

¿IDENTIDAD A VERSE?¹

Jeanne Wiltord

IDENTITÉ A VOIR ?¹

Jeanne Wiltord

Lo que se ha convenido en denominar 'modernidad' comenzó a organizarse a partir de los Siglos XV y XVI con la expansión del capitalismo mercante europeo. Esta expansión del mercado a escala del globo va a desplazar el centro de los intercambios comerciales –hasta ese momento mediterráneo-continental– y va a inaugurar el emplazamiento, al otro lado del Atlántico, de economías sociales estructuradas por un modo inédito de colonización: esclavista y racializada. En efecto, para justificar la relación de servidumbre necesaria para la producción de azúcar de caña, este modo de colonización capitalista organizó un orden social que privilegiaba un rasgo de diferencia visible del real del cuerpo, el color de la piel, en detrimento del rasgo simbólico del lenguaje que, para los humanos, funda la diferencia de los sexos y la dimensión del deseo.

Colonización esclavista y racializada puesto que los amos venidos de Europa eran todos 'Blancos' y formaban parte de la trata esclavista, deportación mercantil de hombres, de mujeres, de 'Negros'², todos originarios de países africanos del sur del Sahara. Para los esclavos la esclavitud suprimía todos los referentes simbólicos: lenguas, sistemas de nominación, de alianza, de inscripción en un linaje, religiones, etc.

Les propongo algunas observaciones a partir de las dificultades subjetivas de hombres y mujeres, cuyas historias singulares se han estructurado en el campo social antillano nacido de y en esta economía colonial.

En el coloquio organizado en Martinica, en 1996, por la Asociación freudiana internacional (ahora Asociación lacaniana internacional) en torno a *La identificación*³, numerosos colegas se sorprendieron de la insistencia con la cual las problemáticas de la identidad y del pasado colonial esclavista eran mencionadas en las más banales

Ce qu'il est convenu d'appeler «modernité» a commencé à s'organiser à partir des 15^{ème}/16^{ème} siècle, avec l'expansion du capitalisme marchand européen. Cet élargissement du marché à l'échelle du globe va déplacer le centre des échanges commerciaux (jusque là méditerranéo - continental) et va inaugurer la mise en place Outre-Atlantique, d'économies sociales structurées par un mode inédit de colonisation: esclavagiste et racialisée. En effet, pour justifier la relation d'asservissement nécessaire à la production de sucre de canne, ce mode de colonisation capitaliste a organisé un ordre social qui privilégiait un trait de différence visible du réel du corps, la couleur de la peau, au détriment du trait symbolique du langage qui fonde, pour les humains, la différence des sexes et la dimension du désir.

Colonisation esclavagiste et racialisée, puisque les maîtres venus d'Europe étaient tous des «Blancs» et participaient à la traite esclavagiste, déportation mercantile d'hommes, de femmes, des «Noirs»², tous originaires de pays africains subsahariens. La mise en esclavage supprimait pour les esclaves tous les repères symboliques (langues, systèmes de nomination, d'alliance, d'inscription dans une lignée, religions etc...).

Je vous propose quelques remarques à partir des difficultés subjectives de femmes et d'hommes dont les histoires singulières se sont structurées dans le champ social antillais né de et dans cette économie coloniale.

Au colloque organisé à la Martinique en 1996 par l'Association freudienne internationale (maintenant Association lacanienne internationale), autour de *l'identification*³, de nombreux collègues ont été surpris de l'insistance avec laquelle les problématiques de l'identité et du passé colonial esclavagiste étaient évoquées dans les conversations les plus banales. Evocations tissées de ressenti-

1. N.d.E. Présentation en el Coloquio de la Asociación lacaniana internacional: *Heurs et malheurs de l'identité (Dichas y desdichas de la identidad)* que tuvo lugar en Fez del 25 al 28 de mayo de 2006. Próximamente será publicado también en las actas del coloquio de la ALI. Traducción: Iris Sánchez. Corrección de traducción: Magdalena Cuví y Carlos Tipán.

2. Según A. Rey, (en *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*) la palabra *negro* que servía para calificar a una persona de raza negra, en el Siglo XVI se convirtió en un sustantivo, *los Negros*. En cuanto a la palabra *blanco*, empezó a designar en el contexto colonial (Siglo XVII) a las personas de origen indo-europeo, *los Blancos*.

3. Jacques Lacan; *La identificación - Seminario IX, 1961-1962*, París. *En torno a la identificación*, Seminario de Verano en Fort-de-France, en *Le Discours Psychanalytique No. 16*, Revista de la Asociación freudiana internacional, Octubre 1996, París.

1. N.D.E. Présenté au Colloque de l'Association lacanienne internationale: *Heurs et malheurs de l'identité* qui a eu lieu à Fès du 25 au 28 Mai 2006, à paraître prochainement dans les actes de ce colloque en publication de l'ALI. Traduction à l'espagnol: Iris Sánchez. Correction de traduction: Magdalena Cuví et Carlos Tipán.

2. D'après A. Rey, (in *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*) le mot «noir» qui servait à qualifier une personne de race noire, est devenu au 16^{ème} siècle un substantif, «les Noirs». Quant au mot «blanc», il s'est mis à désigner dans le contexte colonial (17^{ème} siècle), les personnes d'origine indo-européenne «les Blancs».

3. J. Lacan; *L'identification - Séminaire IX, 1961/1962*, Paris. *Autour de l'identification*, Séminaire de Fort-de-France du 25 Février au 3 Mars 1996, in *Le Discours Psychanalytique N° 16*, Revue de l'Association freudienne, Octobre 1996, Paris.

conversaciones. Señalamientos tejidos de resentimiento que daban a entender un asunto que permanecía en sufrimiento.

Malestar en la cultura de las sociedades antillanas, departamentos franceses desde 1946... Malestar marcado por un tormento identitario que intenta encontrar en las diferencias de color de piel los rasgos que determinan las relaciones sociales, la elección de compañeros sexuales o amorosos, las estrategias de alianza, el reconocimiento de ciertas paternidades.

Las consecuencias subjetivas de este malestar ligado a la patología de la palabra y del lenguaje introducida por las condiciones de la primera mundialización del capitalismo mercante son, además, reconocibles tanto en la clínica del lazo social como en ciertas modalidades subjetivas complejas que dan a entender la palabra singular de mujeres y de hombres en el transcurso de su psicoanálisis.

Con los colegas de Martinica nos esforzamos en trabajar las consecuencias subjetivas de estas cuestiones en el transcurso de los seminarios de Charles Melman en Fort-de-France.

Interesarse en las consecuencias subjetivas de esta colonización no tiene que ver con una gestión exótica. "Las sociedades antillanas son un caso altamente revelador de estructuras y de procesos que también hacen ley en otras partes... Otorgando aquí la posibilidad de captarlas en los afuera más manifiestos"⁴.

Me parece que las estructuras y los procesos que organizan este malestar pueden esclarecer las modalidades aparecidas en la modernidad de las sociedades europeas industrializadas. En estas antiguas metrópolis coloniales los referentes identitarios están, actualmente, trastocados bajo el efecto de movimientos migratorios ligados a la expansión del capitalismo y constituidos por poblaciones que, en su mayoría, provienen de sus antiguas colonias. La resurgencia de los particularismos, a menudo desconcertante en estas sociedades, puede ser la oportunidad de entender la 'modernidad' de cuestiones planteadas en 'el allende'⁵ de las sociedades coloniales y que, por ese hecho, han permanecido impensadas.

"Gracias a la colonización —decía Angela Jesuino Ferretto, psicoanalista, a propósito de la sociedad brasileña, con ocasión de un encuentro de la Fundación Europea para el Psicoanálisis— hemos nacido bajo el imperio del

ment qui faisaient entendre une question restée en souffrance.

Malaise dans la culture des sociétés antillaises, départements français depuis 1946... Malaise marqué par une hantise identitaire qui tente de trouver dans les différences de couleur de peau les traits déterminant les relations sociales, le choix de partenaires sexuels ou amoureux, les stratégies d'alliance, la reconnaissance de certaines paternités.

Les conséquences de ce malaise lié à la pathologie de la parole et du langage introduite par les conditions de la première mondialisation du capitalisme marchand, sont encore repérables tant dans la clinique du lien social que dans certaines modalités subjectives complexes que font entendre la parole singulière de femmes et d'hommes au cours de leur psychanalyse.

Nous nous efforçons avec des collègues de la Martinique de mettre au travail les conséquences subjectives de ces questions au cours des séminaires de Charles Melman à Fort de France.

S'intéresser aux conséquences subjectives de cette colonisation ne relève pas d'une démarche exotique. «Les sociétés antillaises sont un cas hautement révélateur de structures et de processus qui font aussi loi ailleurs... Possibilité étant ici octroyée de les saisir sous des dehors plus manifestes»⁴.

Les structures et les processus qui organisent ce malaise me paraissent pouvoir éclairer les modalités subjectives apparues dans la modernité des sociétés européennes industrialisées. Dans ces anciennes métropoles coloniales, les repères identificatoires sont actuellement bouleversés sous l'effet de mouvements migratoires liés à l'expansion du capitalisme et constitués de populations provenant en majeure partie de leurs anciennes colonies. La résurgence des particularismes, souvent déroutante dans ces sociétés, peut être l'occasion d'entendre la «modernité» des questions posées dans «l'ailleurs» des sociétés coloniales et qui sont de ce fait, restées impensées.

«Grâce à la colonisation, disait Angela Jesuino à propos de la société brésilienne, lors d'une rencontre de la Fondation Européenne de la Psychanalyse, «nous sommes nés sous l'empire de l'objet et à l'enseigne de la faillite du discours... donc en pleine modernité».

Edouard Glissant parle quant à lui, d'une «créolisation poussée du monde... Le monde entier se créolise et par conséquent ce que nous avons connu dans la Caraïbe est connu dans le monde aujourd'hui»⁵. «Identité composée... identité complexe... identité plurielle», l'identité antillaise serait selon lui «au delà des pauvres rétrécissements identitaires qui font tant de mal autour de nous»... «partout où cela a lieu, il n'y a pas de racisme»⁶... A voir !

En France, pouvoirs politiques et médias pensent trouver réponse à la résurgence du questionnement identitaire

4. J-L Jamard; *Consomption d'esclaves et production de "races": l'expérience caribéenne* (*Consumción de esclavos y producción de "razas": la experiencia caribeña*); en la revista *L'Homme*, No. 122-124, *La redécouverte de l'Amérique*, Ed. Navarin, Paris.

5. N.d.T.: 'Allende' es una palabra del español antiguo de la misma raíz del 'ailleurs' en francés, que significa —tanto en español como en francés— 'de otra parte', 'de otro lado' 'del afuera'; a pesar de que, en español, actualmente 'allende' no es utilizado en el hablar cotidiano sino reservado a la poesía, hemos escogido su utilización —en este momento de la traducción— para acentuar el sentido que, en nuestra opinión, el contexto del escrito de Jeanne Wiltord pone en relieve, es decir, aprehender lo que de estructura nos es común y que es visto más fácilmente 'en otra parte', 'en el afuera', es decir, un allá que nos revela lo del aquí en cada uno.

4. J-L Jamard; *Consomption d'esclaves et production de "races": l'expérience caribéenne* in la revue *L'Homme*, Revue française d'Anthropologie, N°122-124, *La redécouverte de l'Amérique*, Ed. Navarin, Paris.

5. Edouard Glissant; Interview réalisée par Harry Rozelmark in *Dom Hebdo* No. 62, 10/4/98, Paris.

6. Edouard Glissant, *ibid*.

objeto y con la insignia de la quiebra del discurso...en consecuencia, en plena modernidad".

En cuanto a él, Edouard Glissant habla de una "creolización extremada del mundo...El mundo entero se creoliza y, en consecuencia, lo que hemos vivido en el Caribe se vive en el mundo hoy en día"⁶. "Identidad compuesta...identidad compleja...identidad plural"; la identidad antillana estaría según él "más allá de los pobres estrechamientos identitarios que hacen tanto mal alrededor de nosotros"... "en todas las partes en las que eso tiene lugar, no hay racismo"⁷....¡Habría que ver!

En Francia, poderes políticos y medios de comunicación piensan encontrar respuesta a la resurgencia del cuestionamiento identitario por medio de la valorización de referentes visibles y de las expresiones tales como: "Francia multicolor", "*Francia black-blanc-beur*"⁸, "minorías visibles" que se ofrecen para subastas mediatizadas. Esta valoración social de referentes coloristas no deja de señalar lo que ha estructurado a la economía social y subjetiva en las 'viejas colonias' de Francia.

Como lo subraya J-L Bonniol⁹ es a partir de lo que se ha convenido en denominar los grandes descubrimientos que "la diferencia física —en primer plano el color de la piel— se vuelve primordial en la percepción de la extrañeza con la desnudez"...y su corolario fantasmático de un goce sexual desembrado en aquellos que han devenido 'Negros'. Según este autor el Islam, en la misma época, no está exento de un prejuicio semejante que el relato del viajero Léon el Africano hubiera contribuido a difundir.

En la violencia real y la degradación simbólica que ha forjado a las sociedades coloniales de las Antillas, una lengua *creole* nació muy temprano del encuentro entre la lengua francesa, todavía mal estabilizada, que hablaban los colonos en el Siglo XVI y las lenguas africanas habladas por los esclavos. En el transcurso de los siglos, particularmente luego de la abolición de la esclavitud (1848) y la escolarización para todos en lengua francesa, el estatus de esa lengua evolucionará. Progresivamente deslegitimada en el espacio público administrativo, prohibida en los lugares de saber, tomará el estatuto de 'lengua de negro' refiriéndose a la ignorancia y a la miseria. Hasta los esfuerzos voluntaristas en los años 1970 de universitarios creolistas¹⁰, su uso se encontraba limitado así al espacio doméstico en los medios acomodados, a las

par la valorización de repères visibles et des expressions telles que «France multicolore», «France black-blanc-beur», «minorités visibles», sont offertes à des surenchères médiatisées. Cette valorisation sociale de repères coloristes n'est pas sans évoquer celle qui a structuré l'économie sociale et subjective dans les «vieilles colonies» de la France.

Comme le souligne J-L Bonniol⁷, c'est à partir de ce qu'il est convenu d'appeler les grandes découvertes, que «la différence physique —au premier plan la couleur de la peau— devient primordiale dans la perception de l'étrangeté, avec la nudité»... et son corollaire fantasmatique d'une jouissance sexuelle débridée chez ceux qui sont devenus des «Noirs». Selon cet auteur, l'Islam à la même époque n'est pas exempt d'un tel préjugé que le récit du voyageur Léon l'Africain aurait contribué à diffuser.

Dans la violence réelle et la dégradation symbolique qui a forgé les sociétés coloniales des Antilles, une langue créole est née très tôt de la rencontre entre la langue française encore mal stabilisée que les colons parlaient au 16^{ème} siècle et les langues africaines parlées par les esclaves. Au cours des siècles, particulièrement après l'abolition de l'esclavage (1848) et la scolarisation en langue française pour tous, le statut de cette langue va évoluer. Progressivement délégitimée dans l'espace public administratif, interdite dans les lieux de savoir, elle va prendre statut de langue de nègre référant à l'ignorance et à la misère. Jusqu'aux efforts volontaristes dans les années 1970, d'universitaires créolistes⁸, son usage s'est ainsi trouvé limité à l'espace domestique dans les milieux aisés, aux classes populaires et aux relations de travail manuel. Son usage dans les cures est rare et produit des effets transférentiels complexes.

Les dispositions légales et les règlements qui organisent la vie sociale de ces premières colonies de la France, vont d'abord donner consistance au privilège de la couleur de la peau en institutionnalisant la dimension racialisée de l'esclavage (Code Noir de 1685). Au cours du 18^{ème} siècle les textes de loi seront de plus en plus ségrégatifs. Il s'agit en effet pour le groupe des maîtres de refuser toute reconnaissance symbolique (transmission des noms de famille, mariages etc...) aux naissances de plus en plus nombreuses d'enfants métis et aux décisions d'affranchissements individuels prises par certains maîtres.

La couleur noire de la peau est devenue le signe de la condition d'esclave. Le repérage de sa trace devient une véritable hantise pour le groupe des maîtres. Elle fera l'objet d'une frénésie de classification cherchant à établir une «ligne de couleur» qui permettrait une discrimination sans faille entre les Blancs et les autres. Les classifications rapportées par le colon de Saint-Domingue, Moreau de St Méry, en sont un exemple connu. Il s'agit de faire surgir de la différence visible pour «ne pas se confondre».

Ce message angoissé des maîtres, «ne pas se confondre», va faire retour du côté des affranchis, Noirs et Métis, sous la forme «ressembler».

6. Edouard Glissant; entrevista realizada por Harry Rozelmark en *Dom Hebdo* No. 62, 10-4-98, París.

7. Edouard Glissant, *ibid*.

8. N.d.T.: "*Black-blanc-beur*" es una expresión popularizada por los medios de comunicación en Francia luego de la victoria en la Copa Mundial del fútbol del equipo de Francia. El espíritu de solidaridad de este equipo victorioso, compuesto de jugadores originarios de varios departamentos franceses de diferentes puntos geográficos —de Ultramar y de los países africanos del Sahara, denominados los *blacks* (del inglés adaptando el plural: los negros); los jugadores de origen europeo, los *blancs* (los blancos); y los jugadores de origen magrebiano, los *beurs*— tenía la intención de dar la imagen de la integración lograda en la sociedad francesa.

9. Jean-Luc Bonniol; *La couleur comme maléfice* (El color como maleficio), Albin Michel, 1992, París.

10. GEREK - Pr. J. Bernabé, Universidad de las Antillas y de Guyana, Martinica.

7. Jean-Luc Bonniol; *La couleur comme maléfice*, Albin Michel, 1992, París.

8. GEREK - Pr J. Bernabé —Université des Antilles et de la Guyane— Martinique.

clases populares y a las relaciones de trabajo manual. Su uso en las curas es muy poco frecuente y produce efectos transferenciales complejos.

Las disposiciones legales y los reglamentos que organizan la vida social de estas primeras colonias de Francia darán, en primer lugar, consistencia al privilegio del color de la piel institucionalizando la dimensión racializada de la esclavitud (Código Negro de 1685). En el transcurso del Siglo XVIII los textos de ley serán cada vez más segregativos. En efecto, para el grupo de amos se trata de rechazar todo reconocimiento simbólico (transmisión de apellidos, matrimonios, etc.) a los nacimientos cada vez más numerosos de hijos mestizos y a las decisiones de liberación individuales tomadas por algunos amos.

El color negro de la piel devino el signo de la condición de esclavo. El descubrir su huella deviene una verdadera obsesión para el grupo de los amos. Será objeto de un frenesí de clasificación buscando establecer una 'línea de color' que permitiría una discriminación sin falla entre los Blancos y los otros. Las clasificaciones relatadas por el colono de Santo Domingo [la antigua isla Hispaniola], Moreau de St. Méry, son un ejemplo conocido de esto. Se trata de hacer surgir la diferencia visible para "no confundirse".

Este mensaje angustiado de los amos, "no confundirse", retornará del lado de los libertos, Negros y Mestizos, bajo la forma "parecerse".

¿Cómo entender esta angustia mayor?

"El afecto de angustia surge cuando yo no sé qué soy para el deseo del Otro"¹¹. Más allá de la amenaza real de las rebeliones de esclavos y de sus prácticas regulares de envenenamiento, el sentimiento de inseguridad que recorre los textos de la época puede, en mi opinión, dar a entender por lo menos en los primeros tiempos de la repoblación de la colonia, —tiempo de la Colonia de Residencia que precedió al tiempo de la Colonia de Plantación, modo de explotación que vino a responder a la demanda del comercio europeo en mercancías tropicales— una experiencia de desarraigo subjetivo ligada a la precariedad del lugar simbólico garantizado a un sujeto por el Otro colonial¹².

¿Cómo contarse en un *Uno* cuando la fundación del Uno no está constituida por el rasgo que Lacan denomina rasgo unario, "absolutamente despersonalizado, no solamente de todo contenido subjetivo, sino incluso de toda variación que supera a este rasgo único?"¹³

¿Cómo contarse en un *Uno*, cuando el conteo del sujeto busca fundarse sobre una marca biológica visible que no cesa de alimentar su imaginización?

En un dispositivo semejante la instancia fálica está degradada, tomando la coloración imaginaria, racializada, encarnada en el color de la piel de los amos. La diferen-

Comment entendre cette angoisse majeure?

«L'affect d'angoisse surgit quand je ne sais pas ce que je suis pour le désir de l'Autre»⁹. Au delà de la menace réelle des révoltes d'esclaves et de pratiques régulières d'empoisonnement par ceux-ci, le sentiment d'insécurité qui parcourt les textes de l'époque peut selon moi faire entendre, au moins dans les premiers temps de peuplement de la colonie (temps de la colonie d'Habitation qui a précédé le temps de la colonie de Plantation, mode d'exploitation venu répondre à la demande du commerce européen en denrées tropicales), une expérience de desarroi subjectif liée à la précarisation de la place symbolique garantie à un sujet par l'Autre colonial¹⁰.

Comment se compter un *UN*, quand la fondation du UN n'est pas constitué par le trait que Lacan nomme trait unaire, "absolument dépersonnalisé, pas seulement de tout contenu subjectif, mais même de toute variation qui dépasse ce trait unique"¹¹?

Comment se compter un *UN*, quand le comptage du sujet cherche à se fonder sur une marque biologique visible qui ne cesse d'alimenter l'imaginisation?

Dans un tel dispositif, l'instance phallique est dégradée, prenant une coloration imaginaire, racialisée, incarnée dans la couleur de peau des maîtres. La différence fondatrice n'y est pas tant celle qu'introduit l'ordre symbolique du langage, mais celle que met en place la ségrégation par la couleur de peau. La dimension de l'altérité est ainsi effacée au profit de la constitution de groupes qui se rassemblent à la recherche d'homogénéité et ceux qui ne sont pas porteurs du trait phallique imaginisé ne sont pas reconnus, à travers leurs différences, comme des semblables. «Étrangement familiers», ils incarnent dans cette économie sociale, le réel d'une jouissance qui ne cesse de menacer, faute d'être noué par un symbolique disqualifié par la violence coloniale. Comme l'a rappelé C. Melman¹², nous avons à ne pas confondre l'exclusion et la ségrégation. Au contraire de l'exclusion, processus symbolique qui pour la psychanalyse fonde l'altérité, la ségrégation est un mécanisme qui force celle-ci.

Ainsi, dans une telle économie sociale, la rencontre sexuelle entre un homme et une femme, ne se fonderait pas tant de la perte de jouissance qui structure le désir humain, mais serait donnée à voir à travers la couleur de la peau devenue scène imaginaire d'une rencontre sexuelle obscène, réduite à un mélange de couleurs.

Il n'est pas rare, comme je l'ai écrit par ailleurs, que la couleur de la peau soit un élément déterminant, préala-

11. Jacques Lacan; Seminario sobre *La identificación*, 1961-1962, París.

12. Jeanne Wiltord; *Différences ethniques et subjectivation* (Diferencias étnicas y subjetivación). Intervención en las Jornadas de estudio, *Psychologie collective et analyse du non-moi: les exclusions*, de Marzo de 1999, Marsella, Francia. Publicado en *Cahiers de l'Association freudienne internationale*, 1999, París.

13. Jacques Lacan, Seminario sobre *La identificación*, 1961-1962, París.

9. Jacques Lacan; Séminaire *L'identification*, 1961/1962, París.

10. J. Wiltord; *Différences ethniques et subjectivation*. Intervention aux journées d'étude *Psychologie collective et analyse du non-moi: les exclusions*, Mars 1999, Marseille, France. Publiée in *Cahiers de l'Association freudienne internationale*, 1999 - París.

11. J. Lacan; Séminaire *L'identification*, 1961/1962, París.

12. C. Melman; *Les ex-lus, l'exclusion, ses conditions logiques et politiques*. Intervention aux Journées d'étude *Psychologie collective et analyse du non-moi: les exclusions* - Mars 1999, Marseille, France. Publié in *Cahiers de l'Association freudienne internationale*, 1999, París.

cia fundadora no es ahí tanto la que introduce el orden simbólico del lenguaje, sino la que ubica la segregación por el color de piel. La dimensión de la alteridad se borra así en beneficio de la constitución de grupos que se reúnen en la búsqueda de homogeneidad, y quienes no son portadores del rasgo fálico imaginario no son reconocidos a través de sus diferencias como semejantes. 'Extrañamente familiares', ellos encarnan en esta economía social al real de un goce que no cesa de amenazar a falta de estar anudado por un simbólico descalificado por la violencia colonial. Como lo ha recordado Charles Melman¹⁴, no debemos confundir la exclusión con la segregación. Al contrario de la exclusión, proceso simbólico que para el psicoanálisis funda la alteridad, la segregación es un mecanismo que forcluye a la alteridad.

Así, en semejante economía social, el encuentro sexual entre un hombre y una mujer no se fundaría tanto en la pérdida de goce que estructura al deseo humano, sino que se lo vería a través del color de la piel convertido en escena imaginaria de un encuentro sexual, obsceno, reducido a una mezcla de colores.

No es poco frecuente —como lo he escrito en otra parte— que el color de la piel sea un elemento determinante, para ciertos hombres, previo al reconocimiento de su hijo¹⁵.

La persistencia en las sociedades antillanas de nominaciones a partir de los rasgos visibles de mestizaje: alcaparrados (as), *chapé (es) coolies*, mulato(a), *chabin (e) doré (e)*, *kalazazas*, negros (as), negros (as) rojizos (as), etc.¹⁶ sostienen una jerarquía implícita. Pero si la idealización constante del color 'claro' da a entender en los descendientes de esclavos libertos una obsesión virulenta de "salvar la raza", en ese mismo tiempo puede también indicar una obsesión no menos virulenta de "reencontrar" la huella del color 'negro'.

Es decir que la piel, su color, son en las historias singulares de numerosos hijos en las Antillas, soportes de una investidura erotizada. A menudo privilegiadas entre los "atributos, es decir, de los significantes más o menos ligados en un discurso"¹⁷ que algunas madres dirigen a su

ble pour certains hommes à la reconnaissance de leur enfant¹³.

La persistance dans les sociétés antillaises de nominations à partir des traits visibles de métissage (capres(ses), chapé(es) coolies, mulâtres(ses), chabin(e)s doré(e)s, kalazazas, nègres(ses), nègres(ses) rouges etc...) maintient une hiérarchie implicite. Mais si l'idéalisation constante de la couleur «claire» fait entendre chez les descendants d'esclaves affranchis, une hantise souvent virulente de «sauver la race», elle peut aussi indiquer dans le même temps, une hantise non moins virulente de «retrouver» la trace de la couleur «noire».

C'est dire que la peau, sa couleur, sont dans les histoires singulières de nombre d'enfants aux Antilles, supports d'un investissement érotisé. Souvent privilégiés parmi les «attributs, c'est à dire des signifiants plus ou moins liés en un discours»¹⁴, que certaines mères adressent à leur enfant. Et parce que «peut être est ce sous leur amas qu'il (*cet enfant*) suffoquera un jour», qu'un psychanalyste a à se sentir concerné par cette question.

Je voudrais vous proposer maintenant, quelques linéaments d'un travail en cours. Il concerne les conséquences sur la consistance de l'image et sur le statut du regard, du privilège donné au trait de couleur dans le lieu de l'Autre maternel où un enfant est introduit à la question du manque.

Comme le rappelle S. Thibierge¹⁵, l'image spéculaire, forme anticipée et illusoire d'une totalité maîtrisée, a une constitution complexe. Elle «vient lier les déterminations de registres différents et hétérogènes». Produite par le sujet, elle est substituée à la place de son défaut d'être, réel non représentable dans l'image.

La psychopathologie de la rue quotidienne aux Antilles offre l'occasion d'une remarque. Elle concerne l'importance de la parure (bijoux en or, coiffure, maquillage, vêtements), un souci de l'apparence qui indique comme une nécessité, culturellement prescrite pour une femme, de «donner à voir» dès lors qu'elle a à circuler dans un espace public.

Comment comprendre cette contrainte à construire une apparence offerte au regard des autres? Quelle est la fonction de ce donné à voir? La difficulté structurelle d'une femme dans le rapport à son image, peut-elle se trouver exacerbée dans un tel dispositif social en fonction des signifiants qui auront été privilégiés par l'Autre maternel?

«Comment voir ma différence»? «Comment marquer ma différence»? Cette question renvoie à une angoisse subjective majeure, cette très belle jeune femme au visage inexpressif, à l'apparence de poupée raide. La couleur de peau a fonctionné dans son roman familial comme signe de la différence entre sa mère et son père, entre sa lignée maternelle et sa lignée paternelle. «Je ne fais que copier, imiter». «Copier, imiter», pour tenter de trouver «le

14. Charles Melman; *Les ex-lus, l'exclusion, ses conditions logiques et politiques* (Los ex-legidos, las exclusiones, sus condiciones lógicas y políticas). Intervención en las Jornadas de estudio, *Psychologie collective et analyse du non-moi*, de Marzo de 1999 en Marsella. Publicado en *Cahiers de l'Association freudienne internationale*, 1999, Paris.

15. Jeanne Wiltord; *Se voir père* (Verse padre); en el Seminario de Charles Melman, GAREFP, 1991, Fort-de-France, Martinique. Publicación interna del GAREFP.

16. N.d.T.: Hemos conservado sin traducción al español algunas de estas nominaciones para las que hemos preferido esta nota explicativa. Con la indicación de Jeanne Wiltord explicamos que, '*chapé coolie*' es el mestizo de negro y de indio, traídos de las posesiones francesas en África y en la India luego de la abolición de la esclavitud, para hacer el trabajo que los nuevos libertos de la esclavitud ya no querían realizar, los originarios de la India son llamados '*coolies*' en lengua *créole*; el *chabin* es un mestizo de negro y de blanco caracterizado por el color de piel mas bien clara y el color rubio de sus cabellos crespos; la categoría de los *chabins* es diferenciada en varias subcategorías entre las cuales están los '*chabins dorés*' de piel dorada y los *kalazazas* de piel blanca.

17. Jacques Lacan; *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache* (Observaciones sobre el reporte de Daniel Lagache) en *Ecrits*, Ed. Le Seuil, Paris, 1992.

13. J. Wiltord; *Se voir père*, in Séminaire de Charles Melman, GAREFP, 1991, Fort-de-France, Martinique. Publication interne au GAREFP.

14. J. Lacan; *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache*, in *Ecrits*, Ed. Le Seuil, Paris, 1992.

15. S. Thibierge; *L'image et le double La fonction spéculaire en pathologie*, Ed. érès- 1999.

hijo(a). Y porque "quizás es en sus redes que él o ella (ese hijo o esa hija) se ahogará algún día" es que un psicoanalista debe sentirse preocupado por esta cuestión.

Quisiera ahora proponerles algunos lineamientos de un trabajo en curso. Tiene que ver con las consecuencias sobre la consistencia de la imagen y sobre el estatuto de la mirada, del privilegio dado al rasgo de color en el lugar del Otro materno en el que un hijo o una hija es iniciado(a) en la cuestión de la carencia.

Como lo recuerda Stéphane Thibierge¹⁸ la imagen espectral, forma anticipada e ilusoria de una totalidad controlada, tiene una constitución compleja. Ella "viene a ligar las determinaciones de registros diferentes y heterogéneos". Producida por el sujeto, esa imagen sustituye a su defecto de *ser*, real no representable en la imagen.

La psicopatología de la calle cotidiana en las Antillas ofrece la oportunidad de una observación. Tiene que ver con la importancia del adorno (joyas en oro, peinado, maquillaje, vestimentas), una preocupación de la apariencia que indica como una necesidad, culturalmente prescrita para una mujer, de 'dar que ver' desde el momento en que ella debe circular en un espacio público.

¿Cómo comprender este apremio de construir una apariencia que se ofrece a la mirada de los otros? ¿Cuál es la función de este dar que ver? ¿La dificultad estructural de una mujer en su relación con su imagen, puede encontrarse exacerbada en semejante dispositivo social en función de los significantes que habrán sido privilegiados por el Otro materno?

"¿Cómo ver mi diferencia?" "¿Cómo marcar mi diferencia?" Esta pregunta reenvía a una angustia subjetiva mayor: esa joven mujer muy bella de cara inexpresiva, con apariencia de muñeca tiesa. El color de piel ha funcionado en su novela familiar como signo de la diferencia entre su madre y su padre, entre su linaje materno y su linaje paterno. "No hago sino copiar, imitar". "Copiar, imitar", para intentar encontrar "el marco que le es necesario" para hacer que se sostenga, en una imagen, algo de su *ser* y para sentirse existir. O bien esforzarse por encontrar, gracias a formaciones profesionales sucesivas, el oficio que le ofrecerá la tenida, el uniforme con el cual ella podrá presentarse ante los otros.

En el transcurso de su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*¹⁹, cuando él elabora la determinación del sujeto en el campo escópico, Lacan hace referencia a la "penetración indiscutible" con la cual R. Caillaois²⁰ analizó la actividad mimética, a través del travestista, el camuflaje y la intimidación. En efecto, contrariamente a la manera habitual de pensar, el resorte original del mimetismo no es querer adaptarse. No se trata tanto de adaptarse a un medio ambiente cuanto de 'hacerse' mancha o abigarramiento.

El apoyo de Lacan en la actividad mimética del animal nos indica que no se trata de pensar esta la actividad en los humanos en términos de inter-subjetividad. "Cada

cadre qui lui est nécessaire» pour faire tenir dans une image quelque chose de son être et pour se sentir exister. Ou bien s'efforcer de trouver grâce à des formations professionnelles successives, le métier qui lui offrira la tenue, l'uniforme avec lequel elle pourra se présenter aux autres.

Au cours de son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*¹⁶, quand il élabore la détermination du sujet dans le champ scopique, Lacan fait référence à «la pénétration incontestable» avec laquelle R. Caillaois¹⁷ a analysé l'activité mimétique, à travers le travesti, le camouflage et l'intimidation. Contrairement en effet à la façon habituelle de penser, le ressort original du mimétisme n'est pas de chercher à s'adapter. Il ne s'agit pas tant de s'adapter à un environnement, que de «se faire» tache ou bigarrure.

L'appui pris par Lacan sur l'activité mimétique de l'animal, nous indique qu'il s'agit de ne pas penser cette activité chez les humains en termes d'inter-subjectivité. «Chaque fois qu'il s'agit d'imitation, gardons-nous de trop vite penser à l'autre qui serait soi-disant imité. Imiter, c'est sans doute reproduire une image. Mais foncièrement, c'est pour le sujet, s'insérer dans une fonction dont l'exercice le saisit»¹⁸.

Ce qui est déterminant dans le mimétisme et ce en quoi cette activité a à intéresser la psychanalyse, c'est qu'imiter, c'est *se faire* quelque chose pour s'insérer dans «la fonction qui se trouve au plus intime de l'institution du sujet dans le visible»¹⁹, le regard (qui n'a rien de l'organe de la vision). Il ne s'agirait pas seulement de «ressembler» au sens de reproduire une image, mais foncièrement de *se faire semblant* et d'instaurer ainsi une «schize de l'être» qui «s'y décompose, d'une façon sensationnelle entre son être et son semblant, entre lui-même et ce tigre de papier qu'il offre à voir»²⁰. Donner à voir, c'est leurrer en donnant une «sur-value à son apparence», c'est tromper l'autre en donnant «quelque chose en pâture à son œil» pour qu'il «dépose là son regard comme on dépose les armes»²¹. «Tu veux regarder? Eh bien, vois donc ça!».

La fonction du donner à voir est de nourrir la voracité de l'œil de celui qui regarde. Cela nous renvoie à la croyance universelle au mauvais œil, image de la dimension pulsionnelle du champ scopique. Se faire semblant, aurait donc pour fonction de nourrir la voracité du regard porté par «le mauvais œil».

Mais de la voracité de quel œil le sujet a-t-il à se prémunir ainsi?

Quand pour un enfant, le manque du Autre maternel n'est pas référé au trait unaire et à l'instance phallique mise en place par la fonction paternelle, mais est référé à un trait de différence positif, prélevé dans le champ

18. S. Thibierge; *L'image et le double La fonction spéculaire en pathologie*, Ed. Érès, 1999, Paris.

19. Jacques Lacan; *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Séminaire-Paris 1964, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale. Publication fuera del comercio.

20. R. Caillaois; *Méduse et compagnie*, Ed.

16. J. Lacan; *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Séminaire - Paris, 1964, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale. Publication hors commerce.

17. R. Caillaois; *Méduse et compagnie*, Ed.

18. J. Lacan, *ibid.*

19. J. Lacan, *ibid.*

20. J. Lacan, *ibid.*

21. J. Lacan, *ibid.*

vez que se trata de imitación, cuidémonos de pensar demasiado pronto en el otro que sería supuestamente imitado. Imitar es, sin duda, reproducir una imagen. Pero, fundamentalmente, para el sujeto es insertarse en una función cuyo ejercicio lo embarga²¹.

Lo determinante en el mimetismo y en lo que esta actividad debe interesar al psicoanálisis es que imitar es *hacerse* algo para insertarse en "la función que se encuentra en lo más íntimo de la institución del sujeto en lo visible"²², la mirada (que no tiene nada del órgano de la visión). No se trataría solamente de 'parecerse' en el sentido de reproducir una imagen, sino fundamentalmente de *hacerse semblante* y de instaurar así una 'esquize del ser' que "se descompone ahí, de una manera sensacional entre su ser y su *semblant*, entre sí mismo y ese tigre de papel que él hace ver"²³. Dar que ver, es hacer señuelo dando un "sobre-precio a su apariencia", es engañar al otro dando "algo de pasto a sus ojos" para que él "deposite ahí su mirada como se rinde las armas"²⁴. "¿Quieres mirar? Pues bien, ¡ve eso pues!".

La función de dar que ver es nutrir la voracidad del ojo de aquel que mira. Eso reenvía a la creencia universal del mal de ojo, imagen de la dimensión pulsional del campo escópico. Hacerse semblante, tendría entonces por función nutrir la voracidad de la mirada producida por 'el mal ojo'.

Pero ¿de la voracidad de qué ojo debe así el sujeto precaverse?

Cuando para un niño la falta del Otro materno no está en referencia al rasgo unario y a la instancia fálica ubicada por la función paterna, sino que está en referencia a un rasgo de diferencia positivado, previamente deducido en el campo escópico, las coordenadas simbólicas de la imagen especular se encuentran en precariedad. Esto tiene sus consecuencias en el estatuto de la mirada que, de algún modo, se encuentra mal 'neutralizado' por lo simbólico. La mirada al ya no estar "situada en el desconocimiento"²⁵ necesario, su efecto de goce mortífero no cesa de amenazar y de hacer precaria la constitución del sujeto.

Dar que ver para protegerse de la función mortífera que, para el sujeto, ha podido tener la mirada del Otro materno. Pero quizás sería también una tentativa, cada vez fracasada, para hacer surgir del lado del Otro materno un rasgo de diferencia que pudiera introducir a la dimensión simbólica en la que podría estructurarse un deseo.

No me parece vano hacer ver aquí la complejidad de las dificultades que un psicoanalista puede encontrar en la dirección de ciertas curas. El riesgo mayor, en efecto, es que sea un real (por ejemplo en una enfermedad grave, un accidente) que pueda llegar a hacer borde para un sujeto a partir del momento en que él debe no ceder en su deseo.

scopique, les coordonnées symboliques de l'image spéculaire s'en trouvent précarisées. Cela n'est pas sans conséquences sur le statut du regard qui se trouve en quelque sorte mal «neutralisé» par le symbolique. Le regard n'étant plus «situé dans la méconnaissance»²² nécessaire, son effet de jouissance mortifère ne cesse de menacer et de précariser la constitution du sujet.

Donner à voir pour se protéger de la fonction mortifère qu'a pu avoir pour le sujet le regard du Autre maternel. Mais peut être est-ce aussi une tentative chaque fois échouée, pour faire surgir du côté de l'Autre maternel un trait de différence qui puisse introduire à la dimension symbolique où pourrait se structurer un désir.

Il ne me paraît pas inutile de faire ici remarquer la complexité des difficultés qu'un psychanalyste peut rencontrer dans la conduite de certaines cures. Le risque majeur en effet est que ce soit un réel (par exemple une maladie grave, un accident) qui puisse venir faire bord pour un sujet dès lors qu'il a à ne pas céder sur son désir.

21. J. Lacan, *ibid.*

22. J. Lacan, *ibid.*

23. J. Lacan, *ibid.*

24. J. Lacan, *ibid.*

25. S. Thibierge, *op.cit.*

22. S. Thibierge, *opus cité.*