

Pierre-Henri Castel est historien, philosophe des sciences et psychanalyste. Il est actuellement directeur de recherche au CNRS, Institut Marcel Mauss/EHESS, équipe LIER.

Mots-clés : Affergan — Lacan — Melman — anthropologie — psychanalyse

Anthropologie et psychopathologie antillaises

Pierre-Henri Castel,
CNRS/IMM-EHESS

Antillais, ou paranoïaque ?

Une jeune martiniquaise de 23 ans, qui vient à peine d'accoucher d'un petit garçon, arrive aux urgences de l'hôpital général où je travaille, amenée par police secours. Le symptôme le plus spectaculaire qu'elle présente est sa manière de se mettre soudain à quatre pattes en aboyant. Elle est visiblement désorientée, mais plutôt sur un mode oniroïde. Lorsqu'elle communique sur ce qui l'agite intérieurement, ce qu'elle fait avec réticence, elle fait allusion à tout un ensemble de persécutions qu'elle subit mais dont elle ne veut pas livrer la teneur. Des circonstances déclenchantes, nous saurons seulement que l'éclosion du délire a suivi une violente dispute familiale. Si les médecins des urgences qui appellent le psychiatre décrivent d'emblée la situation comme relevant d'un accès psychotique, ce dernier se montre d'emblée beaucoup plus prudent. Cette jeune maman allaite son nourrisson, prescrire des neuroleptiques est donc délicat. De même, précipiter une séparation brutale avec son enfant et sa famille. Décision est prise de s'abstenir et d'observer l'évolution. J'entends alors pour la première fois en situation le diagnostic : « hystérie pseudo-paranoïaque des Antillais ».

Le médecin, particulièrement expérimenté, note que les hallucinations sont essentiellement mimiques (adopter une posture de chien), visuelles, et que les phénomènes auditifs (des voix) semblent émaner de l'espace qui environne la patiente (et non pas d'un lieu inaccessible), que la persécution n'est pas du tout systématisée, que le déclenchement de l'épisode paraît réactionnel, et qu'il n'y a pas eu d'épisode psychotique immédiatement consécutif à l'accouchement (psychose dite du post-partum).

Moins de trois jours plus tard, la patiente sort et reprend normalement ses activités auprès de son enfant, totalement guérie de ses symptômes sans aucun appoint médicamenteux. Elle est suivie en ambulatoire, et nous apprenons alors que sa mère et la mère de son compagnon se sont violemment disputées pour savoir qui s'occuperait de l'enfant, c'est-à-dire, en fait, laquelle des deux le lui soustrairait. Nous découvrons également que le compagnon de notre patiente, père de son

enfant, est traité, lui, depuis des années pour une psychose chronique avec hallucinations et délires, dont nous reconnaissons sans difficulté la forme et le contenu dans les propos les plus inquiétants qu'elle nous avait tenus.

De telles scènes ne sont nullement rares dans les services psychiatriques qui desservent une communauté ultramarine. Elles sont parfois compliquées par une dimension encore plus « paranoïaque » liée à la méfiance vis-à-vis des soins et au sentiment de préjudice moral très vif que ressentent les membres de cette communauté lorsque l'hospitalisation psychiatrique, déjà stigmatisante, leur paraît redoubler le racisme dont ils sont banalement victimes. Que le psychiatre soit blanc, qu'il faille s'exprimer avec lui en français, et que les solidarités familiales soient évidemment moins fortes en métropole pour apaiser les crises, tout cela ne fait qu'envenimer les choses. Dans un contexte médico-légal, celui de violences intrafamiliales gravissimes, la triade jalousie-persécution-revendication peut alors se déchaîner, faisant oublier le caractère parfois spontanément résolutoire de phénomènes de prime abord extrêmement alarmants, comme ceux que je viens de décrire.

L'expression « hystérie pseudo-paranoïaque des Antillais » est loin d'être consacrée officiellement. Elle fait partie du bagage informel du clinicien, et je ne l'ai d'ailleurs jamais vue écrite noir sur blanc sur aucun certificat. En revanche, lorsque j'en énumère les principales caractéristiques, comme ci-dessus, elle est facilement reconnue par les praticiens. C'est une survivance terminologique de la psychiatrie coloniale, et notamment de l'école psychiatrique d'Alger fondée par Antoine Porot, bête noire de Franz Fanon, qui rattachait plusieurs symptômes pseudo-psychotiques (car transitoires) des « indigènes » à leur « immaturité neuropsychique », dans le cadre d'une médecine racialisée. Cette étiologie coloniale sinistre, transposée d'Algérie aux Antilles, a sombré dans l'oubli; mais le tableau qu'elle prétendait expliquer n'a nullement disparu. En revanche, la catégorie suscite souvent l'aversion des psychiatres (et des psychanalystes) antillais qui ont dû batailler ferme pour décoloniser et déracialiser la psychiatrie et, plus généralement, les approches psychologiques et psychothérapeutiques qu'on prétendait leur imposer. Toutefois, loin de se contenter de critiquer les préjugés de la médecine mentale métropolitaine, un certain nombre d'acteurs importants, en Martinique, puis en Guadeloupe, se sont activement saisis de la tâche de construire une anthropologie plus adéquate, qui puisse offrir un cadre d'intelligibilité définitivement affranchi de tout postulat d'infériorité raciale aux troubles psychiques des Antillais. Une telle anthropologie traite directement des structures de la famille antillaise, de l'impact subjectif du créole sur la constitution des identités individuelles et collectives, de l'imaginaire social et de ses pratiques quotidiennes, des séquelles traumatiques de l'esclavagisme et du racisme, et elle s'efforce de les corrélés à des manifestations morbides mentales cliniquement spécifiques.

Dans ce bref essai, je voudrais m'appuyer sur l'acquis des travaux de Francis Affergan pour en faire un bilan critique provisoire, et poser ensuite quelques questions qui touchent à son projet d'anthropologie générale, nourrie par le terrain antillais, et qui serait, selon ses termes, non plus « structuraliste », mais « pragmatique ».

Œdipe aux Antilles ?

La psychanalyse, lacanienne mais pas seulement, joue un rôle essentiel dans cette anthropologie, à la fois parce qu'elle offre toutes sortes d'outils pour réarticuler certains invariants anthropologiques fondamentaux (parenté, langue, circulation des biens) à des « structures psychiques » supposées des individus, et parce qu'elle rencontre avec la situation antillaise un véritable défi normatif. Ces sociétés, en effet, sont régulièrement qualifiées de « matrifocales », et le conflit des deux matriarches se disputant le bébé de la patiente sur laquelle s'ouvre cet essai s'inscrit bien dans ce contexte. Il n'en reste pas moins que la dite matrifocalité apparaît souvent comme une forme ratée de la famille conjugale normale, et comme une mise en cause du statut du père de nature à inquiéter la vision psychanalytique orthodoxe non seulement de la famille mais aussi et surtout des processus de subjectivation des enfants qui s'y déroulent¹. Récemment, soit au tournant des années 1990, un lacanien, Charles Melman, invité par un groupe de recherches martiniquais, s'est attelé à la tâche difficile de formaliser les différences structurales (dans les contextes antillais et métropolitain) qui constituent l'horizon d'intelligibilité d'une éventuelle psychopathologie antillaise, mais sans prêter le flanc à l'accusation de peindre une société intrinsèquement malade, ou purement et simplement déficitaire, du fait des « ratés » dans la mise en place normale du « symbolique », ratés occasionnés par la traite, le système de la plantation et le racisme colonial et postcolonial. Au contraire, se demandait à juste titre Jeanne Wiltord, psychiatre et psychanalyste à la Martinique, et qui avait invité Charles Melman : « ... les psychanalystes avaient-ils à imposer une norme familiale patrilinéaire ? » (Melman, 2014 : 8), ou bien devaient-ils plutôt prendre en compte qu'il y a plus d'un chemin pour arriver à la subjectivation, à l'identification sexuée, à la filiation, etc. ?

Or si la question mérite incontestablement d'être posée, ses attendus, dans cette littérature, laissent néanmoins perplexe. Tout d'abord, comme tout anthropologue de la parenté l'aura noté, l'usage de la notion de matrifocalité est ici notoirement intempérante. C'est importer une notion qui est déjà problématique au Brésil, et qui présente de toute façon peu de véritables analogies avec le paradigme fondateur des Nayar du Kerala. On durcit, jusqu'à en faire une configuration singulière de la parenté qui aurait des expressions normatives pour la vie sociale, ce qui est un simple accent, assurément très fort, porté sur le rôle des mères et notamment des grands-mères. Car à la différence de la matrifocalité au sens strict, les mères n'ont pas tout le pouvoir, et quand elles en ont un considérable, ce fait n'est nullement institutionnalisé par un réseau de règles explicites. Plus troublant, la prégnance du modèle paterno-centré, que le structuralisme lacanien croit pouvoir déduire directement de l'anthropologie de la parenté selon Lévi-Strauss, reste tellement forte qu'il est assez facile de déceler derrière cette promotion apparemment paradoxale des mères des figures de quasi-pères (puisqu'au fond, dans une

¹ Jacques André, dans un travail bien connu de Francis Affergan, et qui a été soutenu comme une thèse sous la direction de Jean Laplanche, a ainsi parlé d'« inceste focal » (André, 1987) pour capter cette structure rigide de circulation des affects dans les familles, où l'effacement du père œdipien est patent, et qui aboutirait (les statistiques judiciaires sont à cet égard sans équivoque) à des meurtres intrafamiliaux en nombre nettement plus élevé aux Antilles qu'en métropole. Mais il n'a eu en revanche aucun succès dans les finalités purement anthropologiques de ce travail, qui consistaient à critiquer l'atome de parenté selon Lévi-Strauss.

conception relationnelle et structurale de la famille, peu importe qui détient le « phallus », ou qui représente la « loi », pourvu qu'il y ait bien phallus à détenir et loi à représenter). Averti de ce potentiel tour de passe-passe, Charles Melman introduit alors une nuance dont la portée n'est pas commode à évaluer : la transmission phallique passerait dans la famille antillaise beaucoup moins par la castration, qui est intrinsèquement paternelle, que par une « donation » maternelle. Il en ressortirait certains traits cliniques particuliers chez le sujet antillais. Par exemple, l'exercice sexuel de la virilité ressortirait davantage d'une autorisation (aux limites incertaines, mais tolérantes), et moins d'une habilitation-responsabilisation. On a bien sûr un peu de difficulté à voir en quoi le principe structural et psychique explicatif ne constitue pas un simple doublet psychanalytique de l'observation sociale la plus ordinaire.

Francis Affergan, qui n'ignore évidemment pas cette dernière, ni les particularités du statut des mères et des grands-mères dans les familles antillaises, formule contre ce genre de raisonnement une objection de bon sens : il est quand même étonnant de faire comme si on pouvait appliquer aux règles hypothétiques de l'Œdipe antillais des lois structurales, quitte à les aménager à la marge, alors que le fonctionnement de la parenté qui se livre à l'observation ordinaire serait plutôt de nature à inquiéter l'évidence de pareilles conceptions théoriques ! Il suit qu'il n'est pas tout à fait étonnant que malgré les précautions louables, éthiques et politiques, qu'on trouve sous la plume de tous ces auteurs, une approche structuraliste de la parenté antillaise dans sa version psychanalytique débouche en fait sur un constat de déficit, sinon d'échec, au moins de difficultés d'accès à la symbolisation et à la loi. Les Antillais, si j'ose dire, ne sont pas très « structurés ». Ce glissement des propriétés du modèle explicatif (structuraliste) à des propriétés internes (la structure psychique) des objets du modèle (les sujets antillais) est patent dans la référence constante à la tragédie de l'esclavage, comme traumatisme à l'impact transgénérationnel, et à certaines particularités du créole, comme langue qui, elle aussi, n'est pas très « structurée ». Car c'est l'histoire qui a conditionné pour les individus cet écart à l'Œdipe normal.

En bonne doctrine lacanienne, ces anomalies ou ces singularités du symbolique retentissent dans le registre imaginaire. C'est là que la question de la paranoïa ou de la pseudo-paranoïa antillaise prend tout son sens. Car un univers symbolique où le Tiers n'est pas incarné par la figure standard du père, c'est aussi un monde des conflits en miroir, où la lutte pour la reconnaissance risque plus souvent qu'ailleurs de connaître une issue mortelle (selon la triade citée plus haut, jalousie-persécution-revendication). Ainsi, on a besoin, d'une main, de l'analyse structurale pour décrire une « simple variation » des conditions de subjectivation dans un contexte d'esclavagisme historique et de racisme institué, variation qui ne délégitime en aucune manière la variante antillaise de la subjectivation, mais on caractérise, de l'autre, cette subjectivation par *tout ce qu'elle n'est pas*, eu égard, qu'on le veuille ou non, au cas normal.

L'intérêt de la démarche, néanmoins, c'est de mettre en série toutes sortes de phénomènes sociaux et psychologiques dont l'unité devient plus apparente. Il faudrait s'étendre longuement sur l'idée que ces psychiatres et ces psychanalystes lacaniens se font du créole, mais il ne fait par exemple aucun doute pour eux que

la diglossie antillaise (créole/français) s'interprète comme un ratage de l'inclusion de l'interdit symbolique à *une* langue. D'où le contraste entre un usage hypercorrect du français métropolitain, où l'inscription de la loi du langage et du symbolique dégénère en formalisme scolaire, et qui est la langue de la « connaissance », et un créole mobilisé dans les interactions intimes (séduction, consolation), qui est la langue du « savoir-faire » avec autrui, celle qui a prise sur le corps pulsionnel et la sexualité, mais qui a très peu de critères normatifs de correction interne, et qui est comme disjoint des fonctions habituelles de la loi symbolique. Qu'on commence à *écrire* le créole, autrement dit à normaliser son orthographe, à réguler sa syntaxe, à faire le partage entre un bon et un mauvais créole, constitue à cet égard une transformation décisive.

Là encore, on tique plus d'une fois devant les hypothèses linguistiques sous-jacentes à cette vision du créole et la montée en généralité anthropologique et psychanalytique qu'elles sont censées légitimer. Il existe assurément une différence entre un pidgin et un créole, mais cette différence, du moins dans l'interprétation linguistique standard, est précisément celle qui marque l'écart entre moyen empirique de communication et une véritable langue. Une chose par exemple est de souligner le poids des onomatopées, des procédés iconiques, des redoublements dans le créole (surtout quand on peut aisément identifier les éléments de pidgin et tous les emprunts verbaux dont il est tissé), une autre, et fort différente, est d'en inférer un déficit de syntaxe ou d'organisation grammaticale. Il reste qu'il y a un profond mystère, bien connu des linguistes des créoles, dans la façon dont des enfants peuvent s'approprier le pidgin parlé par leurs parents pour le hisser au niveau d'une langue soumise, jusqu'à preuve du contraire, aux règles d'une « grammaire universelle » qui en assure la traductibilité réglée. Pour donner au créole ce statut de langue sans loi, il faut le réduire asymptotiquement à un pidgin. Il faut aussi prêter par contraste au français métropolitain un degré de consistance et de fermeture franchement excessif, comme s'il ne pouvait pas être créolisé à son tour, comme si ses potentialités iconiques n'étaient pas faciles à réveiller. Mais qu'est-ce que la littérature antillaise sinon un démenti systématique de ces idéalisations en miroir ?

Toujours est-il que le primat de l'imaginaire dans un univers où le symbolique est sinon carent, du moins déviant, sert dans ces conceptions anthropologico-psychanalytiques à capter un fait social assurément saillant : le primat des traits visuels opposant le noir et blanc, et plus généralement la prégnance d'un espace magico-émotionnel de l'interconnaissance, où chacun connaît chacun de proche en proche, tandis que la référence à l'universel, à l'homme en général, relevant souvent de la connaissance scolaire, voire du monde « autre » de *Lafrans*, n'arriverait pas tout à fait à s'incarner dans les interactions quotidiennes. L'instance régulatrice, c'est comment on est *vu*.

Il n'est pas difficile alors d'en déduire l'affinité entre les modalités ordinaires d'interaction des individus et un certain style paranoïaque ou hystérique, selon qu'on met l'accent sur l'absence de tiers symbolique médiateur (on est ou noir ou blanc, ou maître ou esclave, ou présent de manière sensible ou définitivement absent, etc.), ou sur la prolifération des formations imaginaires et des identifications labiles.

La lecture de Francis Affergan a ceci de salulaire qu'elle contourne souvent avec grande efficacité le diagnostic déficitaire, et même pathologisant, qui transpire de pareilles conceptions, alors même qu'elles font tout pour éviter de reconduire les préjugés racistes et colonialistes. Et la raison en est simple. C'est qu'il s'est intéressé à la singularité de la *créativité* symbolique et imaginaire propre aux mondes antillais, souvent d'ailleurs en se contentant de retenir de la méthode structuraliste certains outils purement descriptifs, mais sans jamais faire jouer à l'idée de structure un rôle plus ontologique, caractérisant ce qui serait le structuré et le structurant (et donc, par voie de conséquence, le relativement déstructuré, ou ce qui manquerait de puissance structurante).

J'en veux pour preuve ses profondes remarques sur le rôle du conte dans les sociétés antillaises. C'est une surprise pour l'anthropologue structuraliste orthodoxe que ces sociétés ne mobilisent rien de l'ordre du mythe. Dans son brillant essai sur les combats de coq, Francis Affergan montre très bien que le type de héros mis en valeur par ces contes n'est justement pas un héros fondateur. C'est le héros des circonstances et de l'improvisation. Qu'il existe un type de société où les agencements ultimes ne sont pas soutenus par des énonciations mythiques ne devrait donc pas nous conduire à les disqualifier, mais peut-être, dans un premier temps, nous conduire plutôt à interroger nos propres préjugés anthropologiques projetés sur des sociétés exotiques, et donc notre besoin culturellement déterminé de mythes, et, dans un second temps, à renoncer à cette sociologie implicite où la règle sociale pourrait être plus ou moins forte, plus ou moins symbolique, disposant les cultures sur une échelle graduée, où les « vraies sociétés », qui sont aussi les sociétés « en meilleure santé psychique », occuperaient les échelons du haut. Inquiéter cette croyance selon laquelle une « vraie société » est une société qui grouillerait de règles et de mythes est d'ailleurs, notons-le en passant, une des suggestions les plus féconde d'Eduardo Viveiros de Castro. Francis Affergan offre aussi une vision alternative, et fort crédible, de ce qui apparaît souvent comme un caractère déficitaire de la culture créole, sa profusion imaginaire dérégulée, la simplicité expressive prévalente des moyens iconiques (cris, onomatopées, etc.). C'est, dit-il, qu'on perd de vue à quel point la culture créole est une culture *en acte*. Nous sommes tellement obnubilés par les capacités illocutoires du langage que nous en venons à oublier ses dimensions perlocutoires, voire, bien pire, à interpréter la trop grande visibilité de ses dimensions perlocutoires (et notamment de ses capacités à viser prioritairement l'affect plutôt que le concept), comme une sorte de défaut qu'il faudrait ensuite expliquer par des conditions historiques et sociales tragiques de naissance et de transmission. C'est faire bon marché de cette vertu typique de la culture créole qu'est la vivacité d'esprit. L'art de piquer, de faire rire, de communier dans l'émotion, mais au fond aussi le talent de s'enflammer et de se refroidir selon d'autres rythmes et d'autres cycles que ceux que nous jugeons « normaux » (et de passer, comme dans mon exemple initial, en trois jours, de l'apparence de la folie la plus profonde à une justesse touchante dans le rapport à son enfant nouveau-né), n'est-ce pas, au fond, une capacité humaine de plein droit ? Faut-il, du coup, expliquer par l'esclavage et le racisme ce qui n'est pas le résultat d'un dommage, mais l'exercice d'une créativité inédite et pour nous difficile à concevoir ?

Francis Affergan va-t-il assez loin ?

J'espère avoir rendu sensible combien l'approche non plus structuraliste, mais pragmatiste, permet de lever un certain nombre d'effets d'étrangeté de l'anthropologie antillaise qui tiennent non à l'objet, mais à la méthode qu'on lui applique. Toutefois, et

sous réserve de lectures plus précises, la vision que Francis Affergan nous donne de ces terrains martiniquais me semble encore affectée par une ambiguïté. Car, par les voies de l'approche pragmatique, il retrouve encore quelque chose comme un « échec » des sociétés antillaises à penser et à se penser en termes de normes ou de règles. La labilité des règles (ou du moins des règles explicites, « écrites »), le peu de fixité des habitudes sociales arrêtent souvent son attention. C'est dans sa virulente réfutation des options postmodernes qui en viennent à critiquer la revendication même d'une identité, et qui érigent de façon assez romantique une sorte d'irrationalité sociale (prétendue) du monde créole en paradigme, que cette ambiguïté est la plus palpable. Je partage volontiers son agacement devant l'éloge à la mode d'une désidentification généralisée, dont on passe de façon commode sous silence les ravages manifestes pour les individus et les sociétés. Il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas de raison de supposer que la densité des règles et des habitudes doive être homogène de culture en culture. Un jugement sur l'« échec » des sociétés antillaises à autoproduire une dimension normative qui leur soit propre ne peut pas se formuler tout d'une pièce. Ni les anthropologues psychanalystes dont j'ai parlé, ni non plus Francis Affergan, ne relèvent le contraste entre leur jugement sur l'affaiblissement ou la carence de la règle sociale aux Antilles, et la description de pratiques spécifiques où elles semblent au contraire éminemment structurantes et, bien plus encore, toucher à des invariants classiques dans l'enquête anthropologique. Je pense par exemple à la tontine, et aux règles subtiles du mutualisme, règles si prégnantes, qu'il faudrait alors lire non seulement comme l'expression de la présence avérée d'une logique sociale du don et du contre-don, tout à fait « structuraliste » pour ce qui regarde la circulation des biens, mais aussi, comme une institution sociale qui aide les gens à vivre et pas juste à survivre, et qui porte témoignage, en cela, d'une capacité humaine à s'inventer humain « malgré tout » – si écrasant et douloureux qu'ait été, et que soit encore en Martinique et à la Guadeloupe ce terrible « tout ».

Références bibliographiques

Affergan F.,

2006, *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

André J.,

1987, *L'inceste focal dans la famille noire antillaise. Crimes, conflits, structure*, Paris, PUF.

Melman C.,

2014, *Lacan aux Antilles. Entretiens psychanalytiques à Fort-de-France*, Toulouse, éditions Érès.