

DESTRUCTURATION ET RESTRUCTURATION D'UNE ELITE OU LA FIN DE LA NEGRITUDE

Philippe LUCAS *

- 1 — La crise de la négritude
- 2 — Pétition nègre et pétition nationale
 - A — Un groupe social
 - B — Une « vision du monde »
- 3 — La négritude et la relation élites-masses.

« A la lumière de l'évolution politique du tiers-monde, nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la validité d'un concept qui, dans les années 20, fonda l'idéologie de révolte d'un secteur important de l'intelligentsia africaine et antillaise ... ». Dans ses palabres, *Présence africaine* (1) commente ainsi le congrès culturel de la Havane. « Le débat qui s'amorce (...) est d'une importance fondamentale pour la *réévaluation* idéologique d'un concept qui a cessé de refléter la vivante réalité africaine (...) ». Et plus loin : « Nous voici à l'heure du *dépassement* de la négritude ». Il n'est pas vrai que le débat naisse seulement en 1967, et naisse au congrès de la Havane ; nous en retrouverons les éléments constitutifs dans la notion essentiellement *problématique* de négritude, elle-même, et plus largement dans la *vision du monde* (2) des militants de la négritude. Il n'est pas jusqu'aux

* Ancien assistant à la faculté de droit et des sciences économiques d'Alger, M. Philippe Lucas prépare actuellement une thèse de III^e cycle de sociologie culturelle sur Frantz FANON.

(1) « Réflexion autour du congrès de la Havane », *Présence Africaine*, n° 65, 1^{er} tr. 1968, p. 161 et suivantes. C'est nous qui soulignons. Le congrès culturel s'est réuni du 25 octobre au 1^{er} novembre 1967.

(2) « Les faits humains, écrit L. GOLDMANN constituent toujours des structures significatives globales à caractère à la fois pratique, théorique et affectif » (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché, Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959 p. 24 et suivantes et *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966, p. 24. et suivantes). Une étude approfondie de l'œuvre de FANON nous a permis de déceler l'existence d'une telle structure, une vision du monde relativement cohérente et adéquate — dans les manifestations théoriques et la *praxis* du groupe des militants de la négritude.

affirmations théoriques contradictoires d'un nécessaire *dépassement* (1) et d'une nécessaire *réévaluation* du concept de négritude selon les palabres de *Présence africaine* qui ne soient réductibles à une problématique aussi vieille que le groupe des militants lui-même : qu'on songe au dépassement de la négritude entrepris par FANON ou DEPESTRE ou BOUKMANN (2) contre les tentatives senghorienne (3) de réévaluation ou de réajustement du concept.

Ces contradictions, comme hier la critique radicale de la négritude par DEPESTRE ou FANON, et la réaffirmation senghorienne s'inscrivent dans le mouvement de destructuration aujourd'hui presque achevé d'une vision du monde dont nous dirons qu'elle est, en tant que telle, une vision relativement imposée par celui-là même (le colonisateur) qu'intelligentzia colonisée, elle commençait de nier. Nous interrogeant sur cette destructuration (destructuration théorique, celle de la vision du monde ; destructuration politique, celle d'une intelligentzia), nous dirons combien cette destructuration *possible*, compte tenu de l'aspect problématique de la notion et de l'extériorité de cette *intelligentzia* vis-à-vis de la *masse* des colonisés, est devenu *réelle* avec les premiers mouvements de cette dernière.

1 — La crise de la négritude.

« La crise de la négritude » ne date pas de 1968. Elle est évidente au second congrès des écrivains noirs (1959). Il n'est qu'à lire les communications de J. RABEMANANJARA et de L.S. SENGHOR d'une part, et d'autre part, celle de FANON ou de SEKOU TOURE pour s'en rendre compte (4). A la volonté senghorienne de réunir les éléments d'une civilisation d'inspiration nègre, s'oppose celle d'un FANON qui écrit : « Dans un pays colonial, le nationalisme le plus élémentaire, le plus brutal, le plus indifférencié est la forme la plus fervente et la plus efficace de défense de la culture nationale » (5). Commentant sa propre déclaration, FANON écrira plus tard : « Imaginer qu'on fera de la culture noire, c'est oublier singulièrement que les nègres sont en train de disparaître » (6). De même est-ce encore de négritude qu'il

(1) Cf. la théorie du dépassement telle que MARX l'a détachée de la philosophie à tous les niveaux du réel, les obstacles peuvent disparaître : le bond en avant de la classe ou du groupe porteur de *possibilités nouvelles* accomplit l'acte historique qui abolit les formes actuelles de l'aliénation. cf. H. LEFEVRE, « classe et nation depuis le manifeste (1848) », *Cahiers internationaux de sociologie XXXVIII*, 1965, p. 33 notamment.

(2) Cf., par exemple, la communication de DEPESTRE à la Havane, les essais de F. FANON cités plus loin et D. BOUKMANN, *Chants pour hâter la mort des Orphée*, Oswald, Paris, Honfleur 1967.

(3) Cf., l'introduction de L. S. SENGHOR, *Liberté I, négritude et haminsme*, Paris, Le Seuil, 1964.

(4) « Second congrès des écrivains et artistes noirs », *Présence Africaine*, 24-25, fév-mai 1959.

(5) F. FANON, « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération nationale », *Ibid.*, p. 89 et suivantes.

(6) F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1966, p. 89 et suiv.

s'agit lorsque CESAIRE souligne la nécessité d'un nouvel humanisme (1) ?

Ni l'affrontement d'une pétition nationale et d'une pétition nègre, ni la tentative de dépassement ou de réévaluation ne sont cependant liés par l'essentiel à l'histoire du congrès de 1959. Une lecture attentive des communications et débats du premier congrès international des écrivains et artistes (1956) nous permettra de les y retrouver (2). Qu'on se reporte en particulier au débat qui suit la communication d'A. CESAIRE (3) et oppose M. SENGHOR, ALEXIS (4) etc. A l'auteur de « l'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine » (5) et à ceux qui l'ont précédé, ALEXIS demande : « Quand nous disons « la culture », de quelles données parlons-nous ? Parlons-nous d'une donnée ayant quelque rapport avec *un* sol, avec *un* peuple, avec *une* histoire ? ». Il conclut, après avoir utilisé le concept de culture nationale : « Il s'agit donc de poser les problèmes de culture en fonction de l'indépendance nationale en fonction de la formation des nations ». La déclaration de CESAIRE, elle-même, porte les stigmates d'un débat que le préambule des statuts de la société africaine de culture (6) tente sinon de dépasser, du moins de réduire ; ainsi y lit-on cette double affirmation : les écrivains et artistes noirs affirment leur volonté d'assumer pleinement leur mission d'hommes de culture du monde noir qu'ils définissent également comme l'affirmation, la défense, l'enrichissement de leur culture nationale.

Mais ce débat n'a pas, ici non plus, son origine ; il a son origine dans ce que *Présence africaine* a appelé le « débat autour des conditions d'une poésie nationale chez les peuples noirs » (7). En 1955, le débat s'engage, on le sait, avec la lettre de DEPESTRE à DOBZYNSKI : il y a, affirme DESPETRE, une culture et une réalité nationales. CESAIRE puis GRATIANT, SENGHOR interviennent à leur tour ; le débat mobilise le groupe des militants. Le doute s'introduit bientôt chez les militants les plus éminents : CESAIRE qui, en 1955, répondait à DEPESTRE que la poésie serait « nationale par surcroît », tente l'année suivante au premier congrès, de situer la *culture* nationale

(1) A. CESAIRE, « L'homme de culture et ses responsabilités », *Présence Africaine*, 24-25, fév.-mai 1969, p. 125 et suivantes.

(2) « Le 1^{er} congrès international des écrivains et artistes noirs », *Présence Africaine* VIII, IX, X, juin-nov. 1956.

(3) A. CESAIRE, « Culture et colonisation », *Ibid.*, p. 190 et suivantes.

(4) *Ibid.*, p. 66 et suivantes.

(5) L.S. SENGHOR, « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », *Ibid.* p. 51 et suivantes.

(6) Créée à l'issue du 1^{er} congrès, *Ibid.* in fine.

(7) *Présence Africaine*, n° 4 et 5.

dont il admet désormais la réalité par rapport à la *civilisation* négro-africaine (1). Tout se passe comme si et il faudrait compter avec les débats et les palabres suscités par *Nations nègres et culture* de Cheikh Anta DIOP (2) surgissait contre la pétition nègre de ceux qu'il est convenu d'appeler « les chantres de la négritude » (essentiellement les CESAIRE, SENGHOR, DAMAS) une pétition nationale qui, dans une certaine mesure nie la première.

2 — Pétition nègre et pétition nationale.

A — Un groupe social

On peut distinguer trois générations de militants de la négritude : celles des précurseurs (LERO notamment), celle des « chantres », celle enfin avec qui surgit le principe national (celle de DEPESTRE et des FANON notamment). Il n'y a pas une définition de la négritude, il en est plusieurs de la définition implicite de LERO à la redéfinition de SENGHOR et à la définition-critique de DEPESTRE (3). Néanmoins au-delà de ces générations, on peut circonscrire un groupe socialement identifiable ; et au-delà de ces définitions, une « vision du monde » relativement cohérente et propre à ce groupe (4).

« Le groupe de l'*Etudiant noir* », fondé en 1934 par « le groupe de LERO », et dont les premiers efforts avaient abouti à la création de *Légitime défense*, n'est pas socialement différent du groupe que l'on définit sous le nom de mouvement de la négritude et ce dernier n'est pas socialement différent de ceux que nous proposons d'appeler la « génération critique », la troisième. Il s'agit d'étudiants - ou d'anciens étudiants africains (et notamment antillais) « de Paris » ; entendons,

(1) A. CESAIRE, « Culture et colonisation », *Ibid.*, p. 190 et suivantes.

« S'il est vrai, écrit notamment CESAIRE, a-t-on dit, qu'il n'y a pas de culture que nationale, parler de culture négro-africaine, n'est ce pas parler d'une abstraction ? ». Et reprenant le concept de culture et de civilisation, il parle d'une « grande famille de cultures africaines qui mérite le nom de civilisation négro-africaine et qui coiffe les différentes cultures propres à chacun des pays d'Afrique ».

(2) Cheikh Anta DIOP, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence Africaine, 1955.

(3) « Séparé du contexte historique de la révolution dans l'ensemble du Tiers-Monde, séparé arbitrairement des exigences immédiates de la lutte tricontinentale, globale, des peuples sous-développés contre l'impérialisme et le néo-colonialisme, la négritude est devenue une nuit où tous les chats sont gris... et à la faveur de laquelle on essaye d'éloigner les peuples noirs du devoir de faire la révolution ». R. DEPESTRE, « Jean PRICE-MARS et le mythe de l'Orphée noir ou les aventures de la négritude », *L'homme et la société*, Janv.-fév.-mars 1968, p. 177.

(4) Notre analyse ne saurait — la définition du groupe considéré le dit assez — donc s'appliquer telle quelle aux intellectuels qui se sont faits eux aussi, africains et américains, les défenseurs de la négritude. L'étude du militantisme noir aux Etats-Unis requiert une analyse spéciale ; la boutade de SOYINKA sur le tigre et la « tigritude » est significative du peu de retentissement de la négritude chez les intellectuels africains « anglophones ».

qu'ils sont partie de l'intelligentsia de masses (1) qui jusqu'en 1959 - 1960 1961 au moins, sont des masses colonisées, après ces dates, des masses à « économie dominée », voire « déformée » pour reprendre l'expression de Ch. BETTELHEIM (2), leur situation par rapport aux masses est une situation d'extériorité qui ne parvient point à vaincre « les retours au pays natal » (3). Cette situation est du reste inhérente à la situation coloniale, elle est la conséquence de la politique systématique de destruction de la société colonisée entreprise par le colonisateur, et de l'effort de celui-ci pour restructurer à ses propres fins, l'objet de sa conquête. La négritude, en tant que vision de cette intelligentsia n'y échappe pas, même si elle la nie.

B — Une vision du monde.

Au-delà des différentes définitions de la négritude proposées par les militants eux-mêmes, il nous est loisible de définir le contenu d'une vision du monde relativement cohérente et qui serait l'expression de ce groupe.

Si nous analysons les *structures significatives* dans laquelle s'inscrit la « pétition nègre », force nous est de reconnaître qu'elle est l'expression d'un refus : *refus de la domination blanche*, mais aussi dans le même moment, l'expression d'une attitude fataliste : *acceptation de la situation coloniale*. Exalter le fait d'être nègre contre le blanc, c'est se définir contre une « situation coloniale » caractérisée par un « compartimentage » Noir-Blanc (4). Et cela, quand bien même l'exaltation nègre est « l'arme miraculeuse » de l'intellectuel noir au profit de cette fin : accéder à la reconnaissance universelle de soi. Il n'est pas jusqu'à la protestation d'un CESAIRE, affirmant que « pour se cantonner dans cette unique race » et s'exiger « bécheur de cette unique race », il ne le fait pas moins pour la « soif universelle » (5), qui ne s'inscrive dans la problématique que nous venons de suggérer. Cette problématique est celle de FANON dans *Peau noire, masques blancs* : une pétition *singulière* et un désir universel (au sens hégélien). Ainsi définie, la vision des militants de la négritude est l'expression d'un véritable

(1) Nous entendons « masses » au sens où l'entend von WEISE : unité collective dont les membres ne se représentent pas l'existence comme durable mais présentent des réactions conformes à un sort commun (ici la situation coloniale).

(2) cf. Ch. BETTELHEIM, « La problématique du sous-développement », *Planification et croissance accélérée*, Paris. Maspéro, 1964.

(3) A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1955, (rééd.).

(4) Ainsi la structure dans le *Cahier d'un retour au pays natal* où le mot de négritude apparaît pour la première fois. Protestation lyrique par laquelle CESAIRE honore « ses laideurs repoussantes », le *Cahier* peut, en effet comme la plupart des œuvres des poètes et militants de la négritude, y compris *Peau noire, masques blancs*, s'analyser comme l'expression d'une surenchère noire à la domination blanche : point d'acceptation du fait d'être noir, sans reconnaissance de la puissance blanche.

(5) *Ibid.*, p. 75.

dilemme de l'impuissance (1) : d'un côté une *éthique des intentions pures* (revendication de l'universalité et de la « qualité d'homme » que le Blanc refuse au Noir de lui reconnaître) et de l'autre : *fatalisme des lois pures* (un monde manichéen, compartimenté).

Cependant réduire la vision du mouvement de la négritude à ce schéma, c'est oublier que le groupe des militants a une *histoire*. Cette histoire qui est fondamentalement celle des relations d'une élite et des masses est celle de la rupture du dilemme. Il faut le souligner en effet, la vision nègre charrie à l'état embryonnaire un second principe ou un second schème : *le schème national*.

Déjà LERO, s'il affirmait contre « la bourgeoisie antillaise » la réalité d'une culture qui ne fut point blanche et il invoquait L. HUCHES et C. Mac KAY, « le vent qui monte de l'Amérique » - parlait explicitement d'une « poésie antillaise » et d'un « prolétariat noir, que suce aux Antilles un mulâtraille parasite vendue à des blancs dégénérés » (2). L'expression ambiguë de « nations nègres » ou de « peuples noirs » (3) que charrie le débat des années 1954-1955, perpétue la double postulation du groupe de LERO ; de même les ambiguïtés des statuts de la société africaine de culture,

Contre le dilemme de l'impuissance - qui est significatif d'une vision d'un monde relativement imposé -, la référence nationale n'est pas seulement revendication nationale. Elle est, l'intelligentsia, définie, et sur le plan *théorique* (affirmation de l'existence d'un lien, certes ambigu, entre cette intelligentsia et les masses colonisées dont le colonialisme l'éloigne mieux), et sur le plan *pratique* (expression d'une approche de la communauté authentique (4) et donc de l'universalité fondée éthiquement dans le premier schème que nous avons défini).

3 — La négritude et la relation élites-masses

Si l'on prend soin en effet d'analyser les motivations explicites et implicites de ceux qui, au nom du principe national, critiquent le principe de la négritude, il apparaît clairement que leur prétendu « nationalisme » n'est que l'expression du nouveau rapport intellectuel (et plus largement élites masses) c'est-à-dire de nouvelles *possibilités historiques*.

(1) Nous utilisons ici la démarche théorique de G. LUKACS, critiquant BERUSTEIN, TUGAN-BARANOVSKI et Otto BAUER (G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, Paris, éd. de minuit, 1960).

(2) « Misère d'une poésie », cité dans L. KESTLOOT, *Anthologie négro-africaine*, Verviers, Gérard et Cie, 1967.

(3) Elle est celle d'A. CESAIRE, de Cheikh Anta DIOP en particulier.

(4) Au sens où l'entend L. GOLDMANN notamment : « Seule, l'attitude dialectique peut réaliser la synthèse en comprenant le passé comme étape et chemin nécessaire et valable vers l'action commune des hommes d'une même classe (disons plus largement d'un groupe social P.L.) dans le présent pour réaliser une communauté authentique et universelle dans l'avenir » (L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, op. cit., p. 26).

La démarche de FANON est sans doute la plus significative à cet égard : de l'exaltation de la *réalité nationale* (*L'an V de la révolution algérienne*) (1) à la recherche d'une définition du rapport élites (surtout intellectuelles) masses en vue de la *construction nationale* jusqu'à la tentative de conceptualisation (*Les damnés de la terre*), la critique fanonienne de la négritude s'accuse (2) ; FANON s'éloigne du groupe défini plus haut. On pourrait faire les mêmes réflexions pour un Sékou TOURE par exemple (3). Mais dans ce mouvement de contestation théorique qui disloque le groupe, la critique fanonienne de la négritude, qui en dernier ressort s'analyse comme le refus de « s'entre émerveiller au sommet » (3) (entendons au seul niveau de l'élite), n'est rien sans l'irruption de réalité qu'a constituée pour lui et pour les autres membres de la négritude (4) l'insurrection des masses algériennes en 1954.

Peau noire, masques blancs, premier essai de FANON est en effet l'expression même du dilemme de l'impuissance. Publié en 1952, il commence en effet comme une critique théorique du concept blanc de « complexe du colonisé », de la réduction de la névrose antillaise à une névrose adlérienne ; il s'achève 1° par le constat que cette critique est vaine et ne suffit point à convaincre le blanc (et, dans le même temps que la pétition nègre est vaine) ; 2° par cette protestation éthique que le blanc et le noir ont le devoir « d'écarter les voix inhumaines » qui leur dictent leur « narcissisme » respectif et l'affirmation eschatologique et par conséquent irrationnelle d'une réconciliation prochaine (5). Seule l'irruption du concept de « nation » dans la communication de FANON au premier congrès des écrivains et artistes noirs (1956), corrélatrice de l'engagement pratique de FANON dans la lutte algérienne (6), disloque le dilemme de l'impuissance. Cette corrélation, du reste, transparait dans le discours fanonien : dans le même temps qu'il prend en charge le concept de nation, FANON évoque une culture qui cesse d'être la culture de l'intellectuel noir celle de *Peau noire, masques blancs* : il parle alors de culture du peuple, parle de l'intellectuel et de son groupe. De même, la critique (violente) du

(1) F. FANON, *Sociologie d'une révolution. L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Maspéro, 1969.

(2) F. FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 155-176 notamment.

(3) A. SEKOU TOURE, *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence Africaine, s. d. p. 188 et suivantes en particulier.

(4) La lutte algérienne, sa signification divisent l'élite africaine : un parti d'action et un parti modéré s'opposent dans les congrès africains, à ce point que la reconnaissance officielle de la nation algérienne par cette élite n'intervient qu'après celle du chef du gouvernement de la puissance coloniale. [Voir sur ce point S. CHIKH : « L'Algérie et l'Afrique (1954-1962) », in cette *Revue* 1968, p. 703-746] N.D.L.R.

(5) F. FANON critique alors — et sa critique est radicale — l'application de la psychologie caractérielle — et celle du complexe d'infériorité — au colonisé. Cf. en particulier, F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 190 et suivantes.

(6) Cf. le texte de la communication de la lettre adressée par F. FANON au ministre résident recueilli dans F. FANON, *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspéro, 1964, p. 37 et suivantes et 59 et suivantes.

concept de négritude chez Sékou TOURE est corrélative d'une volonté explicitement définie : elle ne s'entend pas en effet, sans le pari essentiel de Sékou TOURE et du parti d'action qui se reconnaît en lui, en faveur d'une politique de *masse*.

Bref, ce qui fonde le dépassement théorique et pratique du dilemme de la négritude, c'est l'oppositon, devenue consciente pour quelques militants de *possibilités nouvelles* : un partiel mouvement de masses qui lui-même doit également s'analyser dialectiquement en fonction d'un rapport masses-élites. Du reste, le mouvement de dissidence des membres de l'organisation secrète (O.S.) qui au lendemain de la seconde guerre mondiale, se séparent des partis traditionnels algériens, est essentiellement l'expression du même phénomène que le mouvement critique de certains militants de la négritude. Les premiers et les seconds échappent à une vision qui participe encore d'une situation coloniale, à laquelle le mouvement de la négritude (comme le nationalisme des partis traditionnels) ne s'oppose que de façon éthique dans la mesure où il méconnaît, en effet, que le colonialisme ait un caractère historiquement limité (1), dans la mesure où il n'a point conscience de la « totalité » (2) qui puisse avoir raison de la situation de domination. On saisit enfin en quoi tel « nationalisme » est révolutionnaire et tel autre ne l'est pas : il l'est en tant qu'il est dépassement d'une vision du monde relativement imposée (3). Le rapprochement esquissé plus haut entre la dissidence d'une partie de l'élite algérienne et la position critique d'une élite composant le mouvement de la négritude suggère un mouvement plus vaste et qui intéresse l'ensemble des élites décolonisées : la dissidence de certaines élites algériennes sera suivie par le mouvement de ralliement des élites traditionnelles en 1956 ; la « décolonisation généralisée » des années 1959-1960-1961 (avec l'accession à l'indépendance nationale et l'accession au pouvoir de certaines élites (4) qu'elle signifie, tendra naturellement à accélérer un phénomène de destructuration et de restructuration des élites qu'il devient de plus en plus possible d'exprimer en terme de classe (5) et de stratégie de classe. Il y a ainsi, comme l'écrit R. DEPESTRE, une négritude au pouvoir.

(1) Voir par exemple A. Sékou TOURE, *L'Afrique et la révolution*, op. cit.

(2) Dans la mesure où la vision nègre souligne le compartimentage noir-blanc, expression de la situation coloniale.

(3) Et cette totalité n'est point la « négraille » indifférenciée à quoi en appelle CESAIRE dans *Le Cahier d'un retour au pays natal* ; elle est à un moment de l'histoire, la totalité nationale (Cf. plus loin).

(4) En ce sens, le principe d'opposition noir-blanc est l'expression de la conscience réelle (problématique, voire tragique) du groupe des militants de la négritude ; la revendication nationale est l'expression du maximum de conscience possible du groupe. Le « nationalisme » apparaît donc à la fois comme un extrémisme et comme une tentative de dépassement du dilemme défini plus haut.

(5) Cf. la théorie de l'élite et de la contre-élite chez J. ZIEGLER.

Posée comme indépassable, comme *nature humaine* (1), ou bien considérée comme fondement possible d'une doctrine nationale (2) dans le même temps qu'elle est définie comme monnaie de change, marchandise au sens marxien du mot (et il y a lieu de parler de réification, d'une réification bien propre à servir une économie occidentale qui continue à « dominer », au sens précis et scientifique que donne à ce terme Ch. BETTELHEIM, l'économie des nations du tiers-monde, la « négritude » tend à être « la forme mystificatrice » (3) derrière laquelle se réfugient les intérêts d'une classe.

Philippe LUCAS

*Ancien assistant à la Faculté
de Droit et des Sciences
Economiques d'Alger.*

(1) Quand ce n'est pas la lutte de libération nationale (par le contact entre masses et élites dissidentes) qui a favorisé un début de « distinction » des masses, l'accession à l'indépendance nationale et le processus de développement de « style colonial » (S. AMIN) favorisent, au niveau de la collectivité nationale, un début de différenciation par classes ; cf. les travaux de S. AMIN. Il n'est pas jusqu'aux mouvements de séparatisme qui ne doivent s'analyser en ce sens ; Cf. une *tentative* d'analyse du séparatisme biafrais, Ph. LUCAS, « Biafrais, (séparatisme) » Encyclopædia Universalis, Paris, 1969, tome 3, p. 242 et suivantes.

(2) « L'axe de notre action a été constamment orienté dans le sens d'une détection méthodique des éléments bio-psychologiques de l'homme haïtien afin d'en tirer la matière d'une doctrine nationale, par anticipation sur le processus biologique de l'homme haïtien dans tous les ordres de l'activité humaine (...) » écrivent DUVALLIER et H. DENIS exposant leurs méthodes d'action ; cité par R. DEPESTRE, « Jean PRICE-MARS et le mythe de la négritude », article cité.

(3) Cf. L.S. SENGHOR.