

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

CARAÏBES/ANTHROPOLOGIES CARIBÉENNES

Laëthier, Maud
IRD-URMIS
Picard Byron, Jhon
Université d'État d'Haïti

Date de publication : 2026-02-07

DOI : <https://doi.org/10.47854/d2a4yx72>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Dans le champ de l'anthropologie, entre 1880 et 1950, la Caraïbe a connu un destin singulier au regard des autres aires culturelles dans lesquelles les recherches se sont ancrées. De nos jours, elle occupe d'ailleurs une position significative : préfiguration pour les uns, ou paradigme pour les autres, d'une modernité plurielle. Néanmoins, soutenir la gageure de présenter – de façon nécessairement incomplète – les anthropologies caribéennes, pose, dans un premier temps, la question de savoir s'il convient d'enfermer ce champ de la recherche sur/de la Caraïbe dans une problématique d'aire culturelle. (Il existe bien évidemment de très nombreux travaux sur les Caraïbes, mais notre propos ici n'est pas de les présenter ni de prolonger les débats théoriques.) Dans un article programmatique de 1997, Marie-José Jolivet, soulevant le risque d'un tel enfermement, montrait combien la Caraïbe avait d'ailleurs pu y échapper pendant longtemps. Or elle indiquait aussi comment, avec l'objet « caraïbe » longtemps appréhendé à partir de ce que Roger Bastide a qualifié d'« Amériques noires » (1967), s'exprimait d'emblée toute la complexité qui le caractérise. En effet, syncrétismes, métissages, croisements ont dérangé son institution autant qu'ils en ont été constitutifs. Si la marque du pluriel semble ainsi davantage convenir à la catégorie, il reste que diversité et unité marchent de pair pour définir ce qu'elle recouvre.

Ainsi, les formations socioculturelles caribéennes qui illustrent, de façon exemplaire d'après certains analystes, des situations originales de création, partagent un même héritage historique. Héritage marqué par la présence de conquérants amérindiens suivie des colonisations européennes et leurs organisations de la traite, menée à partir des côtes africaines. Faut-il effectivement rappeler que Caraïbe est un terme dérivé de Karib, ethnonyme des Indiens arrivés des plateaux des Guyanes continentales ? Et aussi que les archipels qui composent les Caraïbes forment une continuité discontinue et qu'ils sont fortement rattachés au nord et au sud du continent

ISSN : 2561-5807, Anthropén, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Laëthier, Maud et Jhon Picard Byron, 2026, « Caraïbes/Anthropologies caribéennes », *Anthropén*. <https://doi.org/10.47854/d2a4yx72>

américain – entre une mer éponyme et un océan –, agissant comme le chronotope d'un récit fondateur ? La localisation géographique ne prend ici pleinement son sens que si elle est définie par son rapport à une histoire transatlantique. Quant à la relative unité culturelle – formes d'organisations sociales, cultures matérielles, productions symboliques –, elle trouve son origine précisément dans une expérience historique partagée, à partir de laquelle s'est produit un processus commun de créolisation. Au demeurant, c'est à hauteur de ces « mélanges » que l'on peut entendre l'émergence tardive, du point de vue euro-américain, d'un champ de recherche anthropologique. Mais, si l'on veut bien décentrer le regard et opter pour une approche que l'on peut qualifier d'« interne », il existe de longues traditions anthropologiques dans la région, toute « indisciplinée » soit-elle (Trouillot 1992).

Au cœur d'intenses circulations de personnes et d'idées, les sociétés des Caraïbes ont produit des intellectuels engagés capables, parfois dans le cadre d'essais politiques, de développer une pensée sociale et une analyse réflexive sur elles-mêmes. Dès le début de la période coloniale, le devenir des formations socioculturelles intéresse ; en témoignent la littérature de voyage, les descriptions et les chroniques de missionnaires, de juristes, de philosophes, d'administrateurs coloniaux ou de naturalistes. Des sociétés savantes se créent, venant instruire un savoir anthropologique colonial. Citons en la matière, pour la fin du XVIII^e siècle, le Cercle des Philadelphes (1784), académie scientifique et médicale fondée à Saint-Domingue et accueillant des adhérents locaux et internationaux, dont l'illustre Moreau de Saint-Méry, auteur de la *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*.

Paradigme de la rencontre, les sociétés caribéennes sont aussi le théâtre des déclinaisons d'une pensée de la *race* ; théâtre sur lequel a été postulée l'existence de groupes humains *naturellement* différents et sur la scène de laquelle les colons ont majoritairement voulu appartenir à une *race* prétendument pure, qu'il s'est agi de protéger de la contamination d'une autre, esclave et noire, contiguë et séparée (voir Bonniol 2020). Réalité anthropologique première, enfermant les populations dans leur épiderme, une telle logique raciale a durablement imprégné les formes de la présence au monde et à soi. Pour autant, les mondes caribéens ont aussi transformé la distanciation originelle en lieu de création, par le dépassement durable de cette logique. Pour reprendre Édouard Glissant, « la Plantation est un des ventres du monde [...]. Et pour finir son enfermement a été vaincu. Le lieu était clos, mais la parole qui en est dérivée reste ouverte » (1990 : 89). La formule est séduisante, mais il n'empêche que la différence culturelle basée sur une racialisation, produite par l'histoire coloniale, est demeurée un signifiant majeur dans les sociétés des Caraïbes. Et c'est précisément parce que l'inégalité raciale s'est inscrite au fondement même des hiérarchies qui constituent leurs histoires que les penseurs endogènes vont se l'approprier pour en démontrer l'inanité. Une telle matrice de pensée a présidé au développement des anthropologies caribéennes.

Partant, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, alors qu'apparaît en Europe – particulièrement en France, en Angleterre et en Allemagne – un projet de connaissance de l'Homme fondé sur une hiérarchisation des groupes humains, des penseurs caribéens prennent position contre une essentialisation des différences. La question est abordée de façon variable selon les contextes mais tous sont traversés par une semblable revendication d'une égalité raciale. C'est le cas en Haïti où les

écrits sur le sujet sont remarquables et virulents. Ils sont tout aussi éclairants pour saisir la façon dont la pensée anthropologique, qui se diffuse alors, s'articule à l'élaboration d'une pensée politique. En effet, dans la première nation noire à avoir conquis son indépendance, la question brûlante de l'(in)égalité raciale – néanmoins appréhendée dans un cadre positiviste – occupe des élites aux prises avec une condition d'altérité dominée. S'approprier la question est alors au cœur du déploiement d'une réflexion anthropologique qui entend dialoguer avec les cercles savants parisiens pour défendre une « commune humanité » que proclame, sur un plan politique, le nouvel État libéré du joug colonial. C'est dans cette perspective que se lit l'essai de Louis-Joseph Janvier, *L'égalité des races*, publié en 1884, et l'ouvrage d'Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, sorti l'année suivante, en 1885. Dans un souci partagé de dénaturiser l'esclavage et les inégalités sur lesquelles le système colonial s'est appuyé, un contre-discours anti-racialiste se distingue, prémisse d'une anthropologie sociale bientôt affranchie du biologique (voir Argyriadis et al. 2020).

De telles postures philosophiques et anthropologiques sont tout autant présentes chez le Portoricain Ramón Emeterio Betances et le Cubain José Martí. Intellectuels progressistes, engagés politiquement, ces penseurs sont deux figures majeures de la lutte contre l'esclavage et le racisme. Connus au-delà des Caraïbes et des Amériques, ces contemporains n'ont de cesse de défendre un anti-racialisme qu'exprime notamment le célèbre texte de Martí intitulé « Mi raza » : « Homme signifie plus que blanc, plus que noir, plus que mulâtre. Cubain signifie plus que blanc, plus que noir, plus que mulâtre » (*Patria*, 16 avril 1893, cité dans Estrade 2017). Betances, qui durant ses exils publie de nombreux textes sous le pseudonyme « l'Antillais », est aussi celui grâce auquel Martí fait la connaissance de Firmin en Haïti, en 1893.

Dès la fin du siècle, prises dans les dialogues régionaux et internationaux, des « cultures anthropologiques », pour reprendre une formulation d'Estéban Krotz (1993), se mettent en place, marquées par une polygraphie certaine. Tout en entretenant des liens particuliers avec d'autres sciences humaines – l'histoire notamment –, elles associent un discours scientifique à des projets politiques situés. Ainsi, elles dessinent déjà leurs propres frontières à même de tenir compte des enjeux politiques et sociaux qui les spécifient. Le devenir de la région est d'ailleurs propice au développement d'une telle articulation.

Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, alors que les grandes puissances européennes continuent de se partager le monde, les États-Unis renforcent leur contrôle – économique, maritime et politique – sur la zone et plusieurs territoires sont annexés ou bientôt occupés. C'est le cas de Cuba, Porto Rico, Haïti, puis de la République dominicaine. Aussi, pour les « grandes îles », la question de l'indépendance, parfois encore celle de l'abolition de l'esclavage, ainsi que les enjeux de souveraineté (nationale) se posent-ils avec une acuité toute particulière. La pensée politique et la réflexion à vocation anthropologique s'en emparent pleinement, intensifiant des prises de consciences anti-impérialistes. Or celles-ci révèlent néanmoins une impossibilité de fonder un ensemble au-delà des divers intérêts nationaux et locaux. L'unité de la région se décline effectivement dans une communauté de pensée avant que d'être construction politique commune.

Cependant, d'importants réseaux intellectuels transnationaux, caribéens, américains et européens, se tissent, qui permettent d'intenses échanges autour de ce sujet. Dans ce contexte, le projet d'une « confédération antillaise », inspirée par les idéaux d'union latino-américaine de Simón Bolívar et de José María Torres Caicedo, bien qu'il fasse figure d'exception, doit être mentionné. Ce projet, que l'on connaît notamment grâce au texte de Firmin, « Haïti et la Confédération antillienne » (dans *Lettres de Saint-Thomas*, 1910), entend en effet donner forme à une conscience pan-antillaise susceptible de résister à la menace annexionniste. Pensé comme susceptible de transcender les différences nationales et régionales posées comme étant raciales, linguistiques et ethniques, un tel projet réunit plusieurs des grandes figures intellectuelles du moment : les Portoricains Ramón Emeterio Betances et Eugenio María de Hostos y Bonilla (connu sous le nom de « Citoyen de l'Amérique »), les Dominicains Gregorio Luperón et Francisco Henríquez y Carvajal, les Cubains José Martí, Antonio Maceo, Juan Gualberto Gómez et Rafael Serra, ainsi que les Haïtiens Louis Joseph Janvier et Anténor Firmin. Ainsi, d'abord conçu en partant de l'union de Porto Rico, de la République dominicaine, de Cuba et d'Haïti, cet antillanisme pan-national, reposant sur un idéal universaliste, intégrerait à terme les autres îles de la région. Cependant l'entreprise n'aboutira pas. Certes, nombre d'autres projets et de réflexions anthropologiques autour de définitions d'identités nationales puiseront à un imaginaire commun de lutte, animé d'une pensée anti-impérialiste et antiraciste ; mais point d'union politique.

En s'actualisant d'une façon fragmentée selon les contextes, le sentiment d'appartenance à un même ensemble rend difficile l'élaboration d'une pensée anthropologique fédératrice. Les mises en récit de souffrances partagées liées au passé esclavagiste existent mais, en premier lieu, tel un kaléidoscope, elles se font, se défont et se réfléchissent dans des corps devenus les supports de l'histoire partagée – qui rassemble et sépare, selon les deux acceptions du terme. C'est aussi sous ce rapport que, à compter des années 1920, dans toute les Caraïbes – bien que sous différentes modalités liées à des processus spécifiques de construction identitaire – va se jouer la « découverte » de l'héritage africain. Dans une perspective d'abord folkloriste, l'exploration de certaines pratiques « du peuple », constituant censément une communauté de descendants et d'héritiers liés par une expérience historique racialisée, va conduire à valoriser littérature orale, danses, musiques et rituels. Les manifestations artistiques et culturelles qui se signalent, en lien avec des luttes et une pensée anti-impérialistes renouvelées, s'autorisent de l'ethnologie pour asseoir leurs arguments. Sous l'effet d'un intérêt pour la discipline qui se répand, les pratiques vont progressivement être promues au rang d'objets légitimes des revendications identitaires et de l'attention scientifique, venant témoigner de diverses origines ethniques, spécialement africaines. Réhabilitation et considération conjointes pour « l'héritage africain » s'appuient alors sur la circulation de travaux menés en Afrique par des explorateurs ou administrateurs coloniaux – se faisant ethnologues – qui renseignent les traces d'un passé glorieux du continent.

Selon des singularités propres à des situations historiques et ethnographiques variées, restant néanmoins majoritairement touchées par le néocolonialisme, en Haïti, à Cuba, en Jamaïque ou à Trinidad, des mouvements ethnologiques – se faisant parfois écoles nationales – se singularisent tout en interagissant avec les avant-gardes européennes de l'époque et la Harlem Renaissance. L'Entre-deux-guerres constitue, à cet égard, un tournant important. Des réflexions de W.E.B. DuBois (1903) sur la

condition « noire » à celles de Léo Frobenius sur « l'âme des peuples », en passant par celles de Franz Boas ou de Melville Herskovits (1938), de nouveaux liens entre penseurs ainsi que des jeux d'influences mutuelles avec les anthropologies latino-américaines, européennes et nord-américaines modifient et renforcent les positions des auteurs caribéens. Parfois, à la croisée des chemins entre appréciation esthétique et scientifique, ces conversations transnationales contribuent à diffuser largement une attention singulière pour le « monde noir ». Dans la sphère francophone, des revues marquent l'époque : *La Revue Indigène* (1927), *La Revue du Monde noir* (1931) avec Paulette et Jane Nardal, *Légitime Défense* (1935), *Tropiques* (1941). En 1935, Aimé Césaire co-fonde aussi le journal *L'Étudiant noir* dans lequel, avec Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas, il forge le concept de négritude. (Moins d'une décennie plus tard, en 1946, c'est la départementalisation pour les territoires français de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane. Dans ce processus, on connaît le poids politique de Césaire – alors maire de Fort-de-France, député de la Martinique et surnommé « le Nègre fondamental ».) On a là des éléments communs qui, durant plusieurs décennies, façonnent des situations politiques différentes, y instillant des modes d'interrogation et des registres de pensée partagés.

Dans un même mouvement se dessinent néanmoins des lectures différenciées des phénomènes culturels. D'un côté, des concepts émergent pour penser les processus de formation historique et le devenir d'identités marquées par la symbiose progressive. On pourrait, à ce propos, citer la notion de *transculturation* chère à Fernando Ortiz (1940), ayant fait l'objet de commentaires de la part de Melville Herskovits et de Bronislaw Malinowski, et dont Jean Price-Mars apprécie la pertinence. Or l'emphase mise sur de tels processus, tantôt symboles de résistance culturelle, tantôt de dissolution culturelle, ne remise pas la question des origines à l'arrière plan ; d'un autre côté, l'approche généalogique demeure. Dans certains contextes, des positions circulent qui revendiquent une filiation continue avec un héritage africain. Celles-ci sont alors travaillées par des idéologies qui participent à une focalisation de hiérarchies liées à la couleur de peau et par des conceptions essentialistes de l'identité. Dans ce cadre, certaines se réclament d'un nationalisme noir radical, comme ce fut le cas en Haïti où, quelques années plus tard, le noirisme connaîtra un destin politique resté tristement célèbre. Dans ces circonstances, les circulations des personnes, des idées, des concepts s'effectuent dans une situation également pénétrée par une demande importante en matière d'exotisme. Les mises en scènes de spécificités culturelles, et notamment celles émanant d'un répertoire magico-religieux, occupent le devant de plusieurs scènes artistico-folkloriques. Une nouvelle voie est ouverte pour que les pratiques religieuses (parfois encore méprisées et diabolisées) soient considérées comme des réserves d'une authentique ancestralité africaine – tout en mettant de côté la dynamique de création dont elles sont issues.

À la faveur de circulations initiées par la Seconde Guerre mondiale, dans un contexte de luttes anticolonialistes qui perdurent, les processus de « contacts culturels » ou d'« acculturation » intéressent de plus en plus. Les recherches sur les faits dits afro-américains font alors l'objet d'un nombre grandissant de travaux. Les liens qu'entretiennent les intellectuels de la région, qui se lisent les uns les autres et s'apprécient, concourent à la diffusion et à la reconnaissance d'un champ de recherche américain – croisant parfois les approches culturalistes qui dominent bien au-delà des écrits des anthropologues étatsuniens. De la sorte, en 1943, lors du 1^{er} Congrès interaméricain de démographie à Mexico, Fernando Ortiz fonde l'Institut

international d'études afro-américaines – et sa revue *Afroamérica* – aux côtés de Jorge Abilio Vivo Escoto, Gonzalo Aguirre Beltrán, pionnier des études afro-mexicaines, et de Jacques Roumain. Cet institut fédère d'illustres penseurs haïtiens, brésiliens, portoricains, mexicains, cubains, étasuniens et français, parmi lesquels on compte Jean Price-Mars, Rémy Bastien, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Renato de Mendonça et Heloisa Alberto Torres, Richard Pattee, Alfonso Caso, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Julio Le Riverend, Melville Herskovits, Franklin Frazier, W.E.B. DuBois, Lorenzo Turner, Rayford Logan, Alain Locke ou encore Aimé Césaire. Mais là encore, l'aventure institutionnelle est éphémère.

Bien que les questions fondamentales relatives à l'esclavage, à l'égalité raciale, aux relations post ou néocoloniales, aux nationalismes, aux syncrétismes religieux, aux langues, à l'oralité soient autant d'objets au fondement des anthropologies de la région, la discipline est loin de constituer un front uni. Les penseurs s'en réclament différemment et l'appartenance à une « commune Caraïbe » continue de s'effectuer par le truchement de l'affiliation politique et culturelle dans laquelle chaque réflexion sur soi est prise (en 1953, sort l'ouvrage coordonné par Pierre Verger, *Les Afro-Américains*, organisé autour de contributions « par pays » – Haïti et Cuba pour les Caraïbes). Certes, à compter des années 1950, plus que jamais dotée d'une valeur patrimoniale, emblématique et identitaire, l'ethnologie devient une « science de combat » comme le souligne l'ethnologue haïtien Emmanuel C. Paul qui plaide, au premier Congrès international des écrivains et artistes noirs organisé à Paris, en 1956, pour une « anthropologie indigène » (Paul 1959). Or l'argument joue dans des voies contradictoires. Tandis que des réflexions sur la culture et la race rejoignent les arguments défendus par des institutions internationales comme l'UNESCO, de nouvelles manières de se revendiquer de la discipline anthropologique apparaissent, renforçant un mouvement particulariste, parfois enjeu de revendication politique. En outre, les affrontements politiques propres à la guerre froide se déclinent de manière remarquable dans la région. Lutte contre le communisme en Haïti, contre la « contre-Révolution » à Cuba, sur fond de surveillance, d'espionnage et d'embargo des États-Unis, qui font de Porto Rico un état « libre associé » (1952), altèrent la recherche en sciences sociales. Les relations entre les intellectuels en sont largement affectées, prises dans les mailles d'idéologies politiques.

Au seuil des années 1960, alors que s'actualisent des dynamiques de racialisation et de catégorisations renouant avec une approche biologique du culturel et que des mobilités – tant internes qu'externes – favorisent de rapides transformations des sociétés caribéennes, fort peu d'analyses mentionnent ces processus qui auraient pourtant pu permettre à la discipline de se renouveler. Tout se passe comme s'il appartenait aux écoles d'ethnologie, concentrées sur l'observation de *leurs* altérités endogènes (condensées dans le monde paysan, l'oralité, les structures familiales ou les cultes religieux), d'essentialiser leurs objets. C'est aussi à cette période que les trajectoires ethno-politiques des pays de la région, longtemps nourries d'interrogations anthropologiques communes ou de projets politiques comparables, se distancient les unes des autres.

Pour autant, nous n'avons pas fini de regarder les anthropologies caribéennes et le devenir de leur ethnogenèse.

Références

- Argyriadis, K., E. Gobin, M. Laëthier, N. Núñez González et Jhon Picard Byron (dir.), 2020, *Cuba-Haïti. Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Montréal et Paris CIDIHCA,.
- Bastide, Roger, 1967, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot.
- Bonniol, Jean-Luc, 2020, « (T)Race. La couleur de la peau, inscription corporelle d'une origine servile », *Ethnologie française*, 50 (2) : 299-312, <https://shs.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2020-2-page-299?lang=fr>
- DuBois, W.E.B., 1903, *The Souls of Black Folk*, Chicago, A.C. McClurg & Co.
- Estrade, Paul, 2017 [1984], *José Martí, les fondements de la démocratie en Amérique latine*, Paris, Les Indes savantes.
- Firmin, A., 1910, *Lettres de Saint-Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, Paris, V. Girard & E. Brière.
- , 1885, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, F. Pichon.
- Glissant, É., 1990, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- Herskovits, M.J., 1938, *Acculturation: The Study of Culture Contact*, New York, J.-J. Augustin Publisher.
- Janvier, L.-J., 1884, *L'égalité des races*, Paris, G. Rougier.
- Jolivet, M.-J., 1997, « Présentation – La Caraïbe. Des îles au continent », *Cahiers d'Études africaines*, 37 (148, fasc. 4) : 759-765, https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1830
- Krotz, E., 1993, « La producción de la antropología en el Sur : características, perspectivas, interrogantes », *Alteridades (México)*, 3 (6) : 5-11, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711380002>
- Moreau de Saint-Méry, M.L.É., 1984 [1797], *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (édité par B. Maurel et É. Taillemite), Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, coll. Bibliothèque d'histoire d'outre-mer, 3 vol.
- Ortiz, Fernando, 2011 [1940], *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- Paul, Emmanuel C., 1959, « Tâches et responsabilités de l'ethnologie », *Présence Africaine*, 4 (XXVII-XXVIII) : 237-243, <https://doi.org/10.3917/presa.027.0237>
- Trouillot, Michel-Rolph, 1992, « The Caribbean region: An open frontier in anthropology theory », *Annual Review of Anthropology*, 21 : 19-42, <https://www.jstor.org/stable/2155979>
- Verger, Pierre (coord.), 1953, *Les Afro-américains*, Dakar, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN), n° 27.