

Teoría crítica de la raza y anticolonialismo: un caso para una otra genealogía

*Critical race theory and anti-colonialism:
The case for another genealogy*

*Théorie critique de la race et anticolonialisme :
plaidoyer pour une autre généalogie*

Mickaella L. Perina

University of Massachusetts Boston

Mickaella.perina@umb.edu

<https://orcid.org/0009-0008-2603-4002>

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 3 de febrero de 2025. **Fecha de aprobación:** 5 de octubre de 2025

DOI: 10.15446/cp.v20n40.116588

Cómo citar este artículo:

APA: Perina, M. L. (2025). Teoría crítica de la raza y anticolonialismo: Un caso para una otra genealogía. *Ciencia Política*, 20(40), 31 - 53. <https://doi.org/10.15446/cp.v20n40.116588>

MLA: Perina, Mickaella L. "Teoría crítica de la raza y anticolonialismo: un caso para una otra genealogía." *Ciencia Política*, vol. 20, no. 40, 2025, pp. 31 - 53. *Portal de Revistas UNAL*, <https://doi.org/10.15446/cp.v20n40.116588>.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Résumé :

Cet article analyse la théorie critique de la race, à partir de textes produits par des penseurs de la Caraïbe et explore les limites d'une réflexion sur l'histoire de la théorie critique de la race qui commencerait avec le développement de la théorie critique de la race aux États-Unis.

Considérant l'expérience de la colonisation comme point de départ et de focus, les auteurs de la Caraïbe ont montré que la critique de la race gagne à être articulée à une critique de la colonisation dans la mesure où les théories de la race, qu'elles aient été construites à partir de considérations biologiques ou de considérations sociales, ont souvent été utilisées pour légitimer la colonisation et d'autres formes de domination. L'article montre que les penseurs de la Caraïbe ont développé des outils critiques permettant d'analyser les structures racistes et autres structures de domination, les théories de la race, et les processus de racialisation de manière à pouvoir envisager un monde différent et une autre conception de l'humanisme. L'article invite également à repenser les relations de pouvoir qui déterminent les politiques de production et de dissémination des savoirs et à considérer la Caraïbe comme un site de production de savoirs théoriques et philosophiques.

Mots clés: Anticolonialisme; Caraïbe; Critique; Race; Racisme; Racialisation.

Abstract:

This article analyzes critical race theory from the perspective of texts produced by Caribbean thinkers and explores the limits of a reflection on the history of critical race theory which would begin with the development of critical race theory in the United States. Considering the experience of colonization as a starting point and a focus, Caribbean thinkers have shown that the critique of race benefits from being articulated with a critique of colonization to the extent that theories of race, whether they were constructed around biological or social considerations, have often been used to legitimize colonization and other forms of domination. The article shows that Caribbean thinkers have provided critical tools to analyze racist structures and other structures of domination, theories of race, and processes of racialization. It also discusses the conceptual tools they offer to conceive of a different world and another humanism. Last, the article proposes to rethink the power relations at play in the politics of production and dissemination of knowledge and to consider the Caribbean as a site of production of theoretical and philosophical knowledge.

Keywords: Anticolonialism; Caribbean; Critique; Race; Racism; Racialization.

Resumen:

Este artículo analiza la teoría crítica de la raza, a partir de textos producidos por pensadores caribeños, y explora los límites de una reflexión sobre la historia de la teoría crítica de la raza que comenzaría con el desarrollo de esta en Estados Unidos. Considerando la experiencia de la colonización como punto de partida y enfoque, los autores caribeños han demostrado que la crítica de la raza se beneficia de estar articulada con una crítica de la colonización, en la medida en que las teorías de la raza, que se construyeron a partir de consideraciones biológicas o sociales, a menudo se han utilizado para legitimar la colonización y otras formas de dominación. El artículo muestra que los pensadores caribeños han desarrollado herramientas críticas que les permiten analizar estructuras racistas y otras estructuras de dominación, teorías de raza y procesos de racialización, de tal manera que puedan visualizar un mundo diferente y otra concepción del humanismo. El artículo también nos invita a repensar las relaciones de poder que determinan las políticas de producción y difusión de conocimiento y a considerar el Caribe como un lugar de producción de conocimiento teórico y filosófico.

Palabras clave: anticolonialismo; Caribe; crítica; raza; racismo; racialización.

Comment rendre compte de la théorie critique de la race en donnant à l'expérience coloniale, aux luttes et aux discours anticolonialistes la place qu'ils méritent et en reconnaissant que les auteurs originaires des régions marquées par la colonisation ont contribué de manière significative à cette critique ? La théorie critique de la race est typiquement considérée comme un courant qui a émergé aux États-Unis à la fin des années 1970 et au début des années 1980 à partir d'un cadre conceptuel juridique à travers les productions de juristes tels que Derrick Bell et al. (1970), Richard Delgado et Jaen Stefancic (1999) et Kimberly Crenshaw et al. (1996). Plus récemment, quoique souvent en lien avec des travaux des périodes précédentes, un courant similaire s'est développé, toujours aux États-Unis, dans le cadre de la philosophie. La philosophie *critique de la race* propose une analyse du concept de *race* en considérant son rôle dans la légitimation des formes de colonisation et de domination raciale et en montrant que la formulation de concepts fréquemment considérés comme neutres et universels par les théories dominant les domaines académiques et la connaissance scientifique est souvent fondée sur des hiérarchies dites raciales et des processus de racialisation. Dans cette approche, les traditions philosophiques telles que le marxisme, la phénoménologie ou le postmodernisme sont l'objet de critiques pour leur incapacité à rendre compte des formes de domination raciales. Cette manière de concevoir la théorie critique de la race et la philosophie critique de la race comme des traditions étatsuniennes n'est pas fausse, mais si l'on est attentif à d'autres histoires et à d'autres traditions, on s'aperçoit des limites de cette conception. Si on se demande quelles traditions pourraient être passées sous silence lorsque la tradition étatsunienne est la seule retenue, on comprend qu'elle n'est peut-être qu'une tradition et non la seule tradition et qu'il faut se demander comment cette tradition est reçue, résistée ou encore transformée dans d'autres espaces et par d'autres traditions. Si l'on considère, par exemple, que cette tradition commence aux États-Unis dans les années 1970, comment en rendre compte en langue française et comment la mettre en relation avec la tradition philosophique française qui a fait très peu de place à la théorie critique de la race, au point où des chercheurs français se sont demandé si la théorie critique de la race telle qu'elle s'est développée aux États-Unis est exportable en France (Aubert et Bessone, 2021; Bessone, 2022), un pays dont l'Assemblée nationale a, par ailleurs, récemment voté la suppression du terme *race* de l'article 1 de la Constitution. La question

de la possibilité d'autres généalogies mérite aussi d'être posée, y compris des généalogies qui seraient ancrées dans des espaces géographiques et linguistiques, résultant de la colonisation.

Toute tentative sérieuse d'évaluer et de répondre aux discriminations et aux préjugés dans le contexte de la production de savoirs doit commencer par un examen de la *colonialité*¹ du pouvoir, entendue comme la dimension ontologique et épistémique du racisme colonial qui a créé la racialisation des peuples, des régions et des productions intellectuelles soit en les marginalisant, soit en les excluant de domaines spécifiques du savoir. La production et l'utilisation des connaissances et expertises sont organisées dans des contextes politiques.

Plus encore, bien que les hiérarchies de pouvoir et de savoir évoluent avec le temps, elles sont souvent, sinon toujours, influencées par l'héritage des périodes antérieures. Les concepts et les discours gagnent en popularité en raison des politiques de savoir à travers lesquelles des catégories épistémologiques sont produites et diffusées tandis que d'autres sont marginalisées, réduites au silence ou exclues. Ces processus de racialisation et de hiérarchisation continuent d'avoir un impact sur la production et la dissémination des savoirs aujourd'hui.

Cet article propose une analyse de la théorie critique de la race enracinée dans des textes d'auteurs caribéens de langue française pour rendre compte à la fois de la Caraïbe comme site de production de savoirs et souligner la relation entre colonisation et théorie critique de la race, reconnaissant qu'il existe des points d'intersection et des points de séparation entre différentes traditions. Il est important de souligner la grande diversité des contributions émanant de la région Caraïbe, contributions exprimées dans les langues héritées du colonialisme (anglais, français, espagnol et néerlandais). Néanmoins, dans cet article, je limiterai mon propos à des auteurs d'expression française issus de régions de la Caraïbe colonisées par la France, à savoir Antonin Firmin, Léon-Gontran Damas et Aimé Césaire, et Frantz Fanon, que je propose de lire comme des théoriciens critiques de la race. Ces contributions intellectuelles sont citées ici en exemple, elles ne doivent en aucun cas être considérées comme les seules contributions à inclure dans cette généalogie.

1 Pour une analyse du concept de *colonialité*, voir : Quijano, A. (2007a). Coloniality and Modernity/Rationality, *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178, et Quijano, A. (2007b). Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, *Nepantla : Views from South*, 1.3, Duke University Press.

Caraïbe, race, racisme, racialisations : relations historiques et théoriques

Considérations préliminaires :

Comment pense-t-on le racisme, la race, les formes multiples de racialisations et les discours antiracistes dans la Caraïbe ? Comment penser la théorie critique de la race en prenant en compte l'expérience des Caribéens et leurs contributions intellectuelles, en particulier en relation avec les contributions émanant des États-Unis ? Une phrase d'Édouard Glissant vient immédiatement à l'esprit. Dans *Le discours antillais*, publié en 1981, Glissant rappelle une phrase initialement utilisée par le poète cubain, José Martí. Glissant écrit : « D'une manière ou d'une autre, la Caraïbe est une excroissance de l'Amérique, la part qui se libère du continent et pourtant est liée à l'ensemble. » (1981, p. 427). Telle que conçue par José Martí, cette autre Amérique est une force compensatrice comparée à l'Amérique anglo-saxonne. Dans ce qui suit, j'analyse des idées constitutives de théories critiques de la race qui ont émergé dans cette autre Amérique. Pour cela, la région Caraïbe est conçue comme étant en relation avec les Amériques, ce qui permet de souligner les similitudes entre les analyses portant sur la race et le racisme dans différentes sous-régions et les particularités des analyses caraïbéennes qui sont associées aux analyses portant sur le colonialisme et les luttes anticoloniales.

Il n'est pas inutile de rappeler ici les processus de formation de hiérarchie raciale d'une part et de résistance contre ces hiérarchisations dans le contexte de l'histoire de l'esclavagisation et de la colonisation et des mémoires de la colonisation et de l'esclavagisation. Le terme d'*esclavagisation* est utilisé ici pour mettre l'accent sur le processus par lequel des êtres humains sont mis en esclavage par d'autres, sur une pratique déshumanisante. Il y a eu débat en France, comme dans d'autres pays et d'autres langues, autour de l'usage des termes esclavagisé, esclavagisation et esclavagiste en lieu et place des termes esclaves, esclavage et colon/planteur qui apparaissent comme des catégories qui dénotent la nature des êtres plutôt que leur situation sociale. Mettre l'accent sur le processus de mise en esclavage est important pour susciter une réflexion épistémologique sur la représentation des individus mis en esclavage et de leurs descendants dans l'historiographie et les sciences humaines occidentales. En conséquence, je limite l'usage du terme *esclave* à la catégorie juridique, dans des contextes précis comme celui du Code Noir ou le décret d'abolition de l'esclavage, et utilise les termes *esclavagisé*,

esclavagisation et *esclavagistes* pour rendre compte du processus, de la structure et du système de mise en esclavage.

Les anciennes colonies françaises de la Caraïbe, qu'il s'agisse d'Haïti ou de ce qu'on appelle aujourd'hui les régions françaises d'outre-mer ou encore les régions ultrapériphériques de l'Union européenne, comme les autres formes de colonies de peuplement, étaient organisées autour de hiérarchies sociales et raciales. Pendant toute la période coloniale, y compris dans le cadre du génocide des populations amérindiennes, l'entreprise coloniale s'est organisée à partir d'un prisme binaire distinguant les esclavagistes blancs des autres (Amérindiens ou esclavagisés africains) ; un modèle binaire qui ne faisait pas de place à des catégories intermédiaires comme les libres de couleur ou les marrons. Contrairement à Haïti qui devient indépendante en 1804 au terme de sa révolution, l'esclavagisation est abolie dans les autres colonies françaises de la Caraïbe en 1848. Néanmoins l'État français continua sa politique de « peuplement » après 1848 en recrutant des travailleurs du Nord-Ouest de l'Inde (initialement employés sous contrat pour cinq ans et supposés être reconduits sur leurs terres d'origine au terme du contrat mais dont les contrats ne seront pas honorés) pour travailler sur les plantations et en recrutant plus tard des travailleurs chinois (bien que cette entreprise ait eu des résultats plutôt limités). Le degré avec lequel ces deux groupes se sont intégrés et mélangés avec la population afrodescendante diffère d'une île à l'autre, mais dans tous les cas un certain degré de mixité a été réalisé.

Relations théoriques : colonialisme, histoire, loi, racisme

L'État, responsable de l'organisation de l'ordre colonial dans ces territoires, participait de facto à la solidification des catégories raciales et de l'organisation de l'ordre administratif et social en promulguant des lois pour réguler les conduites des uns et des autres pendant l'esclavagisation (avec le Code noir de 1685) ou après (avec par exemple le décret attribuant la citoyenneté française à tous au moment de l'abolition de l'esclavagisation). Depuis 1946, ces régions sont devenues territoires français à part entière et de nombreux développements ont permis d'attribuer différents niveaux de pouvoir et de responsabilités aux locaux. Beaucoup de ces changements étaient accompagnés de déclarations prétendument universalistes et antiracistes et associés à des évolutions statutaires et institutionnelles présentées comme libératrices. Il pourrait être tentant de considérer ces événements à partir d'un système historiciste linéaire et totalisant, enraciné dans une conception défendant l'idée d'un pro-

grès dans l'histoire, qui permettrait de penser un mouvement continu de la non-liberté à la liberté ou de l'inégalité sociale et raciale à l'égalité sociale et raciale.

Comme nous le verrons plus loin, cette perspective d'un progrès dans l'histoire a été analysée par Antonin Firmin, un des auteurs dont les travaux seront discutés dans la deuxième partie de cet article et dont la philosophie est enracinée dans l'histoire d'Haïti et de sa révolution. Pour l'instant, notons que l'idée d'une causalité régulatrice, d'une succession ordonnée ou d'une apparente continuité dans l'histoire allant de la non-liberté à la liberté avérée ne peut être satisfaisante et que la proposition d'une *histoire imaginative* que fait Édouard Glissant constitue une excellente alternative. Glissant propose ce concept pour repenser l'histoire et l'identité à partir des expériences de la région et invite à distinguer la continuité supposée de l'histoire occidentale conçue comme un récit progressif et cohérent d'une approche qui intègre les histoires fragmentées, les discontinuités dans l'histoire de ces régions. Tel qu'il le conçoit, il y a la continuité apparente qui « est la périodisation de l'histoire de France, la succession des gouverneurs, l'apparente simplicité des conflits de classe, les épisodes de nos révoltes invariablement avortées soigneusement étudiées par nos historiens. » Mais la « vraie discontinuité est dans l'émergence de chacune des périodes (...), le catalyseur décisif du changement n'est pas secrété intérieurement par les circonstances mais il est déterminé extérieurement en lien avec une autre histoire. » (1981, p. 223-225).

Au-delà de l'apparente continuité d'une histoire progressive et partagée avec la France impériale et colonisatrice, il faut pouvoir rendre compte des discontinuités et des changements dans l'histoire. Il faut rendre compte des processus de racialisation et du racisme dans les colonies et de la manifestation de ce que Michel Foucault (1997) a appelé le *racisme d'État*. Le racisme d'État repose sur un ensemble de mécanismes de hiérarchie sociale, inhérents au fonctionnement de l'État. L'État colonial français a occupé des fonctions parfois contradictoires ; comme d'autres États coloniaux, il a maintenu et régulé la hiérarchie raciale mais il a également promulgué la citoyenneté des anciens esclavagisés après l'abolition, à un moment où les anciens esclavagistes se battaient pour maintenir l'inégalité sociale et raciale dans les colonies. À cause de la distance entre le centre de l'État en Europe et les colonies dans les Amériques, l'État s'est parfois retrouvé à jouer le rôle de médiateur entre anciens esclavagisés et anciens esclavagistes. L'État a

donc joué un double rôle, légitimant la hiérarchie raciale tout en prétendant garantir la citoyenneté et les droits des anciens esclavagisés et anciens libres de couleur. À titre d'exemple, on peut rappeler qu'alors que le décret d'abolition de l'esclavage par la Deuxième République française en 1848 établissait l'égalité civile et politique entre tous les citoyens de sexe masculin, les anciens esclavagisés n'étaient pas immédiatement intégrés dans la communauté des citoyens français. Dans les anciennes colonies, la nouvelle citoyenneté pour les anciens esclavagisés était associée à un régime légal dérogatoire, séparé du droit commun français. En conséquence, un régime judiciaire spécifique en dehors de l'appareil légal désigné pour l'Hexagone a été mis en place pour réguler la vie et les mouvements des nouveaux citoyens. Cette marginalisation des nouveaux citoyens des colonies montre que malgré le principe d'universalité de la Révolution française, la nouvelle citoyenneté portait la marque de la racialisation et du racisme.

Relations historiques : hiérarchie raciale, stratification sociale, colonialisme

D'une part, le décret d'abolition de l'esclavage reconnaissant l'égalité des droits créa une occasion de réévaluer les catégories raciales et sociales ainsi que les modes de racialisation, produisant des formes nouvelles et plus complexes d'identification et établissant les bases pour de futures politiques d'assimilation. D'autre part, les limitations sur la citoyenneté ont présenté de nouveaux challenges pour les citoyens français de la Caraïbe dans une République française publiquement construite autour de la liberté, l'égalité et la fraternité et définie comme une et indivisible. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les notions de *couleur* et de *race* ont fusionné dans des dynamiques complexes et ont déterminé les identifications des anciens esclavagisés devenus citoyens français. Ces dynamiques ont d'abord produit une racialisation des personnes, enracinée dans l'expérience de l'esclavagisation, et ont ensuite contribué à son maintien dans la société post-esclavagiste. Les identités raciales étaient désormais liées à des catégories sociales, politiques et culturelles associées à la fois à la notion d'égalité et à celle d'exception, toutes deux intégrées dans la catégorie de « Français ».

Il faut ici noter une particularité de la société martiniquaise qui sera évoquée de nouveau dans la discussion des contributions d'Aimé Césaire. Une des caractéristiques de la société martiniquaise est la persistance d'une communauté endogame et exclusive, appelée *béké*. Depuis la

période coloniale, cette communauté conçoit l'appartenance à leur groupe comme déterminée par le sang et elle a construit son identité en opposition aux non-békés (toutes tendances et appartenances ethniques ou raciales confondues). L'ascendance et le sang sont les clés de leur identité ainsi que la propriété foncière et l'appartenance sociale. Ce groupe fait de la préservation de la pureté du sang et de la capacité à pouvoir atester de liens directs avec les tous premiers esclavagistes le socle de leur identité et un objet de fierté. L'organisation de la société coloniale basée sur une supposée inégalité des races a permis la cristallisation de cette caste en Martinique à côté des multiples formes de hiérarchie raciale et sociale résultant du racisme et de la racialisation. À la fin du XVIII^e siècle, la société se trouvait stratifiée en fonction de la race et de la classe.

Après l'abolition de l'esclavage et pendant tout le XIX^e siècle, la stratification sociale s'est maintenue avec les gens de couleur libres aspirant rapidement à devenir, et devenant progressivement, une bourgeoisie de couleur, un groupe défini par son identité socioraciale et impliqué dans la racialisation d'autres groupes. Au-delà des similitudes structurelles, il faut souligner que les expériences coloniales présentent toutes des spécificités et des formes propres de racialisation-hiérarchisation. Par exemple, la Guadeloupe présente un contraste intéressant avec la Martinique ; alors que les békés ont persisté en Martinique et ont réussi à maintenir leur statut de race et de classe, à la Guadeloupe (Bangou, 1989) la plupart des membres de ce groupe ont été éliminés pendant la période de la Révolution française. La Guadeloupe est néanmoins restée une société dans laquelle de multiples formes de racialisation sont visibles ; ce qui montre que la quasi-disparition d'une caste, même la plus haute caste de l'ordre social, est tout à fait compatible avec la persistance du racisme et d'une hiérarchie sociale racialisée.

Compte tenu des circonstances historiques décrites ci-dessus, il n'est pas surprenant que les théories critiques de la race et les discours anticolonialistes aient été souvent entremêlés dans les contributions intellectuelles. Le reste de cet article sera consacré à l'analyse de textes d'auteurs qui, en participant de manière significative à la réalisation d'analyses critiques et à la création d'idées originales, ont contribué au développement d'une théorie critique de la race.

Analyser ces contributions permet de rendre compte de la théorie critique de la race autrement et de proposer une autre généalogie. Ici la théorie critique de la race n'est pas à entendre au sens du courant juridique associé à la tradition étatsunienne, mais plutôt au sens d'une

« philosophie critique de la race », une catégorie utilisée pour désigner, comme Magali Bessone (2017) le montre, tout type de questionnement sur la question raciale qui ne tient pas pour acquis que la race est une catégorie biologique légitime. Analyser ces contributions réclame que l'on soit prêt à considérer avec sérieux et attention les idées philosophiques qui ont émergé dans la Caraïbe.

Pour rendre compte de cette philosophie critique de la race, je souhaite mettre en exergue ici les travaux d'Anténor Firmin, de Léon-Gontran Damas et Aimé Césaire, et de Frantz Fanon. Pourquoi les lire comme des philosophies critiques de la race ? Ces auteurs ont tous les quatre, mais ils ne sont pas les seuls dans la région,² proposé des outils conceptuels qui ont considérablement contribué à une meilleure compréhension des processus de racialisation, du racisme et de l'instrumentalisation du concept de race en lien avec l'expérience coloniale. Qu'ils aient affirmé l'égalité de toutes les races humaines (Firmin), présenté la négritude comme identité, solidarité et fidélité à un ensemble de valeurs noires (Césaire et Damas) ou milité pour un nouvel humanisme (Fanon), ils ont offert des manières de comprendre les rapports à l'altérité dans un monde marqué par l'expérience coloniale et la racialisation. Leurs contributions sont souvent décrites comme appartenant à différents moments historiques et elles sont souvent interprétées dans les registres dichotomiques du colonialisme et de l'anticolonialisme, du colonialisme et du postcolonialisme ou encore de l'humanisme et du posthumanisme qui sont le reflet d'une vision linéaire des histoires et expériences caribéennes. Je propose de dépasser ces dichotomies et de rejeter cette vision linéaire pour comprendre les discontinuités et changements et les philosophies critiques de la race qui les ont accompagnés.

2 Analyser, discuter ou simplement nommer les différentes contributions apportées par les auteurs de la région dépasse la portée et les objectifs de cet article. Les auteurs cités ici constituent des exemples d'une tradition de langue française et rendent compte d'un certain type d'engagement avec la race, le racisme et l'expérience d'une forme de colonisation. La généalogie esquissée ici manifeste des points d'intersection et des points de séparation avec d'autres généalogies, y compris d'autres généalogies ancrées dans l'histoire de la Caraïbe et dans d'autres expériences coloniales.

Anténor Firmin, théoricien de l'égalité des races humaines et philosophe critique de la race

Anténor Firmin est l'auteur de *L'Égalité des races humaines, Anthropologie positive*, un ouvrage publié en 1885 qui sera traduit en anglais, en 2000, c'est-à-dire cent quinze ans plus tard. L'ouvrage conteste les doctrines racistes de l'inégalité des races de la deuxième moitié du XIX^e siècle et plaide pour l'égalité et la perfectibilité de tous les êtres humains.

L'anthropologie de Firmin est une anthropologie critique, sociale et culturelle qui s'attache à démontrer scientifiquement l'égalité des races humaines.

Si la science devant laquelle je suis habitué à m'incliner me dévoile le mot cabalistique ou le fil caché qu'il faut avoir pour forcer la nature à parler... j'écouterai déconcerté mais résigné. Mais si, malgré la meilleure volonté, il est impossible de pénétrer ces arcanes de l'anthropologie ; si, tel qu'une courtisane capricieuse, elle a caché toutes ses faveurs pour en faire comme une auréole, autour du front illuminé, des Morton, des Renan, des Broca, des Carus, des de Quatrefages, des Büchner, des de Gobineau, toute la phalange, fière et orgueilleuse, qui proclame que l'homme noir est destiné à servir de marchepied à la puissance de l'homme blanc, j'aurais droit de lui dire, à cette anthropologie mensongère : non, tu n'es pas une science. En effet, la science n'est pas faite à l'usage d'un cénacle fermé, fût-il aussi grand que l'Europe entière augmentée d'une partie de l'Amérique ! Le mystère qui convient au dogme l'étouffe en l'avalissant. (2003, p. 139)

L'engagement critique de Firmin avec l'anthropologie, entendue comme discipline scientifique, est unique et cette singularité l'a peut-être conduit, comme le montre Bastien Craipain, à « un problème persistant d'illisibilité formelle et substantielle (2004, p. 87) » qui serait responsable de son silence dans l'histoire de la discipline. Ce silence, particulièrement long, est probablement aussi dû à son engagement critique avec l'idée de l'inégalité des races humaines et à l'originalité de sa proposition. Depuis la traduction en anglais de Asselin Charles publiée par les presses de l'université de l'Illinois, avec une introduction de l'anthropologue Carolyn Fluehr-Lobban, en 2000, il y a eu un regain d'intérêt³ pour l'ouvrage et une relative visibilité. En effet deux nouvelles édi-

3 Plusieurs articles et ouvrages mettant l'accent sur divers aspects de l'œuvre de Firmin ont été publiés depuis 2000. Parmi eux : Beckett, G. (2017). *The Abolition of*

tions en français ont suivi, l'une, en 2003, chez L'Harmattan, à Paris, avec une introduction de Ghislaine Géloin, et l'autre, en 2005, chez Mémoires d'Encrier, à Montréal, avec une introduction de Jean Métellus. Enfin, une traduction en espagnol par Aurora Fibla Madrigal a été publiée en 2011 par la maison d'édition cubaine Editorial de Ciencias Sociales à Cuba. Deux éditions haïtiennes avaient précédé la publication américaine de 2000. L'ouvrage avait en effet été publié en Haïti en 1968 par les éditions Panorama et en 1985 par les éditions Fardin.

Au-delà de l'illisibilité dont il a souffert dans l'histoire de l'anthropologie, l'ouvrage est remarquable à plus d'un titre. C'est un texte en avance sur son temps, Firmin soutient que l'égalité des races peut être démontrée à travers une approche scientifique et positiviste. Il offre une critique systématique de l'anthropométrie et de la craniométrie qui dominait l'anthropologie de l'époque et défie le mythe racial pour mettre en place les bases essentielles pour comprendre les variations humaines comme adaptations au climat et à l'environnement. Il écrit : « Il n'existe aucune corrélation cohérente entre le poids du cerveau et les différences ethniques, (...) Aucun homme intelligent ne songerait jamais à mesurer l'intelligence en mesurant l'encéphale » (2003, p. 164). Contrairement aux doctrines polygénistes de l'infertilité des relations raciales, Firmin expose la valeur de la mixité raciale et enracine son analyse dans l'expérience qu'il a des populations hybrides d'Haïti. Il développe une vue critique des classifications raciales et de la race qui en fait des constructions sociales. Deux aspects principaux de cette contribution, la déconstruction de la race et de la hiérarchie raciale d'une part et l'analyse des usages idéologiques de la race à des fins de conquête et de domination d'autre part, font de ce texte un exemple des théories/philosophies de la race dans cette tradition.

All Privilege : Race, Equality and Freedom in the Work of Anténor Firmin, *Critique of Anthropology*, 37(2) : 160-178. Daut, M. L. (2015). *Tropics of Haiti : Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*. Liverpool University Press. Joseph, C. L. (2014). Introduction : Firmin, Global History, and the End of Race. Dans C. L. Joseph et P. Mocombe (eds.), *Reconstructing the Social Sciences and Humanities : Anténor Firmin, Western Intellectual Tradition, and Black Atlantic Tradition* (pp. 1-7), Routledge. Pour une recension de l'ouvrage de Firmin publiée l'année suivant la publication initiale, voir Manouvrier, L. (1886). A. Firmin. De l'égalité des races humaines. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 21 : 180-182.

Si l'ouvrage se présente largement comme une contestation de l'anthropologie physique et raciale du XIX^e siècle, il est aussi une réponse spécifique aux thèses d'Arthur de Gobineau exposées dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publié entre 1853 pour l'édition partielle et en 1855 pour la première édition complète. Les commentateurs diffèrent quant à l'interprétation qu'il faut donner au focus sur Gobineau. Était-il considéré comme nécessaire par Firmin ou était-il accidentel ? Robert Bernasconi (2008) affirme que l'accent mis par Firmin sur Gobineau était davantage dû à un hasard du temps qu'à la réputation du livre de Gobineau parmi les scientifiques. Hasard du temps ou non, Firmin soutient que si l'on étudie l'histoire, il devient impossible d'accepter ou de soutenir les positions de Gobineau ancrées dans l'idée d'une inégalité innée, originelle, profonde et permanente entre les races. Ici encore la relation entre l'histoire et la théorie critique de la race est affirmée.

Plus encore, pour Firmin, l'affirmation d'une inégalité entre les races est une manière de justifier des comportements de domination. Il écrit : « Tout au long de l'histoire, les peuples civilisés, égocentriques et fiers, se sont toujours crus supérieurs à leurs voisins. Mais il n'y a jamais eu le moindre lien entre ce sentiment de supériorité... et la notion d'une hiérarchie systématique entre les races humaines. » Il ajoute : « La doctrine philosophique et antiscientifique de l'inégalité des races ne repose sur rien d'autre que la notion d'exploitation de l'homme par l'homme » (2003, p. 140). La doctrine de l'inégalité des races humaines apparaît comme un moyen de justifier l'exploitation, la domination et la violence ; et Firmin qualifie cette doctrine de philosophique et d'antiscientifique. Ces qualifications sont importantes parce que Firmin est très attaché dans son analyse à la science, qu'il est influencé par le positivisme d'Auguste Comte (Russell, 2014) et qu'il a un intérêt non dissimulé pour la philosophie en général et la philosophie de l'histoire en particulier. Le terme *science* est souvent utilisé dans son analyse et Firmin parle même d'un culte de la science dans la préface : « J'ai toujours considéré le culte de la science comme le seul vrai, le seul digne de la constante attention et de l'infini dévouement de tout homme qui ne se laisse guider par la libre raison » (Firmin, 2023). Pour lui, ce sont les innovations philosophiques qui provoquent les changements qui peuvent véritablement transformer les écoles de pensée dominantes (Firmin, 2023, p. 9, 14). Au début de son analyse de l'anthropologie, il fait des références à Kant et à Hegel, soulignant que « Hegel, qui ne fait que présenter les idées du maître sous une forme nouvelle, passe légèrement sur la question des races humaines, en

s'arrêtant pour le fond à l'opinion de Kant. « La différence des races, dit-il, est encore une différence naturelle, c'est-à-dire une différence qui se rapporte à l'âme naturelle. Comme telle, celle-ci est en rapport avec les différences géographiques de la contrée où les hommes se réunissent en grande masse » (Firmin, 2023, p. 8).

Par ailleurs, Firmin considère le positivisme d'Auguste Comte très favorablement, à ses yeux il n'a pas les travers des « doctrines métaphysiques » auxquelles il associe la philosophie classique de Platon à Hegel. Comme Comte, Firmin conçoit la notion de progrès comme étant au centre de l'histoire. Comte observe une évolution de l'être humain à travers l'histoire de la philosophie, notant trois états, le premier étant métaphysique, le second théologique et le dernier scientifique. Firmin a le projet de réhabiliter la race noire à partir de l'expérience d'Haïti et les notions d'évolution et de progrès sont fondamentales. En ce sens, Firmin apparaît comme un philosophe critique de la race ou comme un théoricien de la race engagé dans une démonstration positiviste de l'égalité des races humaines. Robert Bernasconi (2008) le décrit comme un philosophe contre le racisme. Il y aurait bien entendu beaucoup plus à dire sur les contributions de Firmin en anthropologie et en philosophie, mais ce qui précède suffit à démontrer que les contributions de Firmin font partie de la philosophie critique de la race et qu'il est important de s'interroger sur les textes qui sont négligés par l'histoire officielle d'une discipline et sur la nature des récits que nous faisons de l'histoire officielle et des autres histoires. Il faut aussi noter qu'Anténor Firmin n'était pas le seul Haïtien à publier sur le sujet à la fin du XIX^e siècle. En effet, plusieurs intellectuels haïtiens en Haïti et à Paris ont publié sur le même sujet pendant la période. Louis-Joseph Janvier a publié, en 1882, *Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti*, un volume collectif, et, *Égalité des races*, en 1884. Arthur Bowler a publié, en 1888, *Une conférence sur Haïti. En réponse aux détracteurs de ma race* ; et en 1900 est publié, de manière posthume, *De la réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti*.

Léon-Gontran Damas et Aimé Césaire : de la fidélité aux valeurs nègres

La négritude en tant que mouvement, inauguré par des poèmes, *Pigments* (1937) de Léon-Gontran Damas et *Cahier d'un retour au pays natal* (1947) d'Aimé Césaire, insiste sur le rejet de la prédominance culturelle

de la France ou de ses valeurs et met l'accent sur le commerce d'esclavagisés transportés de l'Afrique vers les Amériques et sur l'appartenance à la diaspora africaine. Développé au début des années 1930, le mouvement de la Négritude constitue une critique de l'assimilation française et crée les fondations pour la construction d'une identité culturelle, sociale et politique dans les colonies françaises de la Caraïbe. Les textes écrits par les chantres de la Négritude constituent une théorie critique de la race au sens où ils s'attachent à analyser les constructions sociales et politiques de la race, la structure des cultures racistes, la pertinence de la race (en tant que construction sociale) dans la formation de l'individualité et le développement de la subjectivité, ou encore la relation entre les notions de race et de classe. Les formes qu'ils utilisent pour exprimer cette critique vont du poème à l'essai en passant par le théâtre.

Dans « Hoquet », un poème de Damas (2001, p. 3), que Césaire compara à *La Nausée* de Sartre, l'auteur critique avec ironie sa propre assimilation culturelle et les nombreuses tentatives de sa mère pour lui faire développer un goût pour la culture occidentale. Dans ce poème, l'attitude de la mère révèle une conception particulière du beau et du goût qu'elle associe à la culture occidentale et de ce qui devrait plaire à son fils compte tenu de son identité raciale et sociale. Le poème décrit deux cultures qui s'opposent, l'une occidentale et française, l'autre non occidentale et « nègre » (pour utiliser le langage de Césaire) et qui sont ordonnées de manière hiérarchique dans le système colonial français. L'enfant qui s'exprime dans le poème manifeste tout à la fois la résistance, l'insubordination et la possibilité d'un monde différent de l'ordre colonial ambiant. Dans toute son œuvre, Damas articule la critique autour de son chagrin à l'égard de ce qu'il appelle un *désastre*, c'est-à-dire d'une part le racisme et les relations interraciales, qui sont tabous à son époque, et le fait que la construction des identités et le développement des connaissances sont affectés par ce racisme.

Aimé Césaire, lui, pose l'héritage africain comme élément central de l'identité martiniquaise et plus largement de l'identité afro-antillaise ou afro-caribéenne et comme moyen de résister le caractère oppressif du colonialisme français. Dans le *Discours sur le colonialisme*, après avoir rappelé certains faits de la colonisation qu'il caractérise de *bougeries hideuses*, il écrit :

Ils prouvent que la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme, même le plus civilisé, que l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée

par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; que le colonisateur, qui pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. C'est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu'il importait de signaler. (1994, pp. 8-9)

Le mépris pour l'indigène est ancré dans une supposée hiérarchie raciale qui affirme la supériorité de l'Européen et de ses valeurs. Césaire critique à la fois la colonisation et le mépris qui la fonde et la justifie. On retrouve ici un élément souligné plus tôt, à savoir que les penseurs et critiques caribéens ont souvent considéré le racisme, la racialisation et la colonisation comme des termes en corrélation. Dans ce passage, Césaire insiste sur la relation à l'autre dans le contexte de la colonisation et sur le caractère déshumanisant de la colonisation. Il souligne l'effet de la colonisation sur l'homme même le plus civilisé pour rappeler que la civilisation n'est pas nécessairement là où on l'attend et que ceux qui sont considérés comme des symboles de la civilisation et de l'humanité mettent en péril leur propre humanité lorsqu'ils sont engagés dans des processus coloniaux déshumanisants. La critique de Césaire comme celle de Damas s'articule autour du racisme, de la supposée inégalité des races et, comme Firmin, autour de la réhabilitation de la race noire. Il faut cependant noter qu'à cause de l'accent qu'il a mis sur l'Afrique fondatrice et sur la négritude, Césaire a parfois été accusé d'essentialisme et d'offrir une réponse antiraciste qui se révèle raciste à l'analyse. Cependant la négritude et l'identité raciale que Césaire veut élever ne sont pas simplement biologiques et autorisent la diversité comme la relation (Perina, 2014).

Fanon : de la race comme outil d'aliénation

Dans sa bibliographie de Frantz Fanon, David Macey souligne l'importance de la connaissance de ce qu'il appelle une hiérarchie sociale et raciale tripartite, comprise comme une particularité de la Caraïbe, pour toute analyse sérieuse de la question de la race dans *Peau noire, masques blancs*. L'idée d'une hiérarchie sociale et raciale tripartite vient d'Aimé Césaire qui, dans son *Cahier d'un retour au pays natal* (1947), décrit la Martinique comme historiquement divisée entre ce qu'il appelle la *Békaille*, la *Mulâtraille*, et la *Négraille*. En proposant cette division sociale, Césaire peut sembler limiter la population de la Martinique entre

les descendants d'esclavagistes, les descendants d'esclavagisés et les descendants du mélange entre les deux, excluant de fait les premiers habitants de cette région (Amérindiens, Caraïbes ou Arawaks) de même que les Indiens ou les Chinois arrivés entre 1854 et 1885 et leurs descendants. Néanmoins, il apparaît à l'analyse que loin d'adopter une position simplement descriptive à l'égard de la composition de la population, Césaire adopte une position critique et rend compte d'expériences à l'intersection de la race et de la classe. Il rend compte d'un ordre social complexe où les catégories sont à la fois raciales et sociales. Une analyse intersectionnelle permet de comprendre comment un statut social peut interférer avec un statut racial dans une société issue de l'expérience coloniale et esclavagiste où les individus sont racialisés. En effet on peut appartenir à la mulâtraille sans pour autant phénotypiquement ressembler à un mulâtre. Si socialement on a une situation financière ou matérielle qui le justifie, on peut phénotypiquement appartenir à la négraille et appartenir à la mulâtraille à cause de son statut social. Autrement dit, ces catégories qui pourraient apparaître comme des catégories raciales avec des relents biologiques ne le sont pas, ce sont des catégories socioraciales autorisant une fluidité permettant d'appartenir à l'un ou l'autre groupe à différents moments de son existence. On peut naître dans la négraille et devenir un membre de la mulâtraille et vice versa. La seule catégorie qui n'autorise pas cette flexibilité, c'est la békaille, puisqu'on naît membre de la békaille et on le reste ou pas, on ne devient pas membre de la békaille.

Comment la connaissance de cette hiérarchie sociale et raciale tripartite impacte l'analyse de la question de la race dans *Peau noire, masques blancs* ? Fanon affirme que les Martiniquais peuvent se « blanchir » en adoptant les valeurs françaises et en maîtrisant la langue française. Il écrit : « Peu à peu, on voit se former et cristalliser chez le jeune Antillais une attitude, une habitude de penser et de voir, qui sont essentiellement blanche » (1952, p. 120). Je vois ici la confirmation de la race comme paradigme relationnel. En effet, Fanon montre comment la race gagne du sens à travers son association avec d'autres catégories et non pas en relation avec des différences naturelles. On comprend mieux cette association lorsque l'on comprend la hiérarchie sociale et raciale tripartite dont parlait Césaire.

Fanon soutient que l'idée de *l'humain* issue de la tradition européenne est fondamentalement une idée raciale déployée comme un outil d'aliénation pour les colonisés. Les normes sociales et culturelles blanches étant imposées, le sujet colonisé doit porter un masque blanc, un masque

dont l'étrangeté et l'application forcée produisent chez le sujet colonisé un sentiment d'aliénation. Néanmoins (bien que contraints et limités), les colonisés conservent la capacité de choisir, d'agir en tant qu'agents libres, de résister et de reconfigurer leur subjectivité. Le processus de re-narration est toujours possible et se produit au fil du temps, il reste possible de se créer. Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon écrit : « Je me retrouve un jour dans le monde, et je me reconnais un droit : le droit d'exiger de l'autre un comportement humain. Et un devoir : le devoir de ne jamais laisser mes décisions renoncer à ma liberté... Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas chercher le sens de mon destin dans cette direction. Il me faut constamment me rappeler que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans la vie. Dans le monde vers lequel je me dirige, je me crée sans cesse » (1952, p. 186). Avec Fanon, il n'y a pas la même insistance à réhabiliter la race noire que l'on trouve chez Firmin ou chez Césaire et Damas, néanmoins tous ces auteurs ont en partage la critique de la colonisation et des théories de la race qu'on utilise pour justifier la domination et la colonisation.

Pour Fanon, l'expérience vécue du Noir repose non pas dans le corps, mais dans la discipline culturelle qui nous enseigne quoi voir et ne pas voir. Comme Carine Mardorossian le montre, « Sa refonte de la race expose avec force les processus mêmes par lesquels les sujets racialement marqués se retrouvent fixés dans la visibilité ou exclus de celle-ci » (2009, p. 17) Comme Fanon l'explique, « sous le schéma corporel » il y a « le schéma historico-racial », une histoire à travers laquelle nous comprenons et interagissons avec notre monde. Fanon met l'accent sur l'identité raciale en tant qu'ensemble complexe de significations sociales, exposant ainsi la nature symbolique de la race. Il écrit : « Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose : que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » (1952, p. 187).⁴

Une contribution importante du sociodiagnostique de la race dans *Peau noire, masques blancs* concerne les effets du racisme colonial sur l'expérience subjective de l'homme noir. C'est un aspect de sa pensée que l'on trouve également dans les premières œuvres d'Édouard Glissant, un

4 Pour une discussion des contributions de Fanon en relation avec l'esclavage, la race, et le racisme, voir Vergès, F. (2005). *Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc*. Frantz Fanon, esclavage, race et racisme. *Actuel Marx*, 2(38), 45-63.

autre auteur martiniquais, avec l'idée de « pulsion mimétique » (Glissant, 1981). Fanon met l'accent sur l'internalisation d'une vision du monde de l'esclavage et des relations coloniales, conçue comme héritage, qui résulte en une situation dans laquelle les Noirs succombent à la pulsion mimétique et valorisent voire survalorisent le Noir, comme dans le cas du mouvement de la négritude.

Une des contributions conceptuelles les plus importantes de Fanon est l'aliénation. Pour lui, du fait de la colonisation, l'homme noir est sujet à un processus d'autodivision qui le fait agir et se comporter différemment quand il est en présence des Blancs. Mais cette névrose n'est pas seulement la névrose des Noirs ; cette pathologie qu'est l'aliénation est partagée à la fois par le colonisé et le colonisateur dans la mesure où les Blancs sont, d'après Fanon, aussi affectés par ce monde. Il est intéressant de noter que Glissant aussi discute des effets psychologiques du colonialisme, y compris dans des sociétés auxquelles les formes claires et évidentes de la domination coloniale n'existent plus, où « la domination par un autre est éclipsee. » Pour Glissant, il y a un traumatisme dans la discontinuité causée par les ruptures de l'histoire de la région, autrement dit l'esclavagisation, la colonisation, la départementalisation et l'assimilation. Pour Glissant, comme pour Fanon, les névroses de la société martiniquaise ne préexistent pas au colonialisme, elles dérivent du colonialisme. Ce qui préexistait a été éradiqué de sorte que « La société martiniquaise ne préexiste pas à l'acte colonial. Elle en est littéralement la création ». Pour les deux écrivains, l'expérience martiniquaise est à comprendre à l'intérieur de l'analyse des relations coloniales et raciales, quoique Glissant propose de dépasser ces formes de racisme et de racialisation et va jusqu'à affirmer que « le problème racial est surmonté ». Dans la plupart de ces derniers essais, Glissant développe presque un culte de la différence comme entreprise nécessaire pour libérer le monde des préjugés qui continuent de prévaloir, et en particulier du racisme le plus commun d'entre eux. Fanon, lui, s'interrogeait sur les conditions d'existence idéales pour réaliser un monde humain. À la fin de *Peau noire, masques blancs*, il rend compte une fois encore de la centralité de la question de l'altérité et fait une proposition : « Supériorité ? Infériorité ? Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre ? Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du Toi ? (...) Mon ultime prière, Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge » (1952, p. 188).

La théorie critique de la race est principalement associée à des écoles de pensée qui se sont développées aux États-Unis à partir des années 1970 et 1980 pour les perspectives essentiellement juridiques et plus récemment pour ce qui est de la philosophie critique de la race. En France, l'utilisation de ou la référence à la théorie critique de la race dans les analyses est souvent conçue comme résultant d'une exportation, ce qui laisse supposer que la théorie critique de la race ne serait pas ou ne pourrait pas être endogène à la France. Pourtant les territoires français de la Caraïbe aujourd'hui sont, comme les colonies françaises de la Caraïbe l'ont été avant 1946, des sites de production de savoirs critiques, y compris des théories critiques de la race. Les auteurs originaires de ces régions ont contribué de manière distincte à la théorie critique de la race en faisant de la relation entre la colonisation, le racisme et les formes diverses de racialisation le point focal de leur critique, en mettant l'accent sur l'importance de l'expérience vécue, et en dénonçant les hiérarchies raciales. Considérer les contributions d'Anténor Firmin, de Léon-Gontran Damas et d'Aimé Césaire, et de Frantz Fanon comme des contributions à la théorie critique de la race, non dans sa dimension strictement juridique mais dans sa conception plus ouverte d'une réflexion critique sur la construction sociale et historique de la « race » et de sa relation avec la colonisation, l'impérialisme et la domination permet de mettre en évidence une généalogie négligée. Lorsqu'elle est prise en compte, cette généalogie enrichit notre capacité à interroger les contours de ce que nous appelons la théorie critique de la race, et à envisager la tradition étatsunienne dans sa relation avec d'autres traditions plutôt que comme une tradition unique qui s'exporte. Cette généalogie permet aussi d'aborder les problématiques actuelles relatives à la race, au racisme ou à la colonialité avec des outils conceptuels complexes et divers qui rendent compte de la diversité des expériences coloniales et des analyses et appareils conceptuels ancrés dans ces expériences.



Mickaella Perina:

Associate Professor of philosophy at the University of Massachusetts Boston. Her research and teaching areas are political philosophy, philosophy of law, and Caribbean philosophy. Her work focuses on citizenship, colonization, the rights of individuals and groups, critical theories of race and racism, the question of otherness, and international human rights. She is the author of *Citoyenneté et sujétion aux Antilles francophones, post-esclavage et aspiration démocratique* (Paris: L'Harmattan, 1997) and numerous articles in peer-reviewed journals and edited volumes.

Bibliographie

- Aubert, I. et Bessone, M. (dir.). (2021). *La Critical Race Theory est-elle exportable en France ? Droit et Société*, (108). Lextenso éditions.
- Bangou, H. (1989). *La Revolution et l'esclavage à la Guadeloupe, 1789-1802*, L'Harmattan.
- Beckett, G. (2017). The Abolition of All Privilege: Race, Equality and Freedom in the Work of Anténor Firmin. *Critique of Anthropology*, 37(2) : 160-178.
- Bell, D., Harris, C. I., Hansford, J., Akbar, A., Ellis, A. et McFarlane, A. (1970). *Race, Racism and American Law : Leading cases and Materials*. Aspen Publishing.
- Bernasconi, R. (2008). A Haitian in Paris: Anténor Firmin as Philosopher against Racism. *Patterns of Prejudice*, 42(4-5) : 365-383.
- Bessone, M. (2017). Quelle place pour la critique dans les théories critique de la race ? *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, (3), 359-376.
- Bessone, M. (2022). Qu'est-ce que la critique dans la philosophie critique de la race. *Astérian*, 27(27).
- Césaire, A. (1947). *Cahier d'un retour au pays natal*. Bordas.
- Césaire, A. (1994). *Discours sur le Colonialisme*. Présence Africaine.
- Craipain, B. (2024). The Laws of Indiscipline: Anténor Firmin, Racial Justice, and the Case for a Humanist Anthropology. *Dix-Neuf*, 28(1), 86-105.
- Crenshaw, K., Gotanda, N., Peller, G. et Thomas, K. (1996). *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed The Movement*. The New Press.
- Damas, L. G. (2001), Hocquet. Dans *Pigments*, Présence Africaine.
- Daut, M. L. (2015). *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*. Liverpool University Press.
- Delgado, R. et Stefancic, J. (1999). *Critical race Theory, The Cutting Edge*. Temple University Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Edition du Seuil.
- Firmin, A. (2003). *De l'égalité des races humaines*. L'Harmattan.

- Foucault, M. (1997). « Il faut défendre la Société », Cours du Collège de France. Gallimard, Seuil.
- Glissant, É. (1981). *Le discours antillais*. Seuil.
- Joseph, C. L. (2014), Introduction: Firmin, Global History, and the End of Race. Dans C. L. Joseph et P. Mocombe (eds.), *Reconstructing the Social Sciences and Humanities: Anténor Firmin, Western Intellectual Tradition, and Black Atlantic Tradition* (1-7). Routledge.
- Manouvrier, L. (1886). A. Firmin. De l'égalité des races humaines. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 21, 180-182.
- Mardorossian, C. (2009). From Fanon to Glissant: A Martinican Genealogy. *Small Axe*, 13 (3 (30)), 12-24.
- Perina, M. (2014). Beyond Négritude and Créolité: On Creolizing the Citizenship Contract. Dans J. Gordon et N. Roberts (eds.), *Creolizing Rousseau* (75-102), Rowman & Littlefield International.
- Quijano, A. (2007a). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178.
- Quijano, A. (2007b). Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, *Nepantla: Views from South*, 1.3, Duke University Press.
- Russell, C. (2014). Positivism and Progress in Firmin's Equality of the Human Races. *The Journal of Pan African Studies*, 7(2).
- Vergès, F. (2005). Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc. Frantz Fanon, esclavage, race et racisme. *Actuel Marx*, 2005/2(38), 45-63.