de son corps, la fille est également dotée d'une confiance en soi remarquable :

---

<sup>67</sup> Nous soulignons.

*Ce que je veux paraître je le parais, belle aussi si c'est ce que l'on veut que je sois, belle ou jolie, jolie par exemple pour la famille, pas plus, tout ce que l'on veut de moi je peux le devenir. Et le croire. Croire que je suis charmante aussi bien. (L'Amant 1984 : 26)*

En somme, l'univers durassien redéfinit donc la masculinité, la féminité et l'esthétique de la beauté occidentale. Ce jeu sublime des changements de place et de significations nous rapproche encore du terme de différance<sup>68</sup> de Derrida et de la déconstruction des oppositions binaires patriachales de la méthode féministe. (Voir le chapitre 3.3.)

---

<sup>68</sup> Nous soulignons.

## 6. Conclusion

Dans ce mémoire de maîtrise nous avons examiné la reconstruction de l'identité raciale et sexuelle du protagoniste de *L'Amant* de Duras. Nous avons comparé ce rétablissement du personnage principal de ce roman sémi-autobiographique, c'est-à-dire une jeune fille blanche, à son amant chinois qui fonctionne, selon nous, comme un catalyseur et comme un miroir de la transformation identitaire et sexuelle de la fille. L'action du roman se place en Indochine française du début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette ancienne colonie de la France a également fourni le contexte de notre étude. Comme conséquence de sa liaison socialement interdite avec l'homme jaune, la jeune fille blanche devient consciente du racisme colonial ainsi que de son désir sexuel passionné.

En outre, la jeune fille du roman découvre que son identité culturelle est un mélange de l'identité indochinoise et de l'identité française et cela implique qu'elle se trouve dans une zone intermédiaire entre les deux races. D'après nous, ce terme – zone intermédiaire – décrit et la thématique et le style de *L'Amant*. Cela signifie que la signification du texte durassien n'est jamais éternellement figée mais, au contraire, l'identité raciale et sexuelle de la jeune fille blanche et l'homme chinois, c'est-à-dire l'Autre racialisé, sont continuellement en train de se construire et de se *dé-construire*. En d'autres termes encore, l'identité raciale de la jeune fille blanche se croise et se négocie avec celle de l'homme chinois qui se trouve, lui aussi, dans cette zone intermédiaire ; il est Chinois, un étranger dans la colonie française et il appartient à la société économique la plus élevée en Indochine contrairement à la majorité indigène. La famille de la jeune fille blanche est pourtant pauvre, ce qui n'est non plus le cas chez la majorité blanche vivante en cette colonie française.

L'identité de la fille blanche culturellement métisse est partagée entre celle du soumetteur colonial (homme blanc venant de l'Occident) et celle de la soumise (l'Autre sexuelle, pauvre). Elle désobéit au code du comportement colonial en sortant avec un homme « primitif », c'est-à-dire avec l'homme Asiatique qui fait partie de la race considérée à l'époque coloniale comme inférieure à celle des blancs. L'homme blanc était alors vu comme neutre, une personne sans notion de race, tandis que les Autres étaient toujours racialement définis. L'auteur de *L'Amant* bouleverse cette neutralisation injuste en

nommant la blancheur explicitement et en ironisant les coûtures françaises mal appropriées à la zone tropicale asiatique. En somme, cette histoire d'amour trivial cache en elle toute une autre histoire ; celle de racisme et le monopole des blancs au cours des siècles dont nous retrouvons des traces encore aujourd'hui par exemple dans le nouveau racisme et dans la peur de l'Autre racialisé.

La recherche postcoloniale, cadre théorique de ce mémoire (dans ce présent travail de recherche elle inclut aussi la recherche sur la race blanche et la recherche féministe), essaie de déconstruire les pensées figées de l'histoire, de la littérature et de la philosophie. Cette recherche est une branche d'étude assez neuve (elle débute à la fin des années 1980) et cela se remarque entre autre dans la multitude des sources interdisciplinaires. Les sources sont très nombreuses et, des fois, à notre avis, elles sont marquées par la mauvaise conscience de l'Occident. Cela implique que la frontière entre la recherche scientifique et le sentimentalisme peut s'obscurcir. Dans cette étude nous avons tenté d'éviter cet obscurcissement en définissant des idéologies et des pratiques coloniales d'une manière la plus objective possible tout en démontrant l'idéologie de l'auteur qui est, selon nous, l'antiracisme ou l'antiinjustice.

La jeune fille blanche de *L'Amant* devient donc consciente de cette soumission injuste des Autres racialisés et, en conséquence, son identité culturelle transforme progressivement plus proche de celle propre aux soumis, ceux qui provoquent la peur hétérophobique chez les colonisateurs blancs. Elle comprend toutefois qu'elle ne pourra jamais appartenir entièrement à cette race jugée comme inférieure aux blancs car sa couleur de peau démontre son origine raciale bien qu'elle le veuille ou non. Pourtant, à cause de ce refus du code du comportement colonial, la blancheur de la famille de la jeune fille « diminue » et leur pouvoir supérieur racial devient moins important. En outre, nous pouvons considérer que la blancheur de la famille de la jeune fille est également atteinte puisqu'elle ne fait pas partie de l'élite blanche coloniale ; la souveraineté économique était strictement liée à la construction de supériorité raciale des colonisateurs.

Par ailleurs, l'appartenance de l'homme chinois au sexe dominant le conférerait normalement une position prépondérante. Mais, chez Duras, l'appartenance de la fille blanche à la race dominante et son comportement hautain vis-à-vis son amant, inversent

le pouvoir sexuel de l'hierarchie des genres. Mais, la narratrice et la protagoniste du récit, autrement dit, la jeune fille blanche elle-même, domine l'homme en le réduisant seulement à sa fonction de l'amant sans valeur sentimentale ou intellectuelle bien que, au moment de leur séparation définitive provoquée par le départ en France de la jeune fille, la fille découvre qu'elle l'avait peut-être aimée sans le savoir.

Conformément à notre hypothèse émise dans l'introduction, l'identité raciale et sexuelle de la jeune fille sont donc liés : l'identité raciale de la jeune fille s'approche de l'identité de l'Autre racialisé qui fonctionne alors comme un miroir de cette reconstruction. Pourtant, elle garde sa supériorité raciale et sexuelle par rapport au Chinois : elle éprouve une honte ambivalente en face de cette transgression sociale et sexuelle. Nous considérons toutefois que ces personnages durassiens sont, après l'enlèvement ou le renversement des notions de la supériorité et de l'infériorité, de la race ou du genre, les personnes égales et solitaires à la recherche éternelle de l'Autre, de l'amour, de la passion ou de la vérité absolue, ce qui est, chez Duras, une quête presque impossible mais qui mérite pourtant d'être essayée. Quant aux intéressants aspects de recherche future, nous considérons que la visualité durassienne est un trait remarquable dans l'œuvre de Duras et, de fait, nous pourrions l'apercevoir également dans *L'Amant*. Nous n'avons cependant pas abordé ce sujet dans notre travail car nous considérons qu'il s'agit de tout autre sujet d'étude. Nous avons toutefois fait allusion au mélange des genres chez Duras qui pourrait aussi, d'après nous, être un sujet pertinent chez cet écrivain anticonventionnel.

## Résumé en finnois – Suomenkielinen tiivistelmä

### Välitilassa – Rodullisen identiteetin rakentuminen Marguerite Durasin romaanissa *L'Amant (Rakastaja)*

#### 1. Johdanto

Tutkimuksen aiheena on ”rodun”<sup>69</sup> ja **sukupuolen** representaatio sekä rekonstruktio Marguerite Durasin (1914-1996) romaanissa *L'Amant* (suom. *Rakastaja*). Teos ilmestyi vuonna 1984 ja kirjailijalle myönnettiin sen johdosta *Goncourt*-palkinto. *L'Amant*'n tapahtumat sijoittuvat Ranskan entiseen siirtomaahan, Indokiinaan, joka sijaitsee nykyisten Vietnamin, Laosin ja Kambodžan alueilla ja jossa Duras varttui 18-vuotiaaksi saakka. Osittain omaelämäkerrallisen romaanin päähenkilöitä ovat nuori valkoihoinen tyttö ja hänen kiinalainen rakastajansa. Tarkastelen valkoisen tytön rodullisen ja sukupuolisen identiteetin rakentumista käyttäen heijastuskuvana rodullista Toista (*racial Other*) (Waters 2003: 254). Termi viittaa kolonialismin aikaisten rasististen kategorioiden mukaiseen ”epäpuhtaaseen” rotuun. Hypoteesini mukaan romaanin valkoihoinen tyttö elää eräänlaisessa **välitilassa** valkoisen ja keltaisen rodun ja kulttuurin välillä. Tutkimuskysymyksenäni on analysoida missä määrin tytön identiteetti rakentuu paikallisen väestön edustaman rodullisen Toiseuden kautta ja kuinka hän pitää yllä – tai toisaalta rikkoo – vertikaalista ajattelua rotujen hierarkiassa. Tarkastelen myös nuoren tytön perheen köyhyiden vaikutusta heidän rodulliseen ylemmyyteensä sekä kiinalaisen rikkauden vaikutusta häneen kohdistuvaan rotusortoon. Hypoteesini mukaan valkoihoinen tytön köyhyys kaventaa hänen rodullista valtaansa kun taas kiinalaisen rikkaus vähentää häneen kohdistuvaa syrjintää kuitenkin poistamatta sitä kokonaan. Lisäksi tarkastelen kuinka seksuaalinen Toiseus, joka viittaa valkoihoiseen tyttöön ja hänen hierarkkisessa ja patriarkaalisessa arvoasteikossa rakastajaansa alempiarvoiseen asemaansa, vaikuttaa suhteen hierarkkiseen rakentumiseen. (Ks. De Beauvoir 1949) Edellä mainitun vastakohtaparin köyhyys / rikkaus lisäksi analysoin siis binääristä oppositiota feminiinisyys / maskuliinisyys.

---

<sup>69</sup> Lainausmerkit viittaavat siihen, että kyseessä on *diskursiivinen*, ei biologinen kategoria. (Ks. esim. Hall 1996) Jatkossa ei käytetä lainausmerkkejä vaikka merkitys säilyykin edelleen diskursiivisena.

Teoreettinen taustakehykseni pohjautuu jälkikoloniaaliseen rodun, sukupuolen ja valkoisuuden (*Whiteness Studies*) tutkimukseen. Tämä monitieteellinen tutkimussuuntaus sai alkunsa siirtomaavallan murruttua ja koloniasoitujen maiden itsenäistyttyä toisen maailmansodan jälkeen. Youngin (1990: 11) mukaan kyseessä ei ole pelkästään marginaalinen siirtomaavallan ja kolonisaation historioitsijoiden tekemä tutkimus, vaan laajalle levinnyt itsekriittinen yritys kyseenalaistaa länsimaissa vallitsevat kategoriat, tietämys ja ennakkoluulot. Valkoisuuden tutkimus rodullisena identiteettinä syntyi USA:ssa 1980-luvun lopulla jälkikoloniaalisen (tai postkoloniaalisen) ja feministisen tutkimuksen kontekstissa. Tutkimuskenttä on sittemmin laajentunut ja 2000-luvulla valkoisuutta tutkitaan myös Euroopassa. Kirjallisuudentutkimuksessa, joka on tämän tutkimuksen lähtökohta, aihetta on kuitenkin tutkittu suhteellisen vähän. (Kähkönen 2003: 82, 83)

Durasin teoksia on alettu tarkastella jälkikoloniaalisesta näkökulmasta vasta 1990-luvun jälkipuolella kirjallisuuden- ja elokuvan tutkimuksen keskuudessa. Kirjailijan tuotanto voidaan jakaa sykleihin, joista erityisesti Vietnam-sykli, johon *L'Amant* kuuluu, Intia-sykli ja juutalaisuuteen keskittynyt sykli, asettavat kyseenalaiseksi länsimaisia rasistisia havaintotapoja ja käytäntöjä. (Knuutila 2003: 63) Siitä huolimatta rodun näkökulmaa on Durasin laajassa tuotannossa tarkasteltu vain vähän ja ainoastaan *Le Vice-consul* (Ks. esim. Knuutila 2003) ja *Un Barrage contre le Pacifique* (Ks. esim. Bécel 1997) romaanien kohdalla. Tästä syystä tutkimukseni on perusteltu ja uutta tietoa tuottava. Tutkimukseni on tärkeä aihe myös yhteiskunnallisesta näkökulmasta käsin, sillä siirtomaa-ajalle ominainen rasismi elää yhä nykypäivänä niin kutsutun uuden rasismin muodossa ja on tällöin myös ajankohtainen aihe. (Stoler 1995: 24).

## **2. *L'Amant'*n kerronnalliset keinot ja keskeinen tematiikka**

*L'Amant'*a pidetään yhtenä Durasin omaelämäkerrallisia aineksia sisältävänä teoksena, kuten jo johdannossa totesin. Romaanin päähenkilö ja kertoja, joka *Nouveau Roman'*n kerronnan traditioita uhmaavan tyylikeinon mukaisesti pysyttelee nimettömänä, viittaa siis kirjailijaan itseensä. Duras syntyi vuonna 1914 Gia-Dinhissä, pienessä kylässä lähellä Saigonia (ks. liite 2 / *l'annexe* 2), jonne Ranskan siirtomaapropagandasta innostuneet vanhemmat olivat muuttaneet 1900-luvun alussa. Paikallinen väestö sietä huonosti ranskalaisten siirtomaaisäntiensä läsnäoloa ja kolonisoidut kapinoitsivat siirtomaavaltaa

vastaa jo ennen ensimmäisistä maailmansotaa vuonna 1914. Indokiinan sota Ranskan ja Indokiinan välillä kesti vuodesta 1946 vuoteen 1954, jolloin Indokiina itsenäistyi ja maa-alueet jaettiin kolmeen itsenäiseen maahan. Toisen maailmansodan jälkeinen maajako vastaa nykyistä maantieteellistä tilannetta.

Duras kuvasi laajassa tuotannossaan toistuvasti elämänsä alkuvaiheessa kokemaansa rotuerottelua, itsekkyyden ja riiston verkostoa, johon osallistui sekä indokiinalainen yhteiskunta että kirjailijan oma perhe. Duras piti siirtomaa-ajan tapahtumia – äitinsä taistelua siirtomaaviranomaisia vastaan, jotka olivat myyneet hänelle viljelykelvotonta maata, ja kohtaamistaan kiinalaisen kanssa – koko tuotantonsa lähtökohtana ja ytimenä. Kaikkiaan tarina on kerrottu neljä kertaa: Vuonna 1950 ilmestyneessä varhaisromaanissa *Un Barrage contre le Pacifique* (suom. *Pato Tyyntämerta vastaan*) kirjailija kertoo realistisesti ja yhteiskunnallisia oloja korostaen äitinsä taistelusta viranomaisia ja luonnonvoimia vastaan. *L'Éden cinémassa*, vuonna 1977 julkaistussa näytelmässä, hän kuvaa lyyrisesti ja ihannoiden kärsivää äitiään. Kolmannessa versiossa, *L'Amant'ssa*, Duras puolestaan keskittyy nuoren tytön ja kiinalaisen rakastajan väliseen suhteeseen. (Fied 1986: 22-23) Brocheux'n ja Hémeryn mukaan (2001: 190) rotujen välinen sekoittuminen oli kolonialismin aikaan tabu ja valkoinen tyttö ja hänen kiinalainen rakastajansa rikkoivat tietoisesti tätä kolonialismin aikaista sosiaalista käyttäytymiskoodia, mistä johtuen sekä valko- että keltaihoinen yhteisö tuomitsee suhteen sen tultua julkiseksi ja valkoihoinen tyttö eristetään valkoisten yhteisöstä:

*Joka ilta se irstailijatyttö vie ruumiinsa kiinalaismiljonäärin hyväiltäväksi. Tyttö käy samaa lyseota kuin toisetkin valkoiset tytöt, pienet valkoiset urheilijatyöt jotka opettelevat kroolia Sportif-kerhon uima-altaassa. Eräänä päivänä heidän käsketään lakata puhumasta Sadecin kansakoulunopettajan tyttären kanssa. (1985: 94-95)*

Kirjailija kuvaa myös miltei persoonatonta intohimoa, jota romaanin nuori tyttö tuntee kiinalaista rakastajaansa kohtaan. Tällainen intohimo on yksi Durasin kirjallisen tuotannon tematiikalle ominainen piirre. Muita kirjailijan tuotannossa toistuvia keskeisiä teemoja ovat hulluksi tekevä rakkaus ja kuolemankaipuu, jotka esiintyvät myös *L'Amant'ssa*. (Wilwerth 1985: 212) Friedin (1986: 23) mukaan edellä kuvatun intohimon kautta tyttö tulee tietoiseksi elämän kielletyistä alueista, joilla ihminen saattaa menehtyä haluun, tappaa, tai jopa kuolla. Kielletty suhde saa tytön havaitsemaan myös kahden

rodun välillä elämisen kireyden, niiden välisen kanssakäymisen ja tunteen siitä ettei itse kuulu selkeästi kumpaankaan rotuun tai että kuuluu tavallaan molempiin. Viimeinen versio kirjailijan nuoruuden aikaisista tapahtumista on eräänlainen elokuvakäsikirjoitus, joka ilmestyi vuonna 1991 otsikolla *L'Amant de la Chine du Nord* (suom. *Pohjoiskiinalainen rakastaja*). (Maury 1997: 351)

Ranskan Indokiina toimii siis tutkimuksen kontekstina ja myös romaanin eksoottiseksi kuvattuna viitekehysenä. Durasin omaelämäkerran ja *L'Amant'n* henkilöhahmojen ja tapahtumien yhteneväisyydestä huolimatta on kuitenkin muistettava, että kirjailija sekoitti teoksissaan faktaa ja fiktiota keskenään, mikä on myös 1980-luvulla syntyneen *Nouvelle autobiographien* tendenssien mukaista (Ruhe 1998: 56). Faktan ja fiktion lisäksi Duras sekoitti teoksissaan taiteen eri genrejä, toisin sanoen hän saattoi muuntaa ”romaaninsa” (*sic*) esimerkiksi teatterinäytelmiksi, elokuviksi tai runoudeksi kuten nuoren tytön ja kiinalaisen tarinan viimeinen elokuvakäsikirjoitusversio (ks. edellinen kappale) havainnollistaa. (Wilwerth 1985: 213) *L'Amant'n* kerronta on jo mainitun *Nouveau Romanin* lanseeraaman tyylikeinon mukaisesti **destrukturoiduttu**, toisin sanoen tapahtumia ei kerrota kronologisessa järjestyksessä eikä **autodiegeettinen** kertoja (Génette 1969), eli minäkertoja, ole aina sama henkilö: kertoja vaihtaa paikkaa tarinan nuoren tytön ja jo vanhemman, anonyymin, nuoruuttaan muistelevan kertojan kanssa.

### 3. Teorettinen viitekehys

Kuten jo johdannossa todettiin, tutkimukseni perustuu **jälkikoloniaaliseen** rodun, sukupuolen ja valkoisuuden (*Whiteness Studies*) monitieteelliseen tutkimukseen. Tutkimussuuntaukseen liittyvä terminologia on hyvin laaja. Määrittelen seuraavaksi Toiseuden, rodun ja niihin liittyvän rasismien käsitteet, sekä valkoisuuden ja siihen nivoutuvan vallan käsitteen. Tutkimuksessa on käytetty hyvin monen eri alan, kirjallisuuden-, filosofian-, kulttuurin-, ja historiantutkijoita, joten vain osa heistä mainitaan tässä tiivistelmässä. Tutkimukseni kannalta tärkeimpinä lähteinä pidän Memmin (1994), Todorovin (1989), Girodin (2004), Hallin (1992 & 1996), Dyerin (1997), Derridan (1967 & 1972 & 1992), Foucault'n (1976), De Beauvoirin (1949), Dufourmentellen (2003) ja Shevoryn (2000) teoksia.

Toiseuden<sup>70</sup> käsite liittyy kiinteästi rodun ja rasismien tutkimukseen, sillä Toiseus koetaan epätäydellisenä ja sitä pidetään länsimaisen subjektin vastakohtana (Rantosen 1994: 133). Ranskalaisen filosofin Barthesin (1957: 225-226) mukaan Toiseuden kohtaaminen tapahtuu useimmiten sen kieltämisen kautta:

*Pikkuporvallinen mies on kykenemätön käsittämään Toiseutta. Jos Toinen ilmestyy hänen näkyviinsä, hän sokeutuu, on täysin välinpitämätön, kieltää Toisen tai muuttaa tämän osaksi itseään.*<sup>71</sup>

Rantosen (1994: 133) mielestä edellä kuvatun Toiseuden kieltämisen kautta sen aiheuttama uhka torjutaan. Samainen tutkija toteaa myös, että Toiseuden käsitteen avulla selitetään ajattelumallia, jonka avulla luodaan ”me/muut” – jakoja, jolloin oma itse tai oma ryhmä erotetaan hierarkkisesti tuntemattomista ja pelottavista asioista.

Hall (1992: 308) puolestaan pitää meidän ja muiden – diskurssin ”halkaisemista” sen säännönmukaisena piirteenä. Halkaisemisella tarkoitetaan jo Rantosen edellä mainitsemaa luokittelevaa ajattelumallia; maailma jaetaan meihin ja muihin, Länteen ja muuhun maailmaan, sivilisoituun ja sivilisoitumattomaan. Muut erot näiden kahden sisällä ja välillä yksinkertaistetaan ja ne sulautetaan toisiinsa eli ne stereotyyppillistetään. **Stereotyypit** ovat yksipuolisia kuvauksia, jotka syntyvät, kun monimutkaiset erot pelkistetään yksinkertaisiksi ja erilaiset piirteet sulautetaan yhteen ja tiivistetään yhdeksi ainoaksi kuvaksi. Kun nämä yksinkertaistetut piirteet yhdistetään johonkin tiettyyn ihmisryhmään tai paikkaan, muodostuu niistä merkkejä, joiden avulla puheenaiheena oleva kohde tunnistetaan. Halkaisemisen ja stereotyyppillistämisen myötä muu maailma tulee kuvatuksi kaikeksi siksi, mitä Länsi ei ole ja se kuvataan absoluuttisesti ja olemukseltaan erilaiseksi. Lopulta Toinen halkaistaan vielä kahteen eri ryhmään: ystävälliseen ja vihamieliseen, viattomiin ja turmeltuneihin, jaloihin ja alhaisiin. (Hall 1992: 308)

Eri kulttuureista kotoisin olevien ihmisten jaottelu eri rotuihin perustuu samantapaiseen yksinkertaistavaan luokittelevaan ajatteluun, jonka erittelimme edellä. Todorovin (1989:

---

<sup>70</sup> Iso alkukirjain viittaa siihen, että termiä käytetään muussa tarkoituksessa kuin sen perinteisessä numeraalin merkityksessä.

<sup>71</sup> Oma käänös.

134) mukaan yksi **rasistisen** ”opin”<sup>72</sup> tärkeimmistä teeseistä on fyysisten ja moraalisten ominaisuuksien perusteella tehty jaottelu eri rotuihin. Rasistisessa ajattelussa uskotaan myös fyysisten ja moraalisten ominaisuuksien rodulliseen periytymiseen. Lisäksi ajattelumalliin liittyy **etnosentrinen** hierarkia-ajattelu. Arvojärjestys rakennetaan useimmiten siten, että luokitteleva, etnosentrinen osapuoli (usein länsimainen patriarkaalinen valtakulttuuri) arvotetaan korkeimmalle kaikista kauneimpana, älykkäimpänä ja korkeamoraalisimpana rotuna.

**Valkoihoisten valta** perustuu Dyerin (1997: 2-3) mukaan sen näkymättömyyteen ja valkoihoisuuden kätkeyistä ominaispiirteistä johtuen sitä on vaikea analysoida ja paikantaa. Valkoisuutta ei yhdistetä rodulliseen kategoriaan siinä missä esimerkiksi mustaihoiset assosioidaan tiettyyn rodulliseen ryhmään. Rantosen (1994: 134) mukaan valkoihoisuutta ei valkoisten keskuudessa useinkaan edes määritellä roduksi, kun taas ei-valkoiset nimetään jonkun tietyn rodun edustajiksi. Koska valkoihoisuutta ei nimetä, se saa paradoksaalisesti korkeimman mahdollisen valta-aseman rotujen arvoasteikossa. (Dyer idem. : 45) Dyer (idem. :1) toteaa vain muiden (ei-valkoisten) kuuluvan rodulliseen kategoriaan, me (valkoiset) olemme vain ihmisiä. Valkoihoisuuden valta perustuu siis kulttuuriseen ja historialliseen konstruktion, joka on mahdollistanut valkoihoisten ylivoimallisuuden ja sorron kautta vuosisatojen. Valkoisten ylemmyysajattelun juuret ulottuvat jo valistuksen aikaan ja siihen yhdistetään mielikuvia puhtaudesta, viattomuudesta ja kristillisestä taivaasta. Ajattelutapaan liittyy myös ajatus mielen terveydestä, joka hallitsee rationaalisesti ruumiin oikut ja emotiiviset reaktiot. (Knuutila 2002: 69-70) Valkoihoisuus nähdään erillään kaikesta

muusta ja ei-valkoiset koetaan erilaisina, vähempiarvoisina, sivilisoimattomina, vähemmän inhimillisinä ja eläimellisempinä kuin valkoiset. (Frankenkerberg 1993: 60-61) Imperialistisissa, taloudelliseen voittoon pyrkineissä valtioissa, kuten Ranskassa ja Englannissa, ylemmyysajattelu perusteltiin historiallisilla tekijöillä ja edistysajatteluun vedoten. Ei-valkoisten ajateltiin kykenevän valkoisten tasoiseen älylliseen ajatteluun, mutta sitä ennen heidän oli kasvatettava ”epäkypsyyden” tilasta. Sitä varten alkuasukkaat tarvitsivat valkoisten hyväntahtoista hallinto- ynnä muuta apua. (Knuutila 2002: 69-70)

---

<sup>72</sup> Lainausmerkit viittaavat siihen, että rasismilla ei todellisuudessa ole minkäänlaista tieteellistä pohjaa; eri ihmisrotuja, toisin sanoen ”valkoisia”, ”mustia” tai ”keltaisia” rotuja ei ole olemassakaan, sillä geeniteknologian mukaan sellaista geeniä, joka aiheuttaisi ihonvärin variaation, ei ole olemassa. Todellisuudessa pigmentin määrä aiheuttaa ihonvärin sävyasteen. (Girod 2004: 76)

Ranskalaisen imperialistisen ajattelutavan mukaan ranskalaiset olivat Indokiinassa modernin sivilisaation sanansaattajina jälkeenjääneille kansoille (Brocheux & Hémery 2001: 187).

**Feministisessä tutkimuksessa**, jota ranskankielisen kirjallisuuden kohdalla kutsutaan Hélène Cixousin (1975) luomalla termillä ja kirjallisuudenlajilla *écriture féminine*, pyritään purkamaan hierarkkisesti rakentuneita fallosentrisiä vastakohtapareja. Naisten alistettu asema ja seksuaalisen identiteetin rajattu tila on Linkerin (1995: 210-211) mukaan seurausta vallanpitäjien eli patriarkaatin, luomasta muodostelmasta, jota tuotetaan, monistetaan ja rajoitetaan jatkuvasti merkityksenannossa. Nainen sijoitetaan negatiiviselle paikalle ja hän myös oppii itse löytämään asemansa, jossa hän on alistettu ja mies alistaja. Sortoa ylläpitävä ideologia, joka on ominaista porvarilliselle yhteiskunnalle, naturalisoi kulttuuriset ja muuttuvat kategoriansa muuttumattomiksi olemuksiksi ja totuuksiksi. Sukupuolieroa ei näin ollen pidä sekoittaa ennalta määrättyksi tai biologiseksi identiteetiksi, vaan neutraalina pidettyjen diskurssien tuotteeksi.

Poststrukturalistit Foucault ja Derrida ovat dekonstruoineet edellä kuvatun vakiintuneen seksuaalisen vallan (Foucault) ja hierarkkisen ajattelun binäärisiä oppositioita (Derrida). Feministisessä tutkimuksessa käytetään molempien edellä mainittujen filosofien ajatuksia, vaikka feministiset tutkijat ovatkin kritisoineet edellä mainittuja liiallisesta universaalisuudesta ja paikallisen tason huomioon ottamattomuudesta. **Paikantumisen politiikka** onkin Ahokkaan ja Rantosen (1996: 80) mukaan yksi feministisen tutkimuksen kiinnostuksen kohteista. Toisin sanoen feministit tarkastelevat jotakin tiettyä, paikannettua ja marginalisoitunutta ryhmää valtakulttuurin sisällä. Erityisesti Derridan **dekonstruktio** ja *différance*-termi ovat heränneet uudelleen eloon feministisen tutkimuksen parissa. Derridalainen dekonstruktio tarkoittaa kielellisten prosessien uudelleen analysointia (Ramond 2001: 3) ja *différance*-termi (Derrida 1972: 8) puolestaan viittaa ranskankieliseen verbiin *différer*, jolla on kaksi eri merkitystä, joista ensimmäinen on ”lykätä”, ”siirtää” ja toinen ”erota”, ”olla erilainen”. Derridan mukaan termi kuvastaa yleisesti ottaen kielen merkitysten kaksijakoista ja stabiilia merkitystä, joista toinen on hierarkkisessa ajattelussa toista ylempänä. *Différance*-filosofian mukaan tällaista eroa ei ole, sillä merkitys on jatkuvassa liikkeessä ja se on eräänlainen erojen leikin ”tulos”, joka ei ole koskaan täydellinen eikä yksinkertainen. (Idem. : 10, 12)

Feministinen tutkimusmetodi pyrkii siis dekonstruoimaan binäärisiä oppositioita Derridan ajatuksia mukaillen keskittyen kuitenkin vastakohtapariin maskuliinisuus / feminiinisyys ja siihen liittyvään oppositioon ylempi / alempi. Feministit tutkivat missä määrin oppositioparit ovat toisistaan riippuvaisia juuri niiden hierarkkisesta rakentumisesta johtuen. (Ramazanoğlu & Holland 2002 : 89)

#### 4. Valkoinen valta

Keltaihoisen miehen ja valkoihoisen tytön välinen **rotuero** on *L'Amant'n* tematiikan olennaisin piirre. Molemmat joutuvat ylittämään näkymättömän rajan, joka on vedetty rotujen välille:

*Hänen kätensä vapisee. Rotuero, hän ei ole valkoinen, hänen on voitettava erilaisuutensa, siksi hän vapisee.* (1985: 40)

Rajanylityksestä seuraa rangaistus, paheksunta ja yhteisöstä eristäminen. (Ks. tekstisitaatti luku 2.) Romaani kuitenkin päättyy paluuseen oman kulttuurisen identiteetin rajojen sisäpuolelle: Tyttö palaa takaisin Ranskaan ja kiinalainen menee naimisiin oman sosiaalisen luokkansa ja rotunsa määrittelemien normien mukaisesti.

Valkoisen tytön perheen asennoituminen kiinalaista kohtaan perustuu vertikaali-ajatteluun ja tytön isoveljen määräämä asenne vallitsee koko perheessä. Kiinalaiselle ei sallita minkäänlaista ihmisarvoa, koska hän on erirotuinen, ei-valkoinen, ja perheen mielestä ainoa syy suhteeseen on raha:

*Veljeni eivät milloinkaan puhu hänelle. Hän on kuin näkymätön heille, ikään kuin hänen kehonsa ei olisi kyllin tiheä tullakseen aistein havaituksi, nähdyksi, kuulluksi. Vain siksi että hän ryömiä minun jaloissani, siksi että periaatteessa pidetään sovittuna etten minä rakasta häntä, että minä olen hänen kanssaan rahasta, etten minä voikaan rakastaa, että se on mahdotonta, että hän saa luvan kestää mitä tahansa saamatta koskaan rakkauttani. Hänhän on kiinalainen, ei valkoihoinen.* (Rakastaja 1985: 65)

Valkoinen tyttö suhtautuu rakastajaansa ristiriitaisesti. Toisaalta hän on ylemmydentuntoinen ja kylmä, toisaalta intohimoinen ja lämmin. Tytön ylemmydentunto perustuu myös kolonialismin oikeuttaneisiin ennakkokäsityksiin (ks. kpl 3.), jonka pääajatuksena oli vuosisatojen ajan ollut rasistinen myytti valkoisen rodun

biologisesta ylemmydestä ja älyllisestä paremmuudesta ”alempiin rotuihin” nähden. (Knuutila 2003: 62) Kylmästä asenteestaan huolimatta nuori, seksuaalisesti herännyt tyttö tuntee suurta intohimoa kiinalaista rakastajaansa kohtaan. Hän salaa tämän perheeltään koska tietää sen olevan kiellettyä, pelin sääntöihin sopimatonta. Matkalla Ranskaan tyttö kuitenkin tajuaa, että hän oli ehkä sittenkin rakastanut miestä:

*[...] Sitten hän oli purskahtanut itkuun tullessaan ajatelleeksi Cholenin miestä eikä äkkiä enää tiennytäkään varmasti oliko hän ehkä sittenkin huomaamattaan rakastanut miestä sellaisella rakkaudella joka oli hävinnyt kuin vesi hiekkaan [...]* (1985: 138)

Tytön ambivalentti suhtautuminen kiinalaista kohtaan; intohimo ja inho, tuntuvat kulkevan tarinassa käsi kädessä. Tämä saattaisi kieliiä tytön ristiriitaisesta, eroilla leikkivästä (ks. Derrida kpl 3.) identiteetistä, joka on jatkuvassa liikkeessä omaa paikkaansa etsien. Toisaalta tyttö tahtois ehkä käyttäytyä oman rotunsa ja sen asettamien sukupuoliroolien mukaisesti (inho), mutta hänen toimintansa (intohimo) ei kuitenkaan vastaa rodun eikä sukupuolen asettamia stereotyyppisiä ennako-odotuksia. (Ks. kpl 6)

Tytön identiteetti häilyy valkoisen ja keltaisen rodun välillä, kuten seuraava *Rakastajan* tekstisitaatti osoittaa:

*Mies, Cholenin rakastaja, luulee, että valkoisen tytön kasvu on kärsinyt liiasta kuumuudesta. Hän on itsekin syntynyt ja kasvanut samassa helteessä. Hän huomaa, että heillä on tässä yhteinen ominaisuus. Hän sanoo että siellä sietämättömillä leveysasteilla vietetyt vuodet ovat muokanneet valkoisesta lapsesta heidän maansa, Indokiinan tytön.* (Rakastaja 1985: 103)

Tyttö on siis **hybridi**, kahden eri kulttuurin ja identiteetin sekoitus (Loomba 1998: 173-174). Bouthors-Paillartin (2002: 140) mukaan myös Durasin erikoinen kieli voidaan nimetä tällaiseksi hybridiseksi kieleksi, joka on sekoitus sekä ranskan kieltä että vietnamin kieltä, joista viimeksi mainittu ei näy vietnamin kielen sanoina, vaan kielen syntaksi (lauseiden rakentuminen) vaikuttaa ranskan kielen syntaksin taustalla. Tästä syystä Durasin kielelle ominainen ”erikoinen” lauserakenne, rytmi ja painotus luovat samanlaisen keskeneräisen ja koko ajan rakenteilla ja muuttuvassa tilassa olevan tunnelman. Mielestäni Durasin kieli kuvastaa tytön häilyvää, ambivalenttia identiteettiä kahden eri rodun välillä, kertoen myös jatkuvasta *différance*-leikistä. Myös kiinalaisen

identiteetti häilyy monen eri kulttuurin (kiinalaisen, Eurooppa-ihanteisen ja indokiinalaisen) välillä. Romaanin päähenkilöitä yhdistää samankaltainen välitila kuten edellinen tekstisitaattikin tuo ilmi: He molemmat ovat eriotuisia, ei-syntyperäisiä siirtomaassa ja käyttäytymiskoodeja rikkoen he ovat ajautuneet marginaaliin, kulttuuristen kategorioiden raja-alueille.

Hall (1996: 3-4) pitää yhtenäistä identiteettiä keksittynä ilmiönä ja uskoo identiteetin olevan nykypäivänä entistä enemmän fragmentoitunut ja epävakaa globalisaatiosta ja emigraatiosta johtuen, jolloin yhtenäistä oman kansakunnan historiaa ei enää välttämättä koeta yhdistävänä tekijänä. Hallin mukaan identiteetti ei ole koskaan yksinkertainen vaan monien erilaisten diskurssien, käytäntöjen ja asenteiden summa, joka on jatkuvassa muutoksen tilassa, kuten romaanin päähenkilöiden kohdalle jo todettiin.

*Rakastajassa* valkoisuus on näkyvää ja tällöin Toiseuden kategorioita horjuttavaa toisin kuin dominoivassa valkoisuuden diskurssissa. (Ks. kpl 3.) Valkoisen tytön perheen valkoinen ylemmyys ilmenee kuitenkin eri tavalla kuin esimerkiksi valkoisen feminiinin eliitin kohdalla, joka eristäytyi paikallisesta väestöstä:

*He eivät tee mitään, säilyvät vain, säilyttävät itseään Eurooppaa varten, rakastajia varten [...] sitä hetkeä varten kun he pääsevät vihdoinkin puhumaan siitä mitä täällä tapahtuu, siirtomaelämän omituisuuksista [...] (1985: 27)*

Edellä kuvattua eristäytymistä alkuasukkaista pidettiin yllä paikallisten sairauksien pelottelun avulla (Bouthors-Paillart 2002: 4). Valkoisen tytön perhe ei kuitenkaan vaikuta olevan tällaisen pelon vallassa:

*Äiti on kyyristyneenä hänen eteensä ja hoiti hänen jalkaansa jota madot kaivelivat ja kärpäset imivät. (1985: 92)*

Edellisessä sitaatissa kuvatusta indokiinalaisesta työstä, jonka jalkaa valkoisen tytön äiti pelottomasti hoiti, muodostuu kuitenkin tytön mielessä pelon, pimeyden ja Toiseuden vertauskuva sen jälkeen kun kyseinen kerjäläistyttö eräänä yönä juoksi tytön perässä nauraen ja vierasta kieltä kirkuen.

## 5. Valkoisten hulttioiden perhe – rotu ja rikkaus

Rodun lisäksi romaanin rakastavia erottaa yksi suuri tekijä, **raha**. Kiinalainen mies on miljonäärin perijä, valkoinen tyttö on köyhä. Tämä aspekti lisää kiinalaisen rodullista arvoa, sillä todennäköisesti köyhää kiinalaista olisi halveksittu valkoisten yhteisössä vieläkin enemmän. Valkoiset luokittelevat kiinalaisen Toiseuden Hallin termien mukaisesti (ks. kpl 3.) osittain positiivisesti latautunein ja osittain negatiivisesti latautunein stereotyyppioin. Kiinalaisen rodullinen eroavaisuus on helpompi hyväksyä, vaieta, koska hän on Euroopassa (Pariisissa) oleskellessaan oppinut ja omaksunut valkoisten käyttäytymiskoodit. Jako ei kuitenkaan ole näin mustavalkoinen, sillä kiinalaisen hybridi käytös ja rikkauden korottava asema eivät poista hänen rodullista eroavaisuuttaan. Rajanylitys, suhde valkoihoiseen tyttöön, on julkeaa valkoisten vallan alueelle tunkeilemistä, ja tästä syystä kiinalainen kategorisoidaan osittain Toiseuden negatiiviseen (muun muassa turmeltunut ja alhainen) kategoriaan. Myös rikkaus uhkaa valkoisen hierarkkisen ylemmyyden perusteita, sillä valkoisten valta perustui suurelta osin myös taloudelliseen monopoliin siirtomaissa.

Tytön valkoihoinen perhe puolestaan on poikkeuksellisesti lähinnä negatiivisen Toiseuden edustaja, sillä, kuten Kähkönen toteaa (2003: 83), on mahdotonta olla samanaikaisesti köyhä ja rodullisen hierarkian huipulla. Köyhyyden luomasta luokkaerosta johtuen tyttö perheineen oli siis edellä kuvatun valkoisen eliitin ulkopuolella jo ennen eri rotujen välisen suhteen aiheuttamaa skandaalia. Perhettä kutsuttiin ”valkoisten hulttioiden perheeksi” (*Rakastaja* 1985: 94) ja äidin kasvatusta paheksuttiin valkoisen yläluokan piirissä:

*Se äiti ei kyllä ymmärrä mistään mitään, ei varsinkaan pikkutyttöjen kasvatuksesta. Lapsi raukka. Uskokaa tai älkää, hatu ei ole mikään sattuma, huulipunasta puhumattakaan, kaikella on merkityksensä, ei noin käyttäytyä viattomin mielin, tarkoitus on houkutella katseita, rahaa.*  
(idem. : 94)

Äiti ei kuitenkaan tunnu aina tiedostavan mihin hän on antanut tyttärensä ajautua, sillä hänkin horjuu eräänlaisessa välitilassa mielenterveyden ja hulluuden rajamailla. Siitä huolimatta hän yritti kuitenkin pitää yllä valkoista elitististä idylliä, jossa ateriat tarjoili *boy* ja tyttö lähetettiin ranskalaiseen kouluun Saigoniin.

Valkoisten hulttioiden perhe on siis Toinen oman rotunsa luomassa meidän ja muiden-kategoriassa, sillä rotu on pitkälti taloudellis-poliittisiin ideologioihin perustuva rakennelma, kuten jo edellä totesin. Perhe ei kuulu meihin, koska sillä ei ole tarpeeksi rahaa valkoisen vallan ylläpitämiseen. Rotu antaa heille kuitenkin etuoikeutetun, joskin horjuvan, yhteiskunnallisen aseman. Myös kiinalaisen rahalla ostettu valta antaa hänelle samantapaisen epävakaaan yhteiskunnallisen valta-aseman. (Ks. esimerkiksi Dyer 1997)

## 6. Valkoisen sukupuoli-identiteetin rakentuminen

*Rakastajan* nuoren tytön ja kiinalaisen miehen rakkaustarina ja siihen kiinteästi liittyvä valtasuhde pohjautuu rodullisen eroavaisuuden dikotomiaan ja sen oikeuttamaan tytön vertikaaliseen suhtautumiseen kiinalaista kohtaan. Niin kutsutun **Toisen sukupuolensa** (ks. De Beauvoir 1949) vuoksi nuoren tytön rodullinen valta kuitenkin vähenee, sillä mies on patriarkalisessa (miesvaltaisessa) yhteiskunnassa tyttöä korkeammalla hierarkia-asteikolla. Toisin sanoen jo mainittu ”me ja muut”-jaottelu (ks. kpl 3.) koskee myös sukupuolta; tässä dikotomiassa nainen on Toinen. Nuoren tytön seksuaali-identiteettiin liittyvät raja-aidat kaatuvat *Rakastajassa* tytön alkaessa seurustella erirotuisen miehen kanssa, mutta vain osittain: Tyttö häilyy naiseuden ja rodun asettamien rajojen rajamailla, eikä uskalla kertoa totuutta intiimistä suhteesta edes äidilleen. Duras kääntää pääläelleen myös miehen maskuliinisuuden vallan, sillä kiinalainen on tytölle vain rakastaja, jonka saamattomuutta ja pelkoa sekä isänsä että nuoren tytön edessä hän halveksii. Tyttö epäilee tällä tavoin mieheltä vallan, jonka tämän maskuliininen sukupuoli periaatteessa oikeuttaisi. Toisin sanoen kirjailija feminisoi kiinalaisen miehen: kiinalainen mies kuvataan stereotyyppisen vahvan, viriilin, komean, kovan ja kyynisen miehen vastakohtaksi: hän on niin fyysisesti kuin henkisestikin heikko, herkkä, lempeä ja hermostunut. Tyttö tuntee miestä kohtaan intohimoa, mutta sekin johtuu todennäköisesti vain rahasta, joka puolestaan ei ole rakastajan itsensä ansaitsemaa, vaan kuuluu kiinalaisen isälle. Kiinalainen mies on isänsä tahdosta ja omaisuudesta täysin riippuvainen ja kykenemätön vastustamaan hänen käskyjään. Tällöin myös työn tuoma arvo, joka on yksi yleisimmistä maskuliinisuuden rakennuspilareista, on kiinalaisen miehen ulottumattomissa. (Rodgers 1994: 55, 56)

Durasin oman (Duras & Porte 1977: 102) ideologian mukaan feminiinisyys on rinnastettavissa intohimon tunteeseen. Kirjailija koki naiseuden koostuvan tästä

tunnetilasta, tai ehkä hän koki sen naiseuden epävakaina metaforana, joka on arjen kategorioiden yläpuolella ja jota kohti romaanin tytön voidaan ajatella kasvavan. Tämä voidaan mielestäni lukea kategorioita ja stereotyyppistä ajattelutapaa kyseenalaistavana, Durasille tyypillisenä eräänlaisen välitilan kuvauksena, jossa keskenään ristiriitaiset tuntemukset sekoittuvat keskenään:

*Tänä nimenomaisena päivänä minä sanon alakuloisuuden tuntuvaan hyvältä, se on tyydytystä siihen onnettomuuteen lankeamisesta jota äiti oli aina ennustanut minulle huutaessaan oman elämänsä autiomaassa. (Rakastaja 1985: 52)*

Tytön mielestä suru on yhtä kuin hän itse ja myöhemmin kertoja ymmärtää sen olevan positiivinen tila samoin kuin sen, että se on jotakin, jota kohti hän on aina kulkenut.

Kertoja rinnastaa itsensä tarinan valkoiseen naiseen, jonka vuoksi tämän rakastaja oli tappanut itsensä:

*Daamin ja liekihattuisen tytön eristää sama asia hallintoaseman muusta väestä [...] Molemmat on tuomittu menettämään maineensa ruumiillisen ominaisuutensa takia, siksi että heidän vartalonsa ovat antautuneet pakahduttavaan nautinnon häpeään, niin pakahduttavaan että he olivat kuolla [...] (idem. : 95)*

Tämä vertauskohteena oleva nainen viittaa tulkintani mukaan Durasin tuotannossa miltei aina läsnä olevaan Anne-Marie Srettertiin (ks. *Le Vice-consul*), jonka Duras nimesi myöhemmin Lol V. Steiniksi (ks. *Le Ravissement de Lol V. Stein*). Tuntemattomasta naisesta muodostuu kirjailijan teoksissa naiseuden vallan, kuoleman ja rakkauden allegoria, johon romaanin tyttö peilaa itseään (Duras & Porte 1977: 64-65).

## **7. Yhteenveto**

Tutkimukseni analyysin kohteena olevan osittain omaelämäkerrallisen romaanin, *L'Amant'n (Rakastajan)* ja käyttämieni tutkijoiden analyysien pohjalta voidaan todeta, että johdannossa esittämäni hypoteesit pitävät paikkaansa: romaanin nuori tyttö häilyy ristiriitaisessa välitilassa kahden eri rodun välillä ja myös hänen seksuaalinen identiteettinsä on häilyvä. Toisin sanoen tytön identiteetti on Hallin määritelmän mukaisesti epävakaa ja jatkuvassa muutoksen tilassa. Tytön identiteetti leikkii myös Derridan määritelmän mukaisesti merkityserojen jatkuvaa leikkiä. Tyttö peilaa itseään

rodulliseen Toiseen, kiinalaiseen mieheen. Kohtaaminen ja sitä seurannut kiihkeä suhde saavat tytön näkemään rotujen välisen kitkan ja siihen liittyvän rotusorron ja epäoikeudenmukaisuuden, ja se puolestaan saa aikaan tytön rodullisen identiteetin vähittäisen muutoksen kohti Toista, erilaista ja pelottavaa. Tekstisitaattien perusteella voidaan myös todeta, että tytön perheen valkoisuus ”vähenee” heidän kohdallaan, koska he eivät kuulu ranskalaiseen eliittiin eivätkä he noudata valkoisen yhteisön tiukkoja käyttäytymissääntöjä.

Välitila on termi, joka kuvaa niin Durasin tematiikkaa kuin tyyliä. Kirjailijan tekstin merkitykset eivät paikannu selkeästi mihinkään ja ne muuttavat paikkaansa jatkuvasti. Valkoisen tytön rodullisessa identiteetissä risteytyvät indokiinalainen ja ranskalainen identiteetti, sortaja (valkoinen, mies) ja sorrettu (Toinen, nainen), köyhä ja rikas. Tyttö hajottaa valkoisen rodun ylemmysajattelua antautumalla intohimon tunteen valtaan, joka on lähellä kuoleman kaipuuta, mutta noudattaa tavallaan yhteisön rituaalin omaisia käyttäytymissääntöjä ja ylenkatsoo keltaihoista rakastajaansa. Myös kiinalainen mies elää samankaltaisessa välitilassa kuin valkoihoinen tyttö; hänkin on kasvanut muualla kuin niin kutsutussa etnisessä kotimaassaan ja hän eroaa myös paikallisesta valtaväestöstä rikkautensa ja eurooppalaista pukeutumista ja elämäntapaa jäljittelevän olemuksensa vuoksi.

## **Bibliographie**

### **Source primaire :**

Duras, Marguerite 1984. *L'Amant*. Paris : Éditions de Minuit.

### **Sources secondaires :**

Adler, Laure 1998. *Marguerite Duras*. Paris : Gallimard.

Ahokas, Pirjo & Eila Rantonen 1996. Feminismin muukalaiset. Rodun ja etnisyyden haasteet. In : Kosonen, Päivi (éd.). *Naissubjekti ja postmoderni*. Tampere : Tammer-Paino, 65-88.

Amossy, Ruth & Anne Herschberg Pierrot 1997 : *Stéréotypes et clichés. Langue discours société*. Paris : Éditions de Nathan.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (éds.) 1989. *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London : Routledge.

Aziz, Razia 1992. Feminism and the Challenge of Racism : Deviance or Difference ? In : Crowley, Helen and Susan Himmelweit (éds.). *Knowing women. Feminism and Knowledge*. The Open University : Cambridge, 291-305.

Bajomée, Danielle 1994. Duras et le désir d'éternité. In : *Marguerite Duras. Rencontres de Cerisy sous la direction de Alain Vircondelet*. Paris : Écriture, 249-272.

Barthes, Roland 1957. *Mythologies*. Paris: Éditions de Seuil.

Beauvoir de, Simone 1949. *Le deuxième sexe*. Paris : Éditions de Gallimard.

Bécel, Paul 1997. From *The Sea Wall* to *The Lover* : *Prostitution and Exotic Parody*. *Studies in Twentieth- Century Literature* 21 : 1, 417- 432.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London and New York : Routledge.

Bouthors-Paillart, Catherine 2002. *Duras la métisse. Métissage fantastique et linguistique dans l'œuvre de Marguerite Duras*. Genève : Librairie Droz S. A.

Bouthors-Paillart, Catherine 2005. Marguerite Duras et l'outre langue. In : Saemmer, Alexandra & Stéphane Patrice (présenté par) *Les lectures de Marguerite Duras*. Presses Universitaires de Lyon : Lyon, 161-173.

Brée, Germaine & Édouard Morot-Sir 1984. *Littérature française. 9. Du surréalisme à l'empire de la critique*. Paris : Les éditions Arthaud.

Brocheux, Pierre & Daniel Hémerly 2001. *Indochine. La colonisation ambiguë 1858-1954*. Paris : La Découverte.

Brooker, Peter & Roman Selden & Peter Widdowson 1997 : *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. London : Prentice Hall.

Chester, Susan 1992. Writing the Subject : Exotism/Eroticism in Marguerite Duras's *The Lover* and *The Sea Wall*. In : Smith, S. & J. Watson (eds.) *Decolonizing the Subject*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 254-267.

Cixous, Hélène 1975. Le rire de la Méduse. *L'Arc*, vol. 61 (1975), 39-54.

Delphy, Christine 2001. Les héritages de Simone De Beauvoir. Un hommage de Christine Delphy. In : *Nouveau millénaire, Défis libertaires*. <http://www.lcr-rouge.org/archives/041901/retrovis.html>, visité le 17 août 2005.

Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil.

Derrida, Jacques 1992. This Strange Institution Called Literature. An Interview with Derrida, Jacques In : Attridge, Derek (éd.). *Acts of Literature*. L'article traduit du français par Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. London and New York : Routledge, 33-75.

Derrida, Jacques 1972. *Marges de la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit.

*Dictionnaire de linguistique* 1973. Par Jean Dubois, Mathée Giacomo, Louis Guespin, Christiane Marcellesi, Jean-Baptiste Marcellesi, Jean-Pierre Mevel. Paris : Larousse.

*Dictionnaire étymologique et historique de la langue française* 1996. Par Emmanuelle Baumgartner et Philippe Ménard 1996. Paris : Librairie Générale Française.

*Dictionnaire Hachette encyclopédique illustré*. Édition 2000. 1999. Paris : Hachette Livre.

Dufourmentelle, Anne 2003. *Blind Date. Sexe et philosophie*. Paris : Éditions Calmann-Lévy.

Duras, Marguerite 1991. *L'Amant de la Chine du Nord*. Paris : Gallimard.

Duras, Marguerite 1950. *Un Barrage contre le Pacifique*. Paris : Gallimard.

Duras, Marguerite 1995. *C'est tout*. Paris : P. O. L.

Duras, Marguerite 1986. Ceux qui m'aimaient depuis longtemps. *Le Nouvel Observateur* novembre, 14-20.

Duras, Marguerite 1993. *Écrire*. Paris : Gallimard.

Duras, Marguerite 1977. *L'Éden cinéma*. Paris : Éditions de Minuit.

Duras, Marguerite 1943. *Les Impudents*. Paris : Gallimard.

Duras, Marguerite & Michelle Porte 1977. *Les lieux de Marguerite Duras*. Paris : Éditions de Minuit.

Duras, Marguerite 1964. *Le Ravissement de Lol V. Stein*. Paris : Gallimard.

Duras, Marguerite 1955. *Le Square*. Paris : Gallimard.

- Duras, Marguerite 1985. *Rakastaja*. Suom. Jukka Mannerkorpi. Keuruu : Otava.
- Duras, Marguerite 1966. *Le Vice-consul*. Paris : Gallimard.
- Dyer, Richard 1997. *White*. London and New York : Routledge.
- Fanon, Franz 1961. *Les damnés de la terre*. Paris : Éditions Maspero.
- Foucault, Michel 1976. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Frankenberg, Ruth 1993. *White Women, Race matters : The Social Construction of Whiteness*. London and New York : Routledge.
- Fried, Anne 1986. Marguerite Duras ja 'Rakastaja'. *Parnasso* 1986: 1, 18- 23.
- Fried, Anne 1989. Rakkaudesta ja kuolemasta. Marguerite Durasin tuotanto. In : *Kirjailijan kutsu. 14 esseetä kansainvälisestä kirjallisuudesta*. Keuruu : Otava, 163-185.
- Genette, Gérard 1969. *Figures II*. Paris : Éditions du Seuil.
- Girod, Michel 2004. *Penser le racisme. De la responsabilité des scientifiques*. Paris : Éditions Callmann-Lévy.
- Goulet, Alain 1994. La mort dans L'Amant. *Marguerite Duras. Rencontres de Cerisy sous la direction de Alain Vircondelet*. Paris : Écriture, 25-46.
- Grovhovid, Anne-Marie 1995. New Landscapes of Identity. In : Anne E. Brownand & Goozé, Marjanne E. 1995 (éds.) *International Women's Writing*. U.S.A. : Greenwood Press, 102-111.
- Hall, Stuart 1996. Introduction : Who Needs 'Identity' ? In : Stuart Hall & Du Gay, Paul 1996 (éds.). *The Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi : SAGE Publications, 1- 33.

Hall, Stuart 1992. *The West and the Rest : Discourse and Power*. In : Hall, Stuart & Bram Gieben (éds.). *Formation of Modernity*. Polity Press and The Open University : Padstow and Cornwall, 276-333.

Hugueny, Hervé 2004. *Les étrangers en France*. In : Les echos août. [http://www.lesechos.fr/regions/atlas/atlas\\_01\\_08\\_2004.htm](http://www.lesechos.fr/regions/atlas/atlas_01_08_2004.htm), visité le 22 décembre 2005.

*Jargon. Kulttuuriantropologian englant-suomi oppisanasto* 1998. Par Aro, Laura, Outi Hallia, Timo K. Hautala, Marjo Kumpulainen, Johanna Latvala, Minna Laukkanen, Minna Mäkinen, Ismo Nurmi, Tanja Rovio, Nina Sääsolahti. Jyväskylä : Kampus Kustannus.

Knuuttila, Sirkka 2003. Valkoinen merkitsee. In : Kirjallisuuden tutkijain vuosikirja 55. *Ruumiillisuus*. Helsinki: SKS, 61-92.

Korsström, Tuva 2003. *Osaako nainen ajatella ? – Esseitä ja haastatteluja*. Jyväskylä : Gummerus.

Kuuskoski, Martti-Tapio 2001 : *Marguerite Durasin kirjalliset ja elokuvalliset rituaalit*. Filmihullu 2001 : 2, 26-30.

Kähkönen, Lotta 2003. Valkoisuus kriisissä: rotu, sukupuoli ja luokka Joyce Carol Oatesin novellissa ”White Trash”. In : Ahokas, Pirjo & Lotta Kähkönen (éds.). *Vieraaseen kotiin. Kulttuurinen identiteetti ja muuttoliike kirjallisuudessa*. Turku : Turun yliopisto, 82-108.

Langaney, André 2004. Préface. In Girod, Michel : *Penser le racisme. De la responsabilité des scientifiques*. Paris : Les éditions Calmann-Lévy, 9-15.

*La philosophie de A à Z* 2000 par Clément, Élisabeth, Chantal Demonque, Laurence Hansen-Løve, Pierre Kahn. Paris : Hatier.

Lemoine, Jean 2005. Marguerite Duras. Le journalisme fiction. *Francofin* Février (20), 6.

Limam-Tnani, Najet 2005. Autobiographie et intertexte cinématographique In : Saemmer, Alexandra & Stéphane Patrice (présenté par) *Les lectures de Marguerite Duras*. Presses Universitaires de Lyon : Lyon, 291-301.

Linker, Kate 1995. Representaatio ja seksuaalisuus. In : Rossi, Leena-Maija (éd.). *Kuva ja vastakuvat. Sukupuolen esittäminen ja katseen politiikkaa*. Tampere: Gaudeamus, 208-247.

Loomba, Ania 1998. *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York : Routledge.

Maury, Françoise 1997. Dossier. In : Marguerite Duras 1950: *Un Barrage contre le Pacifique*. Paris : Gallimard, 349-387.

Memmi, Albert [1992]1994. *Le racisme. Description, définitions, traitement*. Paris : Gallimard.

Moura, Jean-Marc 1999. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses Universitaires de France.

Najmi, Samina & Rajini Srikanth 2002. Introduction. In : Najmi, Samina & Rajini Srikanth. (éds.) *White Women in Racialized Spaces, Imaginative Transformation and Ethical Action in Literature*, 1-26.

Noguez, Dominique 2006. In : Jean Cléder (éd.) *Marguerite Duras. Trajectoires d'une écriture*. Bordeaux : Éditions Le bord de l'eau.

Picard, Anne-Marie 2005. M. D., cette maladie contagieuse. In : Saemmer, Alexandra & Stéphane Patrice (présenté par) *Les lectures de Marguerite Duras*. Presses Universitaires de Lyon : Lyon, 201-212.

Ramazanoloğny, Caroline & Janet Holland 2002. *Feminist Methodology. Challenges and Choices*. London, Thousands Oaks and New Delhi : SAGE Publications.

Ramond, Charles 2001. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris : Éditions Ellipses.

Rantonen, Eila 1994. Länsimaisen estetiikan rasismi. In : Marjo Kylmänen (éd.) *Me ja muut*. Tampere : Vastapaino, 131-147.

Rodgers, Catherine 1994. Déconstruction de la masculinité dans l'œuvre durassienne. In. : *Marguerite Duras. Rencontres de Cerisy sous la direction de Alain Vircondelet*. Paris : Écriture, 47-68.

Ruhe, Doris 1998. Le scorpion en phénix : l'Écriture autobiographique d'Albert Memmi. In. : Hornung, Alfred & Erspeter Ruhe. (éds.). *Postcolonialisme & Autobiographie*. Amsterdam : Éditions Rodopi, 53-67.

Rushdie, Salman 1988. *Les versets sataniques*. Paris : Christian Bourgois éditeur.

*Sciences humaines – hors série n°27*. Les courants de la linguistique au XX<sup>e</sup> siècle. Décembre 1999/janvier.

Shevory, Thomas C. 2000. *Body/Politics. Studies in Reproduction, Production, and (Re) Construction*. Westport : Praeger Publishers.

Simola, Raisa & Marja-Leena Hakkarainen 1998. Postkolonialismi paradigmana. In : Kirjallisuuden tutkijain seuran vuosikirja 51 [1]. *Konteksti – tutkimuksen avainsana?* Vaasa : SKS, 138-146.

Stoler, Ann Laura 2002 : *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Californie : The Regents of University of California.

Stoler, Ann Laura 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham and London : Duke University Press.

Taguieff, Pierre-André 1987. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris : Éditions La Découverte.

Tarnero, Jacques 1995. *Le racisme*. Toulouse : Éditions Milan.

Todorov, Tzvetan 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Éditions du Seuil.

Tuohimaa, Sinikka 1994. *Kapina kielessä. Tutkimus feminiinisen ilmenemisestä kirjallisuudessa*. Tampere : Gaudeamus.

Waters, Julia 2003. Marguerite Duras and Colonialist Discourse : An Intertextuel Reading of *L'Empire français* and *Un barrage contre le Pacifique*. In : *Forum For Modern Language Studies XXXIX* July 2003 (3). Oxford : Oxford University Press, 254-267.

Wilson, Emma 1996. *Sexuality and the Reading Encounter. Identity and Desire in Proust, Duras, Tournier, and Cixous*. New York : Clarendon Press Oxford.

Wilwerth, Evelyne 1987 : *Visages de la littérature féminine*. Bruxelles : Pierre Mardaga, éditeur.

Young, Robert 1990. *White Mythologies. Writing history and the West*. London and New York : Routledge.

## **Annexe 1**

Kuvaa ei voida julkaista verkossa tekijänoikeudellisten syiden vuoksi.

## **Annexe 2**

Kuvaa ei voida julkaista verkossa tekijänoikeudellisten syiden vuoksi.

### **Annexe 3**

Kuviota ei voida julkaista verkossa tekijänoikeudellisten syiden vuoksi.