

L'ANTILLAIS DANS LE MIROIR : DE LA REPRÉSENTATION DANS LA SOCIÉTÉ MARTINICAISE

Laurette Célestine-Triolé

La Pensée sauvage | « L'Autre »

2009/2 Volume. 10 | pages 180 à 194

ISSN 1626-5378

ISBN 9782859192495

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-l-autre-2009-2-page-180.htm>

Pour citer cet article :

Laurette Célestine-Triolé, « L'Antillais dans le miroir : de la représentation dans la société martiniquaise », *L'Autre* 2009/2 (Volume. 10), p. 180-194.
DOI 10.3917/lautr.029.0180

Distribution électronique Cairn.info pour La Pensée sauvage.

© La Pensée sauvage. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



L'Antillais dans le miroir : de la représentation dans la société martiniquaise

« L'œuvre de l'homme vient seulement de commencer ».

Aimé Césaire

LAURETTE CÉLESTINE-TRIOLE
UNIVERSITÉ DES ANTILLES ET
DE LA GUYANE, POINTE-À-PITRE

¹ Centre Antillais de Recherches et de
Documentation en Histoire.

Laurette Célestine-Triolé est
docteur en Langues et Littérature
françaises à l'UFR Lettres et
Sciences humaines de l'université
des Antilles et de la Guyane,
Fouillole, BP 250, 97157 Pointe-à-
Pitre cedex.
E-mail : laurette.triole@wanadoo.fr

En Juin 1999 se tenait à l'Université des Antilles et de la Guyane, un congrès international organisé par le groupe de recherche CARDH-AIP¹ ayant pour thème : *Les Antilles et l'Ailleurs*. Les communications furent regroupées dans des Actes et publiés par les Éditions Ibis Rouge, sous la direction commune du Professeur Lucien Abenon dont nous saluons la mémoire, et de M. Nenad Fejic sous le titre : *La Caraïbe et son histoire - Ses contacts avec le monde extérieur*. Dans un volet consacré au Noir dans le regard des autres, je m'étais alors interrogée sur la perception du Blanc sur le Noir dans la société antillaise et avais tenté de démontrer comment ce regard trouvait racine dans des mythes littéraires datés pour la

plupart de la période esclavagiste, et sous quelle forme stéréotypée ou nouvelle, ils apparaissaient dans les images actuelles (Célestine 1999). Cette réflexion se trouve complétée par ce qui apparaît être le second volet de la réflexion trilogique, puisqu'elle porte sur le regard que l'Antillais plus précisément le Martiniquais, donne ou projette de lui-même, et celui qu'il a, vis-à-vis des autres Antillais. Un troisième volet consacré à la perception que l'Autre, entendez celle que les autres Antillais ont du Martiniquais, étant entendu que les images qu'il peut renvoyer ne sont pas forcément celle(s) que les autres ont de lui, fera l'objet d'une étude ultérieure.

Pour l'heure, intéressons-nous à ce double point de la trilogie, points

centraux de la question du Noir puisqu'ils nous orientent vers des domaines de recherche allant de l'analyse des mythes en passant par les sciences humaines : l'histoire, la psychologie voire la psychanalyse ou l'anthropologie, et bien sûr, prioritairement la sociologie, et plus précisément la microsociologie.

Démarche délicate à plusieurs titres puisqu'elle se veut avant tout organisée selon l'objectivité que requiert toute démarche de chercheur. Cependant l'appartenance du chercheur n'est pas en soi une garantie d'objectivité et ce malgré toute sa bonne volonté, pas plus que celle-ci ne confère à ses réflexions une autorité de *facto*, des paramètres idiosyncrasiques, ses relevances raciales, groupales, sociales et politiques conditionnent inmanquablement sa pensée et la modalité de l'observation de l'objet d'étude qui détermine le cadre de son intervention. Il est souhaitable de considérer comme relevant d'un principe général la nécessité de l'existence d'un regard intra et hors groupal, en écartant l'idée que le chercheur ne saurait « parler objectivement » de sa propre réalité. Les approches peuvent donc être envisagées selon l'appartenance ou non des chercheurs au(x) groupe(s) qu'il se propose d'analyser.

Démarche délicate quand il convient d'identifier l'objet de la recherche, alors que ce dernier varie et que les contextes (raciaux, linguistiques, économiques, politiques et sociaux) fluctuent.

Démarche délicate enfin, lorsqu'on analyse le comportement ambigu de l'Antillais, en l'occurrence du Martiniquais, face aux autres Antillais. Ce regard est étroitement associé au temps que l'Autre passe dans l'île (limité ou illimité), et suivant qu'il considère sa présence ou les contacts avec lui, comme une menace ou un danger ou au contraire, comme

un échange porteur d'intérêts. L'intérêt de cette analyse passe nécessairement par une étude des comportements humains sociaux et psychologiques collectifs des Antillais, montrant la complexité des mécanismes de pensée et mettant en lumière des attitudes paradoxales et conflictuelles qui interpellent et qui, tout en refusant un quelconque processus de culpabilisation ou inversement de « victimisation », invite à une réflexion sur soi, et nécessairement sur l'Autre, passage incontournable pour une évolution enrichissante des mentalités.

Introduction

Mieux se connaître, tel semble bien être le pré requis majeur lorsqu'on vise à mieux mobiliser toutes les dynamiques possibles - culturelles, géopolitiques, psychologiques et économiques - pour mieux peser, voire résister aux obsessions et fantasmes de l'Autre quel qu'il soit.

D'emblée, l'abord d'un tel sujet semble problématique du fait de la difficulté à identifier l'Antillais. Quand l'on fait référence à l'Antillais, qui place-t-on sous cette appellation ? Quelle représentation en avons-nous ? Y insère-t-on systématiquement le Cubain ou l'Haïtien ? N'a-t-on pas quelque hâte à considérer le Guyanais, comme un Antillais, alors même qu'il est rattaché à un environnement non plus insulaire, mais continental ? N'opère-t-on pas dans la représentation schématique et imaginaire de l'espace caribéen quelque restriction spatiale, réduisant les Antilles à une acception administrative et/ou trop souvent, uniquement française ? « Qui et quels nous sommes ? » interrogeait Aimé Césaire. Comment le Martiniquais vit-il la relation à soi et aux autres ?

Tout ce foisonnement de questions montre d'emblée à quel point toute tentative d'identification s'avère dé-

licate, compte tenu de la difficulté à cerner un « objet » qui par essence est difficilement cernable.

Quelques jalons théoriques

Cette problématique de l'identité antillaise, Paul Gilroy, sociologue, l'aborde, en expliquant que métissage, hybridité, multiplicité articulent les fondements de la diaspora noire issue de l'esclavage, laquelle se définit là encore par la non-conformité aux modèles identitaires exclusifs. Cette diaspora est « animée par le désir de transcender les structures de la nation et les contraintes de l'ethnicité » (Gilroy 1993 : 19).

Stuart Hall théoricien et sociologue jamaïcain, pour sa part, définit l'univers antillais « non par essence ou par pureté mais par reconnaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité, par une conception de l'identité qui vit avec et au travers, et non malgré la différence par hybridité » (Hall 1994 : 102).

Au moment où les théories sociales appuyées sur la philosophie ont perdu leur prétention à l'explication universelle, pour se reconnaître dans la nécessité de déconstruire les schèmes intériorisés fabriqués par nos systèmes sociaux, l'esthétique et le scientifique peuvent cheminer ensemble dans cette quête orientée vers la découverte de l'arbitraire des catégories.

Les fragments de théories sociales qui méritent d'être mises en rapport avec l'idée de diversité peuvent être ramenés à quelques premières propositions. À commencer par l'idée simple, issue d'ailleurs de l'anthropologie, qui suggère que pour exister, toute relation sociale suppose d'être représentée. Autrement dit sans le sens signé à la relation, la relation n'est pas elle-même en mesure d'advenir à la réalité. D'autre part, tout dispositif de sens suppose le recours à un système de codes. Ce qui

veut dire que la représentation qui suppose l'existence de la relation implique nécessairement le passage par des formes de codification, en priorité le langage. C'est pourquoi Frantz Fanon, psychiatre, écrivait dans *Peau noire et masques blancs* : « Un homme qui possède la langue possède par contre-coup le monde exprimé et impliqué par ce langage. Il y a dans la possession du langage une extraordinaire puissance » (Fanon 1952 : 14).

En réalité, quand on se rapproche des travaux des sociologues américain et allemand P. Berger et T. Luckmann, on comprend que la construction sociale consiste en une continuelle extériorisation des subjectivités. Ce sont les systèmes de signes qui « objectivent » un univers mental, le rendent accessible à l'autre et du même coup, permettent l'intersubjectivité à savoir le rapport entre soi et l'autre. Sans ce processus d'objectivation des représentations, sans cette matérialisation de la pensée, la communication n'est pas possible.

Que devient alors une représentation de la relation quand elle met en jeu la diversité ? L'idée de diversité est-elle en mesure de composer avec le code ?

Tout porte à penser que la conception de l'identité antillaise rencontre en définitive des difficultés pour affronter l'idée même de l'existence d'un système de codification. Pour en prendre la mesure, peut-être faudrait-il commencer par la présentation que fait Patrick Chamoiseau dans *Texaco* : « Ce pays était comme une niche de fourmis éclatée, mais malheur à celui qui ne comprenait pas que sous cette étrangeté, il y avait un peuple qui déroutait les dictionnaires » (Chamoiseau 1992 : 88).

Cette présentation renferme à mon sens, tout le projet de la diversité en même temps que la difficulté à la

dire, sans sacrifier à la perte des éléments qui pourraient venir la contredire, et qui pourtant sont nécessaires si la diversité doit être comme le Tout et non plus le Particulier. Il s'agit de figurer l'éclatement d'un collectif tout en postulant l'existence de son unité. En d'autres termes, il s'agit de camper le déploiement, l'infinitude, l'absence de limites particularisantes et de récupérer au final un peuple singulier.

Autre point de réflexion : comment déterminer un cadre théorique dans lequel donner du sens aux phénomènes sociaux observés dans ces sociétés périphériques que constituent les anciennes colonies ? Ces phénomènes sont très souvent appréhendés selon leur spécificité comme si les activités humaines et groupales qui s'y développaient et les singularités que celles-ci généraient, ne permettaient pas qu'on puisse les rapprocher de phénomènes semblables dans d'autres sociétés ; comme si ces sociétés se trouvaient projetées dans une forme d'humanité et d'expériences irréductibles à celles du centre. Comme l'explique si directement J. Sméralda-Amon, sociologue martiniquaise, « ce n'est pas vouloir se masquer la spécificité de ces contrées [...] que de chercher à concevoir cette spécificité en rapport avec un cadre théorique plus général qui lui confère sa pleine signification dans le contexte de l'activité humaine » (Sméralda-Amon 2002 : 37). Ce rappel vient relever une critique de l'anthropologue Jean Benoist, face à tous ceux qui seraient réfractaires à ce que la situation des Antilles, fut appréhendée sur un autre mode que celui de « simples variations régionales d'une France unitaire ».

La problématique se complexifie davantage lorsque l'on cherche à identifier les différentes composantes de ce peuple, lorsqu'on tente d'identifier les différentes strates raciales qui le

composent. Le cas du Martiniquais est intéressant à un double niveau: le premier tient à la diversité d'appellations pour désigner les différents degrés de métissage, le second, à la situation administrative et économique de l'île différente des autres îles voisines. Aussi nous proposons deux entrées possibles pour se pencher sur cette représentation de l'Antillais :

- d'abord, le regard du Martiniquais sur lui-même, étant entendu qu'il sera question de la composante majoritaire noire, même si nous reconnaissons que cette manière de désigner reste insatisfaisante. En effet, elle « limite » et circonscrit l'analyse en proposant un regard sur tous ceux qui ont une ascendance génétique prépondérante avec la souche africaine, quoique la ligne de démarcation et surtout d'appréciation entre Noirs et métis, reste plutôt floue ;

- et ensuite celui du Martiniquais sur les autres Antillais, principalement ceux de Sainte-Lucie et d'Haïti, ces derniers étant également majoritairement des Noirs².

Le regard du Martiniquais sur lui-même : entre appropriation et déglacement

Quand on aborde la question des relations inter- et intragroupales en Martinique, on passe nécessairement par la case du *préjugé de couleur*. Aussi, pour tenter de comprendre l'origine de ce regard, il convient de faire un bref retour dans l'histoire et de revisiter le passé colonial français et surtout l'idéologie qui l'a accompagné. D'abord du point de vue littéraire, si l'on conserve certaines caractéristiques morphologiques qui avaient permis à la littérature européenne et surtout française de désigner le Noir durant la période coloniale, (même si à cette époque, il était surtout question de l'Africain) on retiendra des

² Cette précision écarte aussi les communautés antillaises installées ailleurs, principalement en France et plus largement celles qui constituent la diaspora noire antillaise, notamment celle installée dans la zone américaine (Canada, États Unis...).

critères classiques qui l'identifient, avec des traits négroïdes frappants, à savoir une peau noire, un faciès présentant un large front, des lèvres épaisses, des dents blanches, un nez épaté, des cheveux crépus et pour ce qui concerne le reste du corps une musculature assez développée. Ces éléments négroïdes auront été largement repris par la littérature coloniale du XIX^{ème} siècle à des fins de dénigrement.

Quand on compulse les ouvrages de l'époque, un mot touchant aux dispositions de la société française du XIX^{ème} siècle vis-à-vis du Noir, c'est l'ostracisme, un ostracisme irrationnel sans fondement logique, qui tient de l'ignorance, de la peur de la réaction réflexe.

Quelle que soit la perspective historique adoptée, la plupart des historiens de l'idée du racisme datent son prodigieux essor du XIX^{ème} siècle dans ce qu'il a combiné de colonialisme, de développement de la science et de l'industrie, d'urbanisation, d'immigration et de brassages de populations, mais aussi simultanément, d'individualisation et de poussées des nationalismes. La pensée sociale du racisme s'élabore dans la formidable convergence de tous les champs de savoir, avec d'innombrables contributions de philosophes, théologiens, anatomistes, physiologistes, historiens, philologues, mais aussi d'écrivains, de poètes et de voyageurs avec pour base commune, le principe de la classification des espèces.

Dans le cas de la Martinique, toute explication de la dérive raciale, toute explication de la problématique de la couleur ne devra perdre de vue le fait capital, que les relations inter- et intra groupales doivent être envisagées selon le contexte de la société esclavagiste et colonialiste qui sépare de manière drastique les intérêts des maîtres blancs et ceux des

esclaves, puis dans le contexte de la société capitaliste ou d'un modèle proche.

Or précisément, ce contexte va instiller durant plusieurs siècles, le sentiment d'avoir surgi du néant, de ne posséder aucune racine, aucun patrimoine solide auquel se rattacher pour affronter le présent et s'y poser dans la dignité. C'est pourquoi Glissant ne peut s'empêcher de reconnaître dans *Le Discours Antillais*, « la positivité fragile nouée à la manière de négativité impérieuse » chez l'Antillais (Glissant 1981 : 424).

Ce sentiment bien entendu, par divers véhicules (visuels et auditifs en particulier), atteint l'âme des Martiniquais, descendants pour la plupart d'esclaves africains et d'esclavagistes et vont dans leur inconscient collectif et individuel, et aussi dans leur conscience, opérer un travail d'auto- dénigrement qui n'a – jusqu'à ce jour – pas disparu. « La honte » hurle Fanon, « La honte et le mépris de moi-même. La nausée. Quand on m'aime, on me dit que c'est malgré ma couleur. Quand on me déteste, on ajoute que ce n'est pas à cause de ma couleur... Ici ou là, je suis prisonnier du cercle infernal » (Fanon 1952 : 94).

Ainsi naît le préjugé de couleur et comme la couleur est le signe le plus visible de la race, « elle est devenue le critère sous l'angle duquel on juge les hommes sans tenir compte de leurs acquis éducatifs et sociaux » (Fanon 1952 : 102).

Du point de vue psychologique et psychanalytique, il faut remonter à la relation coloniale qui engage le colonisateur en même temps que le colonisé. L'ouvrage d'Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, éclaire sur les mécanismes comportementaux actuels chez le Martiniquais. S'il est vrai que l'analyse concerne davantage le regard tunisien de Memmi

³ Le Béké désigne le Blanc créole né aux Antilles.

sur l'Algérie colonisée, le Martiniquais se reconnaît tout de même dans ce portrait.

Dans la Préface, Jean-Paul Sartre résume très clairement la situation qui a généré tant de frustrations (Memmi 1973). S'il fait remarquer à Memmi que ses idées sont exposées dans l'ordre de la découverte, il le justifie à la ligne suivante : il a souffert dans ses rapports avec les autres, dans ses rapports avec lui-même. Racisme, production, droits et absence de droits, humanité et sous-humanité, tous les « ingrédients » sont là pour décrire une situation coloniale. Comme l'indiquait Césaire dans *Discours sur le colonialisme*, « entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies. [...] colonisation = chosification » (Césaire 1955 : 19).

C'est en grande partie de cette façon que naît le syndrome du Noir dont parle le psychanalyste martiniquais Guillaume Suréna. Il est alors question de « traumatisme nègre » : « Jamais dans l'histoire de l'humanité, une couleur de peau n'aura provoqué un tel mépris, une telle dévalorisation, au point extrême que ceux qui la portent à quelque degré aient le choix binaire : ou l'intégrer comme une tâche à effacer ou la revendiquer comme un honneur... » (Suréna 1999 : 11).

Le traumatisme lié au fait esclavagiste s'est installé dans les esprits comme une présence incontournable, à tel point que tous les Noirs ont, comme le signale Guillaume Suréna, « la certitude que le monde des Blancs, l'Occident, sera toujours dominant jusqu'à la fin des temps » (Suréna 1999 : 13). Ce passé se reflète encore de nos jours en Marti-

nique dans la langue créole à travers des expressions tel le *travail du béké* (travail bétché'a), la terre du *béké* (tè bétché'a)³.

Aussi le Noir Martiniquais a toujours à se situer en face du langage. Fanon l'explique en termes plus globaux : « Tout peuple colonisé – c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale – se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse » (Fanon 1952 : 14).

Vision euro-centrique qui rappelle curieusement la vision que l'Europe a de l'homme noir au XVIII^{ème} siècle, c'est-à-dire au moment où le Noir pose problème. Le « trauma » des esclaves devient le trauma antillais, présent dans l'âme des Noirs Antillais, et sera paradoxalement véhiculé par le sentiment de la trahison africaine. C'est ce qu'exprime Aimé Césaire dans *Moi Laminaire* :

« À vrai dire, j'ai le sentiment

Que j'ai perdu

Quelque chose

Une clef la clef ou je suis quelque

Chose de perdu

Rejeté, forjeté

Au juste par quels ancêtres »

(Césaire 1982 : 56)

Ce traumatisme s'est traduit naturellement traduit par ce rejet d'être identifié comme un Noir, comprenant que ce mot traînait avec lui tout un cortège de malédictions et de monstruosité, que les littératures médiévale puis coloniale françaises, avaient présentées, faisant naître la peur et l'ostracisme. C'est pourquoi l'une des premières tâches du Martiniquais, consistera à « ôter la tache ».

Comment ? En blanchissant la race. En s'identifiant au Blanc.

La sociologue martiniquaise J. Smeralda, considère que ce désir de blanchiment n'est en fait qu'une injection sournoisement perfusée au fil du temps, adroitement décriée, alors même que par « hétéro-suggestion, on lui apprend à reconnaître en soi un désir (d'être blanc) qui sera transmué en fantasme » (Smeralda 2002 : 170).

Ainsi le Martiniquais ne se pense pas Noir : il se pense Antillais. Pour lui, le nègre vit en Afrique. Subjectivement, intellectuellement, il se comporte comme un Blanc. De ce fait, il ne saurait vivre son antillanité comme un secours, le dérivatif à une faiblesse qu'il craindrait d'affronter seul. Ainsi perçue, elle serait, comme le dit Glissant « un refuge d'une autre sorte et remplacerait une démission par une autre. On n'est pas Martiniquais à force de se vouloir Antillais : on devient réellement Antillais à force de se vouloir Martiniquais » (Glissant 1981 : 280).

Si dans le contexte colonial, la naissance du mulâtre apparaît d'abord sous le signe d'une violence faite à l'esclave noire, elle sera très vite perçue comme le moyen d'échapper à la malédiction qui pèse sur la race. Guy Cabort-Masson dans son ouvrage *Martinique, comportements et mentalité, Créolisation Assimilation-Nationalisme*, parle de « chapéisme » expression qu'il désigne par une volonté des Noirs Martiniquais, d'échapper à la malédiction qui pèse sur la race noire, un auto-rejet, caractérisé par la volonté de pro-crée une race beaucoup plus proche de la norme, soit en procréant avec un Blanc, soit en deuxième recours, avec un Indien, suivant l'importance que l'on attachait, soit à la couleur de la peau, soit à la texture des cheveux, les deux n'étant pas automatiquement liés.

G. Cabort-Masson propose un catalogue du métissage : pas moins de dix expressions sont utilisées pour désigner les métis, allant de l'utilisation fréquente du mot *mulâtre* à des termes moins usités tels « *griffe*, *quarteron* » ou « *mamelouque* ». On aboutit à l'idée que le Martiniquais métissé est tout, sauf un Noir. Aussi, plus le métissage est présent, plus il existe des termes pour le signifier, même si la plupart des gens ne retiennent que les quelques uns les plus fréquemment utilisés. Les critères esthétisants du Martiniquais sont donc revus et corrigés. L'objectif avoué ou non, est de se rapprocher au plus près possible des critères européens, seules valeurs esthétiques reconnues et normatives. Aussi, la difficulté à s'identifier avec des mots précis rend compte des limites d'une réalité raciale fluctuante, d'une histoire coloniale dépréciative, et d'une démarche anthropologique controversée pour signifier une réalité identitaire complexe.

Fanon explique en des termes plus globaux le dilemme devant lequel le Noir est placé : « Car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc... Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc. Les nègres, du jour au lendemain, ont eu deux systèmes de référence par rapport auxquels il leur a fallu se situer. Leur métaphysique, ou moins prétentieusement leurs coutumes et les instances auxquelles elles renvoyaient, étaient abolies parce qu'elles se trouvaient en contradiction avec une civilisation qu'ils ignoraient et qui leur en imposait » (Fanon 1952 : 89).

Cette version de l'Histoire n'est pas commune à tous : en effet, pour pallier ce manque, comme pour mieux conjurer le sort, certains revendiqueront leur négritude comme un honneur, comme une fierté. C'est ce qu'ils s'appliqueront à faire, en se

⁴ Il est surtout question des mouvements d'extrême-gauche, favorable à l'indépendance du territoire.

réappropriant le terme, en intégrant les jugements de valeur qui y sont associés et en revendiquant le droit d'« être Noir ». Les textes césairiens en particulier, y auront vraisemblablement contribué. Les mentalités commencent alors à réviser doucement cette représentation d'autant que l'heure n'est plus à l'auto dénigrement tous azimuts : reconnaissance de la valeur littéraire de quelques auteurs (Césaire, Glissant, Chamoiseau, Confiant) et de leurs œuvres, exploits de quelques sportifs sur les plans local, national et international. On assiste aussi depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle, à un changement structurel de la représentation, allant dans le sens d'une revendication de l'appartenance à la race noire, ce qui fit dire aux auteurs de *L'éloge de la créolité* : « Thérapeutique violente et paradoxale, la négritude fit à celle d'Europe succéder l'illusion africaine. Originellement saisir du vœu de nous domicilier dans l'ici de notre être, elle fut, aux premières vagues de son déploiement, marquées d'une manière d'extériorité : extériorité d'aspirations (l'Afrique mère, Afrique mythique, Afrique impossible), extériorité de l'expression de la révolte (le Nègre avec une majuscule, tous opprimés de la terre), extériorité d'affirmation de soi, (nous sommes des Africains) » (Bernabé et al. 1989 : 26).

Succédant à la négrophobie, la négrophilie regroupera tous ceux qui, pour des raisons raciales, politiques et idéologiques revendiquent cette appartenance. Cette évolution structurelle est sans doute liée à une conscientisation de ce traumatisme, à une conception idéologique rétroactive, doublée d'une volonté politique, de faire face à toute forme d'oppression - les exemples de décolonisation le montrent - et de lui opposer une image autre, celle de l'acceptation et de la valorisation de soi.

Ce phénomène est le résultat d'une prise de conscience marquée par la reconnaissance et l'appartenance à une souche commune.

Cette démarche quoi que l'on dise, reste dans le fond, minoritaire et prend des formes diverses allant du discours politique ou idéologique revendicatif à des refus de tout ce qui peut rappeler l'ingérence française⁴ ou plus largement l'influence européenne, comme par exemple le refus de se défrisier les cheveux pour les femmes, de donner à leurs enfants des prénoms français, tout ceci étant considéré comme un fait d'assimilation à la culture blanche ; ou dans la revendication du statut et de l'utilisation de la langue créole, ou encore dans le choix d'un mode de vie ancestral en référence à l'Afrique mère, notamment dans le mouvement rasta-fari ou les milieux sympathisants. Il est vrai que le processus idéologico-historique, même s'il n'explique pas tout, éclaire en tout cas certains comportements et mentalités rencontrés dans la société martiniquaise actuelle.

C'est cet entre-deux qui définit le mieux la société martiniquaise noire aujourd'hui, partagée entre une partie qui accueille ou a accueilli à bras ouverts le métissage, une autre qui l'accepte parce qu'elle la juge incontournable, et de l'autre côté, une autre qui revendique son appartenance culturelle et raciale à l'unique souche africaine. Cette dernière, se retrouve parmi les couches les plus cultivées, puisque comme nous l'avons déjà signalé, cette démarche serait liée à une prise de conscience, à un refus d'accepter tout ce que l'Autre, entendez le Blanc, a pu véhiculer au fil du temps. On ne peut s'empêcher de s'interroger sur l'évolution de cette posture quand dans certains milieux, elle aura servi davantage à un repli identitaire qu'à une ouverture vers les autres même

si, reconnaissons-le, la première étape est nécessaire.

Les images ou codes sociaux

Si les identités culturelles sont des existants historiques et sociaux continus, le cas du Martiniquais est flagrant : ne parvenant pas à assumer pleinement une identité insuffisamment définie, gouvernée par la poussée de l'individualisme et par l'éclatement de schèmes constitués, le Martiniquais va rechercher une forme de *reconnaissance identitaire* et de ce fait, développer certaines images sociales. Il accomplit ce que le sociologue J.C. Kaufmann nomme une *socialisation contradictoire*. Elle s'enracine dans un désir d'être accepté dans l'intégrité complète de son identité personnelle. De fait, le Martiniquais, via la quête identitaire, cherche à attirer l'attention sur l'importance des qualités spécifiques qu'il représente collectivement et individuellement. Au delà de la « stratégie de séduction » vis-à-vis du « blanc béké » dont parle Guillaume Suréna, au delà des images véhiculées par le modèle européen, le Martiniquais cherchera à se valoriser tant à propres yeux qu'à ceux des autres, en offrant l'image du nanti. Aussi, la valorisation de soi passe par l'accumulation des biens matériels. Ainsi, ayant quelque difficulté à être, il cherche à se distinguer par ce qu'il possède. « J'ai donc je suis », tel pourrait être le slogan véhiculé. Ce désir de posséder fait réapparaître des images, mentales, sociales, pré-existantes, que la littérature coloniale avait utilisé abondamment. S'il est vrai que cette image puise son origine lointaine dans la représentation mentale que le Blanc se fait du Noir, en particulier en Europe ou en Amérique, elle constitue l'une des images maîtresses conflictuelles de la représentation que le Martiniquais a de lui. Image peu valori-

sante qui resurgit notamment dans les relations de travail, de voisinage ou domestiques, et vient renforcer et conforter un discours initialement tenu par le Blanc.

À cela s'ajoutent d'autres images, notamment celle de l'épicurien. Cette image se veut tantôt appréciative tantôt dépréciative, suivant le contexte. Par ailleurs, l'image du noir jaloux du succès et de la réussite de ses congénères complète ce tableau, image tantôt vérifiée, tantôt exploitée à des fins de manipulation. La structuration de toutes les démarches identitaires d'ordre psychologique et social du Martiniquais a pour point de départ le regard ordonné, véhiculé par le blanc. Si l'on faisait l'inventaire des images liées à l'identité, (nous n'avons signalé que les plus récurrentes) elles sont rattachées à ce regard premier. En réalité, dans le miroir, le Martiniquais ne voit que celui que la mémoire collective lui propose de voir, celui qui lui est suggéré de voir. Cet autre moi est rendu alors particulièrement vulnérable et enclin à accepter les apports culturels autres comme étant meilleurs que ce que lui-même pourrait proposer. Dans la société martiniquaise, le regard sur soi est souvent détourné vers la culture hégémonique qui a participé à sa fondation, la culture, qui du point de vue historique entre dans sa structuration. Le groupe dominant de la période coloniale a déterminé des « ascriptions »⁵ volontaires, conscientes ou inconscientes qui font partie de l'image aliénée du Martiniquais, du groupe social ou culturel auquel il appartient. Comme l'explique F. Fanon, toutes les attitudes qui mutilent l'homme noir, y compris son attitude face aux siens, sont fondamentalement issues de sa relation avec le Blanc.

Il en résulte une déconsidération, une dépréciation de soi dans un pre-

⁵ Ascription : terme d'origine anglaise désignant le statut auquel l'individu ne peut échapper, mais qu'on ne peut non plus lui prendre.

mier temps et puisque ces images sont difficilement soutenables, une thésaurisation de tout ce qui pourrait signifier un bien-être identitaire et en l'occurrence social, un mieux-être tout court.

Le regard du Martiniquais sur les autres Antillais : entre fascination et rejet

Ce regard se caractérise par une ambivalence marquée tantôt par l'admiration ou l'appréciation, tantôt par le rejet. Les exemples de Sainte Lucie et d'Haïti l'illustrent bien.

Sainte Lucie est un petit État de la Caraïbe situé entre la Martinique, Saint-Vincent et les Grenadines, associé au Commonwealth. Après 3 siècles de possessions successives (France, Angleterre, Royaume Uni), il est depuis 1979, indépendant et membre du CARICOM (Marché Commun de la Caraïbe).

Haïti, elle, est une République des Grandes Antilles. Elle occupe le tiers occidental de l'île d'Hispaniola, l'autre partie étant le territoire de la République Dominicaine. Située entre Cuba au Nord, la Jamaïque au Sud-Ouest, et Porto Rico à l'Est, elle a connu jusqu'en 2006 – date correspondant à l'organisation d'élections – une longue période de chaos et d'instabilité politique. Malgré plusieurs tentatives d'instauration d'un ordre politique, la situation actuelle générale est loin d'être rassurante : l'instabilité politique perdure, l'économie en souffre et le social est alarmant.

Haïti et Sainte Lucie présentent des similitudes : tous deux situés dans l'archipel antillais, sont des États indépendants (une République et une Monarchie de type parlementaire) qui ont connu un passé historique particulièrement chargé (guerres coloniales, guerre civile). Tous deux connaissent des difficultés sur le

plan social et économique, difficultés liées à une instabilité politique (en particulier pour Haïti), à un déboisement excessif, à une érosion alarmante des sols (dans les deux cas).

D'après les sources de *The World Factbook, 2002/2004*, tous deux sont considérés comme des pays pauvres avec un PIB (Produit Intérieur Brut) très insuffisant par rapport à celui de la Martinique. Enfin tous deux présentent sur le plan ethnique, la même configuration : 90% de la population est composée de Noirs, le reste, 10% est composé de Blancs, d'Indiens, de Métis et d'Orientaux.

Les situations sociales et économiques de ces deux pays expliquent que bon nombre de leurs habitants migrent vers d'autres lieux (États-Unis, Canada) où ils espèrent travailler et ainsi aider financièrement les membres de leur famille restés au pays. Il n'est donc pas surprenant de voir un petit nombre s'installer en Martinique pour des périodes plus ou moins courtes. Les relations avec les Martiniquais seront avant tout des relations de travail. Aussi quand ils débarquent en Martinique, l'accueil qu'ils reçoivent, est souvent étroitement lié au temps qu'ils passeront dans l'île et à l'activité qu'ils exerceront et à leur apport en termes de productivité. Suivant ces différents paramètres, la représentation que les Martiniquais ont de ces immigrants va en être déterminée.

Ainsi, il n'est pas rare d'entendre certains Martiniquais, féliciter les habitants de Sainte-Lucie pour avoir réussi à dynamiser leur secteur touristique d'une manière aussi remarquable.

Ils vont même jusqu'à penser que les autorités du pays pourraient prendre exemple afin d'améliorer leur propre technicité en ce domaine. Pourtant, ce sont les mêmes qui manifestent

une certaine intolérance pour cette même communauté, une fois celle-ci installée en Martinique. Ainsi, ses ressortissants sont souvent mal considérés, fréquemment employés à des tâches jugées ingrates ou pénibles. Que dire encore de ce rejet caractérisé des Saint-Luciens, lorsque considérés comme porteurs de délinquance à la Martinique, ils sont rendus responsables de la plupart des méfaits alors que, parallèlement, de nombreux Martiniquais partagent un enthousiasme débordant pour leur festival musical annuel ou leur musique en général !

S'agissant de la communauté haïtienne, la même ambiguïté se lit dans les attitudes et les comportements : souvent inconsiderés, les Haïtiens sont l'objet d'injustices dans les relations de travail, une fois installés dans l'île ; et pourtant, beaucoup de Martiniquais apprécient leur musique et se précipitent dans les lieux où jouent les orchestres haïtiens, chantant haut et fort les airs du « kompa »⁶ en vogue ! Pour justifier à leurs propres yeux un tel comportement, certains Martiniquais reconnaissent que ces derniers sont nettement mieux lotis ici que chez eux : la preuve est, qu'une fois expulsés, ils cherchent à y revenir par tous les moyens. Par ailleurs, ils n'hésitent pas à expliquer la pauvreté et les malheurs successifs qu'ils ont connus en évoquant leurs pratiques vaudouïstes considérées comme le déclencheur de tous leurs malheurs et de ce fait, le signe d'une malédiction divine. Or, ils sont les premiers à vanter les mérites de l'art haïtien, ignorant l'imprégnation de ce syncrétisme religieux.

L'on est en droit d'interroger les discours prononcés et leur propension à rendre pertinentes et à pérenniser par des justifications les formes de ségrégation raciale/sociale institutionnalisées qui s'observent dans

l'aire des Amériques, dont sont rendus responsables, non sans paradoxe, les Noirs et gens de couleur eux-mêmes. Comment expliquer ce rejet/fascination ou inversement, pour ces autres peuples noirs des Antilles ? La raison est semble-t-il à rechercher de prime abord dans la différence statutaire de ces îles, puis, dans la différence de niveau de vie économique et social et dans une certaine forme de préjugé... racial.

En tant que département français d'Outre Mer depuis 1946, la Martinique a accédé à la citoyenneté française, et de ce fait, le Martiniquais est depuis lors, considéré comme assimilé à la culture française. En outre, le Martiniquais est non seulement un citoyen français mais aussi un Européen. L'Europe étant un lieu transatlantique (par rapport à l'Amérique), la représentativité politique et idéologique du Martiniquais est passablement délicate aux yeux des autres Antillais. « Comment peut-on être français en Amérique ? » interroge courageusement Glissant (Glissant 1997 : 309).

Par ailleurs, sur les plans économique et social, elle bénéficie aux yeux des autres Antillais, d'un niveau de vie semble-t-il plus que satisfaisant. Ainsi, la donne économique, modifie fondamentalement le rapport que le Martiniquais entretient avec ses voisins caribéens cités en exemple⁷ et se résume en un syllogisme simplifié : « Je suis en position de supériorité puisque j'ai un meilleur niveau de vie que mes voisins caribéens ; ils me sont donc inférieurs ». Telle est la logique consciente ou non, avouée ou inavouée que le Martiniquais met en place pour expliquer dans un premier temps, son ambiguïté comportementale⁸.

La dialectique fascination/rejet prend alors un raccourci, non plus historique mais économique et social, ce qui éloigne pour un temps le

⁶ Musique typiquement haïtienne.

⁷ Il faut noter que ce comportement est valable pour d'autres voisins caribéens.

⁸ Je rappelle que cette attitude n'est observable que dans les milieux populaires ; elle n'est pas visible dans certaines autres couches sociales, en particulier les plus cultivées.

Résumé

L'ANTILLAIS DANS LE MIROIR : DE LA REPRÉSENTATION DANS LA SOCIÉTÉ MARTINQUAISE

La question de la représentation de l'Antillais dans son propre environnement est une question cruciale car elle pose le problème du rapport à soi et aux autres. Approche éminemment problématique puisqu'elle pose d'emblée une question identitaire complexe, fondamentalement rattaché à l'histoire coloniale des Antillais, en particulier des Martiniquais. Comment l'Antillais se définit-il aujourd'hui ? Comment en particulier le Martiniquais vit la relation à l'Autre, à l'Autre Antillais ? Comment expliquer cet entre-deux dans lequel il se situe ? Quelles(s) images(s) sociales projette-t-il de lui-même ? Quelles en sont les conséquences psychiques ? Si le premier axe de notre recherche concerne le regard du Martiniquais sur lui-même, le second s'intéresse à celui que le Martiniquais porte sur d'autres Noirs des Antilles, en l'occurrence ceux de Sainte Lucie et d'Haïti. Face à lui-même et face à l'Autre (Antillais), la posture du Martiniquais est double et ambiguë. Et cette ambiguïté qui fait l'objet de notre analyse.

Mots-clés

Antillais, images sociales, problèmes identitaires, relations inter-groupeales, histoire coloniale, traumatisme.

Martiniquais de ses autres appréhensions, ou contradictions. Cette situation d'aisance sociale en comparaison avec les autres îles, procure au Martiniquais un sentiment d'autosatisfaction, voire de fierté et par opposition entraîne chez l'autre, souvent, un profond sentiment d'injustice et d'impuissance accompagné de résignation, et...de courage ! L'Autre, pour se faire accepter, s'appliquera à défaire cette image en s'efforçant d'être exemplaire dans ses rapports avec le Martiniquais, ou à l'opposé, il viendra renforcer ce sentiment d'injustice en usant d'une certaine violence qui interpelle tout autant. Notons au passage que ce rejet/fascination s'observe surtout lorsque l'on a affaire à des immigrants installés pour une longue période ; le comportement se veut cependant plus tolérant, dès lors que les séjours sont de plus courte durée. Comme on est loin du discours glissant d'un humanisme universel, on est loin de la participation à ce Divers caribéen marqué par une indépendance qui conférerait une dignité collective propre aux Antillais !

Le Martiniquais se trouve alors pris dans le dilemme suivant : s'il souhaite obscurément écarter celui qui le gêne, en le niant, il lui est impossible de le faire sans s'atteindre lui-même. En effet chaque communauté se définit par différenciation et de ce fait elle puise dans sa mémoire collective, dans sa consommation culturelle, dans son expérience économique, dans son expérience des échanges, afin d'élaborer un système de différences plus ou moins stéréotypées et partagées. C'est ce que s'applique à démontrer P. Charaudeau en insistant sur l'idée que le point de départ de cette opération de prise de conscience culturelle et sociale est à rechercher dans des mécanismes psychologiques ciblés.

Percevoir autrui, c'est le classer

dans certaines catégories culturellement significatives, c'est prendre conscience de son statut et de son rôle. Cette prise de conscience n'est possible que lorsque le sujet est placé face à un autre individu ou lorsqu'il se pense face à une autre communauté ou autre groupe. Vient alors le processus d'élaboration de l'identification, ce que Mucchielli appelle « identification négative » (Mucchielli 1992 : 54).

Dans la prise de conscience de son identité (de son appartenance, de ses différences, de sa valeur...), le Martiniquais construit une représentation plus ou moins claire d'une identité d'autrui faite d'un ensemble de traits et qualités qu'il rejette et évite. Cette identité négative accompagne nécessairement une identité positive. Elle participe comme toutes les autres oppositions à d'autres identités individuelles à la conscience de l'identité.

S'il est vrai que dans le contexte des rapports inter-groupeaux en Martinique ces contradictions sont essentiellement sociales, il ne faudrait pas non plus occulter l'autre contexte qui y est étroitement lié, le contexte racial. La population martiniquaise comme nous l'avons déjà signalé connaît un métissage très important et de ce fait aussi, ses rapports avec ces deux voisins caribéens pris en exemple est rattachée à des critères raciaux : le fort pourcentage de Noirs dans ces populations est aussi un élément de la racisation des relations inter groupales. Au regard de leur propre histoire et de l'idéologie raciale qui l'a accompagnée, le comportement des Martiniquais est largement entretenu par l'importance de ces clivages raciaux. Ce dysfonctionnement nuit à toute démarche d'homogénéisation du lien social.

Sur le plan social, le Martiniquais apparaît alors comme le nouvel « exploiteur », et comme dans toute si-

tuation qui s'apparente à la situation coloniale, les données politiques, économiques contre lesquelles il peut s'insurger, mais ne pas s'en départir, constituent l'essence même du fait discriminatoire.

Conscient de sa propre ambiguïté, s'il s'accepte comme exploitateur, il s'accepte comme privilégié non légitime, puisqu'il sait pertinemment, même s'il ne se l'avoue pas, que quelque part, ce privilège est factice, illusoire, précaire et peut lui être retiré à n'importe quel moment, le taux de chômage par exemple est un facteur alarmant.

Ainsi dans le mécanisme de construction de l'identification et de la différenciation, par un jeu d'opérations psychiques, le Martiniquais est amené à établir une série de comparaisons à partir d'images et de représentations structurées autour de l'identification et qui sont d'ordre culturelles, psychologiques et sociales.

Conclusion

Repoussant tout effet de mode lié à l'utilisation suspecte des termes *colonisation*, *colonialisme*, dans le contexte actuel que nous connaissons, nous avons cherché à faire un bref compte rendu d'une situation insuffisamment connue. La psychologie a déjà eu le mérite de démontrer que la thérapie de ce « trauma » passe nécessairement par la verbalisation, puisque, le langage est le mode majeur de communication entre groupes et individus et se situe au niveau de l'activité inconsciente de l'esprit.

Dans une société aussi métissée que la société martiniquaise, le regard de l'Antillais, en l'occurrence du Martiniquais dans le miroir est plutôt complexe. Ce regard est motivé par le jeu de comparaisons qui le font apparaître comme un individu socialement privilégié, quoique men-

talement affecté, mais marqué par une histoire coloniale « déstructurante ». À cause de la crucialité de la question de couleur, les modèles sociaux occidentaux sont à reconsidérer, surtout lorsqu'il s'agit de s'en inspirer pour donner du sens aux pratiques observées dans les sociétés extra-occidentales. Le fait que la Martinique se singularise sur le plan statutaire et économique, laisse à penser que les relations de pouvoir entre les groupes seront amenées à être repensées dans cette société. Fortement marquée par son passé colonial, ses propres représentations et les inégalités sociales qui s'y observent, découlent assez largement de l'ancien système.

Quant au regard porté sur les autres Antillais, l'ambivalence est marquée par la double attitude du rejet/fascination, liée à des facteurs de proximité, ou d'éloignement, par des différences de niveau de vie. Un état des lieux a pu montrer que les relations inter groupales obéissent encore à un *modus vivendi* intercommunautaire hérité de l'esclavage et basé sur des formes dérivées de domination, d'intolérance qui empêchent une reconnaissance franche et sereine de l'autre autant que toute forme de collaboration, parce qu'il n'existe pas de projet de rapprochement intercommunautaire dans cet espace.

Cependant les rapprochements culturels continus vont dans le sens d'une transformation des pratiques culturelles car une culture métisse vit de contradictions et ce sont les tiraillements qui la travaillent qui lui permettent d'être.

Est-il vain de s'inscrire dans une perspective durablement optimiste et de penser que les auto-représentations et les relations à l'Autre chez le Martiniquais sont amenées à évoluer en fonction des évolutions (politique et mentalités) ? Une société

Abstract

THE CARIBBEAN IN THE MIRROR : OF REPRESENTATION IN MARTINIQUE SOCIETY

The question of the representation of Caribbeans in their own environment is a crucial question because it problematizes the relationship of self to others. The complex question of identity is closely linked to the colonial history of the Caribbeans, particularly from Martinique. How do Caribbeans define themselves today ? How do people from Martinique experience the relationship to the Other, the Caribbean Other ? How should we explain this in between in which they situate themselves ? Which social images do they project of themselves ? What are the psychological consequences ? The first part of our research analyses the gaze of the people of Martinique upon themselves, the second part upon other Blacks from the Caribbean from Haïti and Sainte Lucie. We will analyse the double posture and ambiguity of the Martinique people facing themselves and other Caribbeans.

Key words

Caribbean, social images, identity problems, intergroup relations, colonial history, traumatism.

soucieuse de démocratie comme peut l'être la Martinique, devra chercher une justification à une nouvelle hiérarchie fondée non plus sur un passé destructurant, non plus sur des contradictions plus ou moins mal vécues dans le cadre de la relation à l'Autre, mais sur les capacités personnelles de chacun à développer avec l'Autre, ce qui peut être porteur

d'un enrichissement, d'un épanouissement tant sur le plan individuel que collectif.

La force de cette société serait de croire que l'utopie pourrait devenir un jour réalité. Et puisque c'est d'abord la poésie qui porte l'humanité, alors laissons-nous porter par les deux poètes et humanistes martiniquais E. Glissant et A. Césaire ! ■

Bibliographie

Berger P, Luckmann T. *La Construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck ; 1996.

Bernabé J, Chamoiseau P, Confiant R. *Éloge de la créolité*. Paris : Gallimard ; 1989.

Benoist J. *L'Archipel inachevé - Cultures et Société aux Antilles Françaises*. Montréal : Presses Universitaires de Montréal ; 1972.

Cabot-Masson G. *Martinique, comportements et mentalité, Créolisation-Assimilation Nationalisme*. Laboratoire de recherches de l'AMEP (Association Martiniquaise pour l'éducation populaire). Fort de France : Désormeaux ; 1998.

Célestine L. Du mythe littéraire aux images actuelles dans la société antillaise : les Noirs dans le regard des Blancs. In : Abenon L, Fejic N, éditeurs. *La Caraïbe et son histoire, ses contacts avec le monde extérieur* (Actes du Congrès du CARDH-AIP-). Matoury : Ibis Rouge ; 1999.p.183-92.

Césaire A. *Moi, Laminaire*. Paris : Seuil ; 1982.

Césaire A. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine ; 1955.

Chamoiseau P. *Texaco*. Paris : Gallimard ; 1992.

Charaudeau P, Montes R. *La voix cachée du tiers*. Paris : L'Harmattan ; 2004.

Gilroy P. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres : Verso ; 1993.

Glissant E. *Le Discours antillais*. Paris : Gallimard ; 1997.

Fanon F. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil ; 1952.

Hall S. Cultural identity and Diaspora. In : Williams P, Christmas L, editors. *Colonial Discourse and Post Colonial Theory* (A Reader). London : Harvester-Wheatsheaf ; 1994.

Kaufmann JC. *L'invention de soi : Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin/SEJER ; 2004.

Lerat C, éditeur. *Le Monde Caraïbe : défis et dynamiques – Tome 1 : visions identitaires, diasporas, configurations culturelles* (Actes du Colloque international, Bordeaux, 3-7 juin 2003). Pessac : MSHA ; 2005.

Memmi A. *Portrait du colonisé* (Préface de JP. Sartre). Paris : Payot ; 1973.

Mucchielli A. *L'identité*. Paris : PUF (coll. « Que sais-je ? ») ; 1992.

Sméralda-Amon J. *La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur : le cas de la Martinique*. Paris : L'Harmattan ; 2002.

Suréna G. Mibi *Revue de l'Association des Psychologues de la Martinique* 1999 ; (2).

Resumen

EL ANTILLANO EN EL ESPEJO: SOBRE LA REPRESENTACIÓN EN LA SOCIEDAD MARTINIQUESA

La representación del antillano en su propio entorno es una cuestión crucial porque plantea el problema de la relación consigo mismo y con los otros.

Es una aproximación eminentemente problemática porque plantea en seguida una pregunta identitaria compleja y unida a la historia colonial de Las Antillas y particularmente de Martinica.

¿Cómo se definen Las Antillas hoy día? ¿Cómo viven los Martiniqueses la relación con el Otro, con Los Otros Antillanos? ¿Cómo explicar ese entredos en el que se encuentran? ¿Qué imagen(es) social proyecta(n) de sí mismo? ¿Cuáles son las consecuencias psíquicas? Si la primera parte de nuestro estudio concierne la mirada de los Martiniqueses de ellos mismos, la segunda se interesará en la que los Martiniqueses tienen de los otros negros de las Antillas, en este caso de los de Santa Lucía y Haití. Confrontados a ellos mismos y al Otro (antillano), La posición de los martiniqueses es doble y ambigua. Y es esta ambigüedad el objeto de nuestro estudio. Esta tarea es ineludible porque constituye un paso obligado, de cumplimiento y de plenitud, en la relación con uno mismo y con el Otro así como de apertura a un mundo Diverso y a lo Universal.

Palabras claves

Antillano, imágenes sociales, problemas identitarios, relaciones intergrupales, historia colonial, traumatismo.

- Dérivois D. Entre déracinement et déménagement : la Pensée du déménagement. Vers un modèle pour penser le travail psychique des peuples déplacés. Actes du colloque sur *La transmission des connaissances, des savoirs et des cultures*, Alexandrie, 12-16 mars 2006 <http://www.ulaval.ca/afi/colloques/colloque2006/actes2006/PDF/III5c%20Daniel%20Dérivois.pdf>
- Dérivois D. Interculturalités et relations drogues-crimes à l'adolescence. Enjeux épistémologiques et méthodologiques. *Revue Internationale de Criminologie et de Police Technique et Scientifique* 2007 ; 2 : 215-25.
- Devereux G. L'ethnopsychiatrie, *Ethnopsychiatria. La pensée sauvage* ; 1978 ; 1 : 7-13.
- Devereux G. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion ; 1980.
- Eiguer A. *L'inconscient de la maison*. Paris : Dunod ; 2004.
- Huguet M. La méthode clinique. In : Lambotte MC, éditeur. *La Psychologie et ses méthodes*. Paris : Fallois ; 1995. p. 143-203.
- Jahoda G. *Psychologie et anthropologie*. Paris : Armand Colin ; 1989.
- Kaës R. *Le groupe et le sujet du groupe*. Paris : Dunod ; 1993.
- Kaës R. et al. *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod ; 1993.
- Kristeva J. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris : Gallimard ; 1998.
- Laferriere D. *Je suis fatigué*. Montréal : Lanctôt ; 2001.
- Lahens Y. *L'exil. Entre l'Ancrage et la Fuite, l'Écrivain Haïtien*. Port-au-Prince : Henri Deschamps ; 1990.
- Legendre P. *La fabrique de l'homme occidental*. Paris : Arte Éditions ; 2000.
- Morin E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil ; 2005.
- Moro MR. *Enfants d'ici venus d'ailleurs*. Paris : La Découverte ; 2002.
- Moro MR, Revah-Lévy A. Les figures de l'altérité dans un dispositif psychothérapeutique. In : Kaës R, éditeur. *Différence culturelle et souffrance de l'identité*. Paris : Dunod ; 1998. p. 107-29.
- Roussillon R. *Agonie, clivage et symbolisation*. Paris : P.U.F. ; 1999.
- Roussillon R. *Le plaisir et la répétition. Théorie du processus psychique*. Paris : Dunod ; 2001.
- Roussillon R. Les enjeux de la symbolisation à l'adolescence. *Adolescence, Monographie de la Société Internationale de Psychiatrie de l'Adolescent*. Paris : GREUPP ; 2002. p. 7-23.
- Said E. *Reflections on exile*. London : Granta books ; 2001.
- Sironi F. Maltraitance théorique et enjeux contemporains de la psychologie clinique. *Pratiques psychologiques* 2003 ; 4 : 3-13.
- Stengers I. et al. *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*. Paris : Seuil ; 1987.
- Winnicott DW. *Jeu et Réalité. L'espace potentiel*. Paris : Gallimard ; 1975.