

L'EXPÉRIENCE MARGINALE

UNE SOCIOANALYSE
PRAGMATISTE DU SOI
SELON ROBERT E. PARK ET
EVERETT V. STONEQUIST

DANIEL CEFĂÎ

Les textes de Robert E. Park et d'Everett V. Stonequist sur l'homme marginal peuvent être comparés à ce que dit W. E. B. Du Bois sur la double conscience. Ils étudient une expérience de l'entre-deux mondes, dans un héritage direct des études de William James sur la psychologie du Soi divisé et de leur reprise par Charles H. Cooley ou George H. Mead sur le Soi social. L'enquête sur l'expérience marginale se centre sur le cas des Juifs, des migrants et des Noirs aux États-Unis. Elle examine différentes recherches des années 1910 à la fin des années 1930 sur les formes d'amalgame et d'acculturation par le mariage mixte. L'exploration du métissage oscille entre la hantise de la miscégénéation raciale et l'éloge de l'hybridation culturelle – les cas de « laboratoires naturels » que sont Hawaïi et le Brésil fascinant alors nos auteurs. L'enquête se porte ensuite sur une psychopathologie des troubles de l'expérience marginale : Stonequist décrit la souffrance de la tension entre identités multiples et des épreuves de dépaysement, déclassement et déracinement, dans des termes que l'on retrouvera dans la psychologie des relations coloniales. Pour finir, trois solutions possibles à cette expérience de crise sont examinées : celle de la médiation-traduction, celle du *passing* et celle de l'engagement nationaliste.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT E. PARK ; EVERETT V. STONEQUIST ;
EXPÉRIENCE MARGINALE ; IMMIGRATION ; PLURALISME CULTUREL.

Daniel Cefai est directeur d'études à l'EHESS et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) [daniel.cefai[at]ehess.fr].

Pourquoi inclure deux textes de sociologues professionnels, Robert E. Park et Everett V. Stonequist, dans un dossier sur le pluralisme culturel et la question raciale ? Tous les participants à ces débats sont soit des philosophes de profession (outre Dewey, Horace Kallen, tout en étant un intellectuel public, travaillera sa vie durant à l'université), soit des activistes (Jane Addams, bien que l'on redécouvre ses talents de philosophe appliquée et d'enquêtrice sociologique, a été, avant toutes choses, une leader civique), soit des auteurs qui ont suivi d'autres voies que celle de l'université (Randolph Bourne a excellé dans la critique littéraire, l'essayisme et le journalisme). Ils ont encore pu être des universitaires à certains moments, mais ont dû vivre hors des institutions académiques une bonne partie de leur vie (Alain Locke se faisant d'abord connaître comme éditeur, collectionneur et critique d'art) – le jeune W. E. B. Du Bois étant un cas à part, « commutant entre son laboratoire scientifique et le monde tumultueux de l'action sociale » (Rudwick, 1957 : 475-476) (sociologue, lui aussi, dans un premier temps, avant de devenir un activiste à plein temps de la NAACP, l'éditeur de *The Crisis* et de *Phylon*, et l'écrivain le plus en vue de la communauté noire).

Le choix de ces deux textes de sociologues renvoie au désir de montrer que le pluralisme culturel, ethnique et racial informe aussi des enquêtes empiriques. Si ces investigations sont orientées par des hypothèses qui proviennent des mondes social, civique ou politique, et par les transcriptions philosophiques des problèmes qui travaillent ces mondes, en retour, elles fournissent une description et une analyse des trajectoires migrantes, des relations raciales, de l'entrechoc des sociétés et des cultures et de la formation des personnalités de leurs membres, infiniment plus précises, détaillées et circonstanciées que ne le font les autres registres de discours. On exclut souvent les travaux de sociologues de cet horizon de questionnement, alors qu'ils sont en son plein centre et qu'ils fournissent toutes sortes de connaissances qui devraient infléchir les interrogations philosophiques et les diatribes politiques sur le processus d'américanisation. Les sciences sociales nous informent sur les histoires de vie des immigrants, sur les

vertus et les vices de l'assimilation, et sur les modes de coexistence entre groupes raciaux, ethniques, nationaux, linguistiques et religieux. Elles donnent de la chair à des interrogations par trop abstraites et souvent idéologiques. Elles soulèvent le problème des symétries et des asymétries entre question juive, question migrante et question raciale. Elles élaborent des études ciblées sur le travail, le droit, la santé ou l'école, à côté de celles sur la ville, le mariage mixte (*inter-marriage*), la langue ou la religion. Et ces enquêtes empiriques permettent, en-deçà de l'affrontement des jugements de valeur, d'avoir un aperçu sur la façon dont des personnes réelles, en chair et en os, font l'expérience des situations concrètes dans lesquelles elles sont prises.

Cette tradition d'étude, qui remonte à William Isaac Thomas et à Robert Ezra Park, est curieusement négligée par la majeure partie des recherches sur la question raciale. Paul Gilroy, qui retravaille la notion de « double personne » dans *The Black Atlantic* (1993), ne fait que mentionner, en passant, Louis Wirth et *Black Metropolis* (1945) de Horace Cayton et St. Clair Drake (repéré probablement grâce à l'avant-propos de Richard Wright). Park, Stonequist, E. Franklin Frazier ou Charles S. Johnson sont absents de l'ouvrage. De même, pas de trace d'une notion de personne marginale en laquelle on peut pourtant voir une nouvelle version, enrichie, de la « double conscience » de Du Bois (1903/2007), ou de la « double personnalité (*dual personality*) » de James Weldon Johnson dans *The Autobiography of an Ex-Coloured Man* (1912)¹. Cette tradition de recherche est tombée dans l'oubli des *ethnic studies* et de la *race theory*. Elle a été accusée dans un premier temps, au prix d'une méconnaissance et d'une incompréhension de l'écologie humaine, d'avoir naturalisé la situation des Africains-Américains et d'être incompatible avec le mouvement des droits civiques ; elle a, depuis, été vilipendée pour sa supposée hostilité aux Africains-Américains, moyennant des lectures tronquées ou simplement fausses. Aldon Morris, dans *The Scholar Denied* (2015), a ainsi réhabilité Du Bois dans l'histoire de la sociologie états-unienne au prix d'une série de malentendus sur Park, crucifié pour son supposé darwinisme social, biologie et racisme. Mon texte ne rentrera pas dans la polémique. Il se

contentera de rendre compte des multiples enquêtes de Park et de ses proches, de faire apparaître leur matrice théorique, d'en pointer ici et là les impasses et limites, mais de mettre, aussi, en valeur leur formidable potentiel.

Sa publication dans *Pragmata* est liée à une autre préoccupation, celle de rendre sensibles les racines pragmatistes des recherches et des réflexions sur le pluralisme culturel et sur la question raciale, au début du xx^e siècle, aux États-Unis. Ces racines pragmatistes ne sont pas les seules. Les autobiographies, les enquêtes sociologiques et journalistiques ainsi que les témoignages et analyses d'activistes apportent la grande masse de documents personnels à partir desquels la situation marginale des Juifs, des Noirs américains et des migrants à trait d'union, va être réfléchie. En sciences sociales, toutefois, au moins jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, mais aussi, par la suite, dans les séminaires d'Herbert Blumer, d'Everett C. Hughes ou d'Anselm Strauss, la filiation de ces lignages de la sociologie de Chicago aux pensées de William James, de John Dewey ou de George H. Mead restait présente à l'esprit des chercheurs. Notre effort est de restaurer ces chaînes de pensée, en nous focalisant sur la figure de « l'Homme Marginal ». Celle-ci nous paraît un bon analyseur du pluralisme culturel, de ses richesses et de ses difficultés.

L'HOMME MARGINAL

Dans l'énorme domaine de recherches sur l'immigration et sur les relations raciales qu'a fécondé la tradition de Chicago, on a choisi ici une figure idéal-typique, celle de l'Homme Marginal (*marginal man*) – qui pourrait aussi bien être une Femme Marginale ! Ce profil de personnes est propre à certains milieux sociaux, travaillés par des formes de cohabitation culturelle et raciale, lesquelles connaissent toutes sortes de tensions, frictions et conflits. Une personne marginale vit ces tensions, frictions et conflits sur un mode personnel, dans son champ d'expérience.



Robert E. Park dessiné par Clara Cahill Park pendant leur séjour à Berlin (University of Chicago library, Special Collections Research Center, apf1-06719).



Robert E. Park portrait photographique (sans date) (University of Chicago library, Special Collections Research Center, apf1-06712).

Park est le premier à forger ce concept de « marginalité »², qui peut être appliqué à des expériences, des statuts et des situations, des cultures et des institutions, à commencer par Ellis Island, zone intermédiaire, port d'abordage de l'Amérique, la Porte d'Or, mais aussi l'île des Larmes, lieu critique où entre 1892 et 1924, des fonctionnaires de l'immigration décident du sort de rester en Amérique ou de repartir en Europe. Dans ce petit îlot de quatorze hectares, à quelques brasses du New Jersey ou de Fort Clinton, les immigrants sont en suspens entre deux mondes et entre deux destins. Georges Perec voit en Ellis Island « le lieu même de l'exil, c'est-à-dire le lieu de l'absence de lieu, le non-lieu, le nulle part »³. Point de passage, de concentration et de dispersion des diasporas européennes, « usine à fabriquer des Américains » (Perec & Bober, 1980), lieu-frontière où sont baptisés des millions de nouveaux Américains, introduits par cette re-naissance à leur nouvelle vie, au prix d'un arrachement à leurs histoires et d'une dislocation de leurs mémoires, Ellis Island est la *zone marginale* (*marginal area*) par excellence. Les passagers de troisième classe, qui avaient voyagé dans l'entrepont, franchissaient un seuil et laissaient derrière eux la famine, le choléra et le pogrom. Ellis Island était cette communauté improbable, à la fois havre, purgatoire et prison, traversée par un fleuve incessant d'émigrants-immigrants, Babel de langues, de générations et de nationalités, de rêves, d'espoirs et de projets. La notion de « zone marginale » existait déjà en géographie⁴ pour désigner un territoire où différentes sociétés et cultures se chevauchent et se mélangent au sein des groupes qui occupent le territoire. Stonequist (1937 : 213) écrira que c'est dans de telles zones marginales, tourmentées par les accidents de la fusion interculturelle ou interraciale, que « l'on peut s'attendre à rencontrer des hommes marginaux ». Avec Park, dans « Les migrations humaines et l'homme marginal » (1928a), puis avec la thèse d'Everett V. Stonequist (Ph.D. 1930, publiée en 1937) et son article sur « Le problème de l'homme marginal » (1935), c'est un nouveau concept sociologique qui prend son essor.

Soulignons d'emblée un point, que les commentateurs ignorent : l'intérêt de Park pour les formes de désorganisation, de clivage et de



Salle de regroupement de migrants, Ellis Island, 1907 (Underwood & Underwood, Library of Congress, Digital ID: cph.3a40444 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3a40444).

duplicité du Soi a des racines très directement pragmatistes. Park en donne la définition suivante en 1928⁵. L'homme marginal est

[...] un hybride culturel, un homme vivant et partageant intimement la vie culturelle et les traditions de deux peuples distincts. Cet homme ne voulait jamais tout à fait rompre avec son passé et ses traditions, même s'il y était autorisé, et néanmoins, n'était jamais tout à fait accepté, en raison des préjugés raciaux, dans

la nouvelle société où il cherchait à présent à se faire une place. C'était un homme *sur la marge de deux cultures et de deux sociétés*, lesquelles ne se sont jamais complètement interpénétrées et confondues. Le Juif émancipé était et reste, historiquement et typiquement, l'homme marginal, le premier cosmopolite et citoyen du monde. (Park, 1928: 891-892)

Que Georg Simmel soit une source d'inspiration pour Park est indéniable et sa référence au Juif émancipé, outre qu'elle se réfère à l'enquête de doctorat de Louis Wirth sur les stratégies des Juifs dans le ghetto et hors du ghetto, *Le Ghetto* (1928), en voie de publication, rappelle aussi ce qu'écrivait Simmel dans l'« Excursus sur l'Étranger » (1908/1921):

L'unité de la distance et de la proximité, présente dans toute relation humaine, s'organise ici (dans le cas de l'étranger) en une constellation dont la formule la plus brève serait celle-ci: la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche. Car le fait d'être étranger est naturellement une relation tout à fait positive, une forme particulière d'interaction. Les habitants de Sirius ne sont pas exactement des étrangers pour nous, du moins ne le sont-ils pas dans le sens sociologique du terme tel que nous sommes en train de l'analyser. En ce sens, ils n'existent pas du tout pour nous: ils sont au-delà de la distance et de la proximité. L'étranger est un élément du groupe lui-même, tout comme le pauvre et les divers « ennemis de l'intérieur », un élément dont la position interne et l'appartenance impliquent tout à la fois l'extériorité et l'opposition. (Simmel, 1908/1921, repris in Grafmeyer & Joseph, 1979/1990: 53-54)

Park posera à nouveau l'équation entre Juif de la Diaspora et Homme marginal en 1937, dans l'introduction au livre de Stonequist:

L'homme marginal est toujours relativement l'être humain le plus civilisé. Il occupe la position qui a été, historiquement, celle du Juif de la Diaspora. Le Juif, en particulier celui qui est sorti du provincialisme du ghetto, a toujours été la créature humaine la plus civilisée. (Park, 1937 : xviii)

La personne marginale vit sur la ligne de fracture d'une tectonique des races ou des cultures. Elle se rencontre dans des milieux de contact et de croisement, de fusion et de conflit entre mondes divers (Park, 1913/1914 et 1918) ; elle est elle-même traversée par une division de son champ d'expérience, autour de laquelle s'affrontent son Soi ancien et son nouveau Soi (Park, 1928 : 892). Il peut s'agir de zones d'indétermination relative, dues à un déplacement des frontières entre pays ou entre régions, moyennant des processus d'invasion et de succession. Dans ces « aires marginales »⁶ s'ouvrent des champs de possibilités de distanciation à soi, d'exploration, d'enquête et d'expérimentation, par lesquelles une personne se transforme ; mais ce sont aussi, comme nous le verrons, des zones de turbulence affective, d'indécision identitaire, parfois de détresse existentielle. L'expérience marginale peut être aussi la conséquence d'un déplacement géographique ou d'une mobilité sociale qui ont conduit une personne à être confrontée à de nouvelles formes de vie et à faire peau neuve – avec la limite, souvent difficile à franchir, de la couleur de la peau. Ce n'est plus l'environnement qui change, mais la place de la personne marginale du fait d'une transformation de milieu et de statut, en liaison, par exemple, avec un parcours migratoire.

La question des « tensions de personnalité » est un thème d'enquête empirique de longue date au département de sociologie de l'Université de Chicago. Ernst Theodor Krueger, dans une thèse de méthodologie en 1925, explique combien les documents « introspectifs » – autobiographies, témoignages ou confessions, recueillis dans des correspondances personnelles ou des journaux intimes – sont symptomatiques de ces tensions. « Les griefs, les échecs et les défaites sont détaillés dans une coulée (*molten*) de mots, révélant sans retenue les expériences et

les attitudes cachées», dans un processus de dévoilement «par catharsis», qui bouscule les censures conventionnelles (Krueger, 1925 : 81-82).

[Ces] situations de tension, sont, sociologiquement parlant, celles qui forment la personnalité. Elles constituent ce que à quoi M. Thomas se réfère comme à des « tournants (*turning points*) » dans l'organisation de [sa] vie (*life-organization*) (Thomas, 1923 : 250). C'est dans ces situations que de nouvelles définitions émergent et que la vie est organisée de façon significative. (Krueger, 1925 : 82)

La voie à suivre pour Krueger est celle ouverte par W.I. Thomas dans *Le Paysan polonais* (1918-1920). Le recueil de documents personnels donne ainsi accès à la temporalité d'un parcours biographique, tel qu'il se fait, phase par phase, et permet, en particulier, de ressaisir ces moments d'expérience marginale qui bousculent une « organisation de vie ». La trajectoire du Soi est celle du corps, du milieu de vie, de l'espace de vie et de l'histoire de vie, dans le même mouvement. L'enquête permet aussi de comprendre la succession de phases d'organisation-désorganisation-réorganisation de la vie d'une personne au cours desquelles celle-ci vit un conflit entre attitudes et habitudes, désirs et valeurs en vigueur dans deux groupes – par exemple, la communauté des migrants, ébranlés par leur nouveau mode de vie, et la société américaine, dans laquelle la prostituée polonaise se fait une place par la voie de la délinquance (Thomas, 1923). Notons d'emblée que les « constellations de tensions » qui se stabilisent dans des « caractères » n'ont pas nécessairement une qualité pathologique pour Thomas. Les « souhaits non exaucés » qui sont vécus par les personnes marginales peuvent provoquer « inquiétude, peur, hantise, agitation, dépression, humeur sombre, perte de confiance et sentiment d'infériorité » et les amener à des mécanismes de compensation par des rêveries éveillées (Stonequist, 1937 : 153-154) ou des rêves nocturnes où la « situation de tension » est réélaborée (Krueger, 1925 : 86-87). Dans la longue liste des espèces de tensions, Krueger s'intéresse à celle où une philosophie de la vie et les codes dans lesquels elle s'incarne sont

minés par de «nouveaux contacts». «De sévères tensions mentales pourraient en résulter», allant jusqu'à la «désintégration» de cette philosophie de la vie :

L'individu, pour maîtriser la réalité sociale en fonction de ses besoins, doit développer non pas des séries de réactions uniformes, mais des schèmes (*schemes*) généraux de situations. L'organisation de sa vie est un ensemble de règles pour des situations déterminées, qui peuvent être exprimées par des formules abstraites. Les principes moraux, les prescriptions légales, les formes économiques, les rites religieux, les coutumes sociales, etc., sont des exemples de tels schèmes. (Thomas, 1918-1920, vol. 3 : 26-27)

«Le monde social d'une personne peut s'effondrer temporairement en raison de la rupture de son système de valeurs» (Krueger, 1925 : 125) – par exemple, la crise de la foi religieuse que connaissent beaucoup de migrants les plonge dans le désarroi. Cette crise morale est exacerbée si elle s'accompagne de «tensions rituelles» (*ibid.* : 128-130), au sein de la famille ou du quartier : l'épreuve psychique se traduit par le renoncement à la pratique religieuse ou par l'abandon de conventions communautaires, ce qui peut induire en retour une mise à l'écart anxiogène par le groupe des proches. Et elle peut être durable si elle va de pair avec des «tensions culturelles» (*ibid.* : 126-128), le nom donné par Krueger aux conflits de vie que traversent les hybrides culturels nés de mariages mixtes. On a déjà un aperçu de la dynamique de l'expérience marginale et l'on comprend mieux son ancrage dans le travail de Thomas sur la transition d'un environnement social et d'un patrimoine culturel à un autre. L'apport de Thomas, centré sur la migration polonaise, se mêle à celui de Park, qui a de son côté beaucoup réfléchi à l'intégration des Noirs, qui continuent de constituer un groupe à part depuis l'abolition de l'esclavage et qui se sont eux-mêmes transformés en migrants de l'intérieur, des campagnes du Sud vers les villes du Nord (Park, 1913/1914 et 1918). Les «hybrides raciaux», qui étaient au centre du questionnement de Park dans les années 1910, avec la

figure du « Mulâtre », vont devenir un cas de marginalité aux côtés des « hybrides culturels » issus de la migration. La figure de l'Homme marginal hérite, outre de la réflexion de Simmel sur l'expérience juive, des travaux de Park et de Thomas.

Park et Thomas coopèrent par ailleurs avec Herbert A. Miller pour décrire les expériences de transplantation et d'acclimatation entre la Vieille Europe et le Nouveau Monde. Dans *Old World Traits Transplanted* (1921), les épreuves de « changement d'attitudes » et de « perte de statut » peuvent conduire les migrants à un état de désenchantement, sinon de « démoralisation » (Park, Miller [& Thomas], 1921 : chap. III et IV) ; mais cette remise en cause de leur ancien soi est ce qui leur permet de faire face et de se faire une place dans le nouveau monde. Le rapport à la langue est un bon indicateur. Les membres de la communauté juive ashkénaze apprennent l'anglais à l'école, au travail ou dans la rue, comme la langue commune qu'ils partagent avec les autres Américains : c'est la langue d'une partie du business, de la politique et de l'administration. Mais l'hébreu reste la langue de la liturgie et des rites religieux, celle qui est parlée à la synagogue et à la yeshiva ; il est privilégié par une frange de lettrés et il est le médium que les leaders sionistes s'efforcent de restaurer à des fins nationalistes. Enfin, pour ceux qui ne sont pas germanophones, le yiddish est la langue de la vie quotidienne, qui prévaut au sein du ghetto, de la famille ou du petit commerce. Il est en ce temps dévalorisé par les jeunes qui veulent s'intégrer à la société américaine, mais il est incontournable comme langue de la mémoire et de l'expérience communes. « La langue est un outil que son possesseur ne peut se permettre de rejeter tant qu'il n'en a pas d'autre. » (*Ibid.* : 284).

Park, dans son enquête sur la presse immigrante (Park, 1922a et 1925a), menée en collaboration avec Winifred Raushenbush, s'intéresse ainsi à la combinaison des langues maternelles, dans leur version littéraire et dialectale, et de l'anglais, parfois pidginisé, dans les sujets de presse. Alors même que nombre de Juifs new-yorkais prétendent se débarrasser du yiddish pour mieux s'assimiler, les deux millions

de dollars qu'ils dépensent annuellement pour une presse en yiddish sont un investissement dans le maintien d'une culture traditionnelle, mais aussi dans un médium de transition entre deux mondes. Avec leur marquerie d'articles en anglais et en yiddish, ces journaux fournissent à la fois des informations pratiques sur le nouveau milieu de vie, avertissent d'un certain nombre d'opportunités et d'événements, et continuent de tisser le lien entre générations par-delà leurs clivages culturels. Et ces journaux s'américanisent eux-mêmes progressivement, corrélativement à leur lectorat – Park parle ainsi de l'adoucissement du socialisme qui passe du statut de « doctrine politique » en vue de la révolution à celui de simple « critique de la vie » quotidienne (Park, 1922a : 109). La presse est un organe d'expression qui forge son public lequel, réciproquement, la soutient financièrement et la nourrit en nouvelles. Le journal est une institution marginale, à cheval entre les *shtetls* de Silésie et le Near West Side, Kenwood-Hyde Park ou West Rogers Park à Chicago, ou le Lower East Side, Brooklyn et le Queens à New York City. C'est un vecteur de l'entre-deux, aussi divisé que ses lecteurs dont il est le compagnon quotidien, qui façonne leur expérience collective tout en la reflétant, et qui facilite ainsi leur vie dans le Nouveau Monde.

Stonequist, étudiant de Park, poursuit cette entreprise. Il a, écrit-il, l'ambition de faire de « l'homme marginal » un véritable *concept fédérateur*, sous lequel rassembler une multiplicité de cas empiriques, relativement différents les uns des autres. L'homme marginal devient un type de personnage social, avec ses « traits de personnalité » et ses « cycles de vie », ses formes de « conflit culturel » et « désajustement social ». On peut retrouver ces caractéristiques dans le corpus de recherches de Park et de ses étudiants sur les Juifs et les migrants, sur les Noirs (*Negroes*) et sur les Orientaux (*Oriental*), deux catégories alors en usage, jusqu'à ce que les mouvements des droits civiques ne les remettent en cause et ne fassent adopter « *Black* » (années 1960), « *African-American* » (années 1980) et « *Asian-American* » (à partir de 1968). Un exemple, parmi d'autres, d'enclaves culturelles de peuples vivant en marge de l'Amérique est offert par Park lui-même :

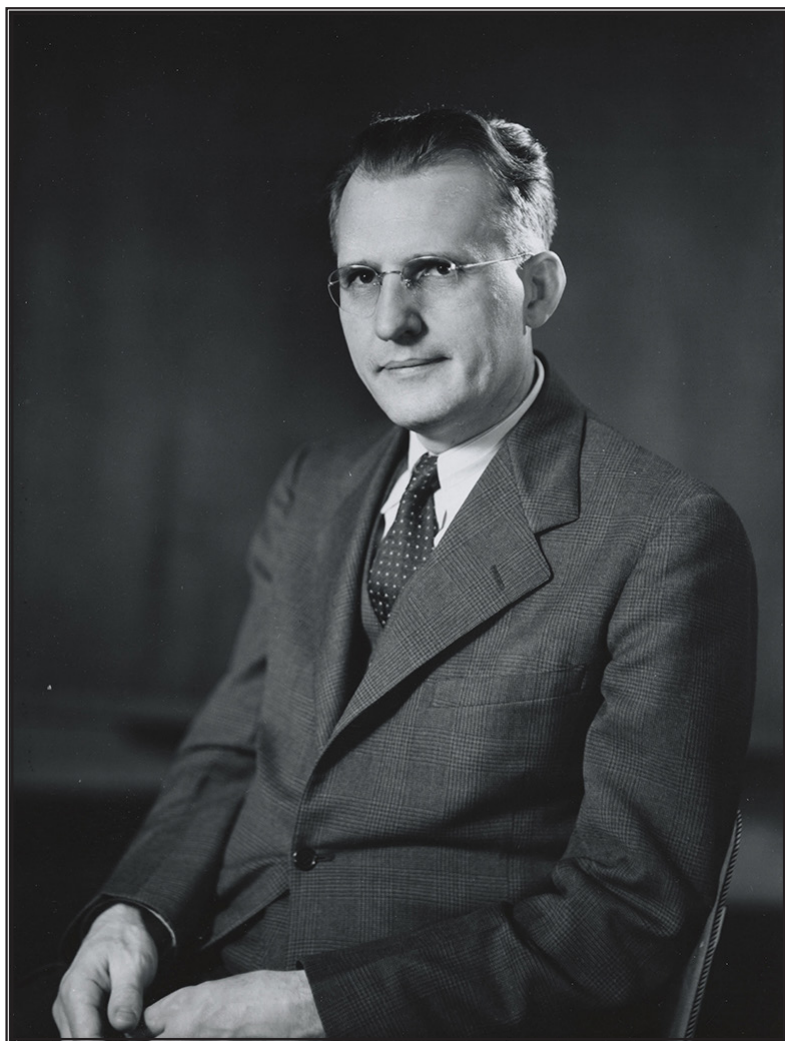


Photo d'Everett V. Stonequist (13 octobre 1946, George S. Bolster Collection, Department of Special Collections, Lucy Scribner Library, Skidmore College).

[...] les paysans noirs des plantations du Sud, mais les Noirs des “ceintures noires” (*Black Belts*) ne sont pas les seuls peuples d'Amérique qui vivent en marge de notre compréhension et vis-à-vis desquels nous devons confesser une certaine cécité. Leurs secrets vitaux nous échappent. Il y a d'autres peuples, des

peuples blancs, comme les Acadiens du sud-ouest de la Louisiane, les Mennonites et les Hollandais de Pennsylvanie du comté de Lancaster et des environs. Il y a aussi les Blancs des montagnes des Appalaches et les peuples d'ascendance raciale mixte comme les Mexicains du Nouveau-Mexique et les petites communautés isolées d'Indiens, de Noirs et de Blancs mélangés, disséminées dans les régions reculées de Virginie, de Caroline du Nord, d'Alabama et de Louisiane. Tous ces peuples vivent, sans doute, à l'intérieur des frontières politiques des États-Unis, mais ils vivent néanmoins sur les marges de notre culture. (Park, 1934c: xii)

Stonequist fournit à son tour une liste de groupes marginalisés, en 1937. Le lecteur appréciera le bric-à-brac des termes égrénés tout au long de son livre, il y a moins d'un siècle – nous leur épargnons les guillemets : l'expérience marginale est partagée par les Africains et Orientaux européens, les Indiens anglicisés (ou Eurasiens qui préférèrent alors se faire appeler Anglo-Indiens), les demi-caste, déracinés, métis et parvenus, sang-mêlé, Juifs émancipés, migrants en voie d'assimilation ou seconde génération de famille immigrante, *mestizos*, dénationalisés, *allrightniks* et *haolefied*, citoyens à trait d'union, enfin Noirs américains ou brésiliens, tout comme Indiens américains ou Chinois hawaïens.

En rassemblant des termes aussi épars sous un concept englobant – l'homme marginal – la comparaison et l'analyse peuvent aller de l'avant. Les éléments qui leur sont communs peuvent être abstraits et déterminées les lignes de force de leur situation et de leur personnalité. L'essentiel et l'universel deviennent séparables de l'accidentel et de l'unique ; les déviations ou les sous-types sont compris de façon plus rigoureuse eu égard à leurs conditions spécifiques. C'est ainsi qu'une conception scientifique peut être développée. La proposition de Dewey sur le rôle des conceptions scientifiques est pertinente : « Les conceptions scientifiques ne sont pas une révélation d'une réalité antérieure et indépendante. Elles sont un système d'hypothèses élaborées dans des

TEN LITTLE HYPHENS



Ten Lil Hyphens sitting on line, Uncle Sam jailed one and then there were nine.



Nine Lil Hyphens hiding among freight, one dropped a great big bomb and that left eight.



Eight Lil Hyphens talking war and heaven, one cheered for Faderland and that left seven.



Seven Lil Hyphens full of spying tricks, one had his nose bumped hard so that left six.



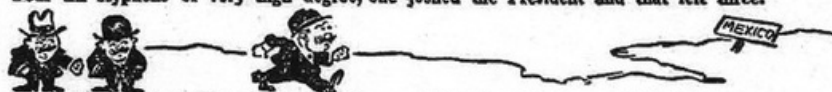
Six Lil Hyphens trying to connive, one was caught in the act so that left five.



Five Lil Hyphens feeling very sore, one faked his passport and that left four.



Four Lil Hyphens of very high degree, one joshed the President and that left three.



Three Lil Hyphens with very much ado, one skipped to Mexico and that left two.



Two Lil Hyphens fooling with a gun, the gun was marked U.S. A., so that left one.



One Lil Hyphen sitting all alone, believed the German war news and then there was none.

sid. GREENE

Dix petits traits d'union («Ten Little Hyphens»), paru dans le *New York Evening Standard*, 8 décembre 1915). Chansonnette antiallemande, sur l'air de la comptine *Ten Little Indians* (auteur: Sidney Joseph Greene; Library of Congress: LC-USZ62-38140).

conditions de test déterminées, au moyen desquelles nos transactions intellectuelles et pratiques avec la nature sont rendues plus libres, plus sûres et plus significatives». (Stonequist, 1937: 211)⁷

La notion de «double conscience» que Du Bois développe dans *Les Âmes du peuple noir* (1903) connaît aujourd'hui encore un formidable succès, tandis que la description par Park des «personnalités marginales» (1928), qui combinent, selon différentes modalités, les expériences et les perspectives de différents mondes, après avoir fait couler beaucoup d'encre chez les sociologues, est tombée dans l'oubli. Pourtant, ces deux catégories entretiennent un rapport direct avec la question de la «pluralité des personnalités dans une *persona*», traitée par William James (concernant Du Bois, voir Cefai & Stavo-Debaugé, 2024), moyennant une translation de la psychologie et de la psychiatrie à l'histoire, l'anthropologie et la sociologie. L'une et l'autre ont un ancrage dans l'histoire du pragmatisme et l'objet de cet article-ci sera de montrer la pertinence actuelle, la richesse de sens et la multiplicité d'applications de la catégorie de Park – postérieure à celle de Du Bois. Une catégorie qui ne répond pas tout à fait aux mêmes préoccupations, s'inscrit dans un champ de problématisation différent, et qui s'avère d'une grande puissance en termes d'enquête et d'analyse. On aura là une pièce supplémentaire versée au dossier de l'héritage de la philosophie pragmatiste et pluraliste pour la compréhension des relations interculturelles ou interraciales, dans ce que l'on appelle aujourd'hui des communautés diasporiques ou transnationales. Outre Du Bois et Park, Jane Addams ou William I. Thomas, Randolph Bourne, Horace Kallen ou Alain Locke ont tous été des élèves et des amis de James ou de Royce à Harvard, de Mead et de Dewey à Chicago: tous ont contribué à critiquer la formule du *melting-pot* comme réduction au «conformisme anglo-américain», engendrant au cours du temps de nouvelles figures de l'élément inassimilable – de l'Irlandais au Chinois, du Juif à l'Allemand et au Japonais; et tous ont fourbi des outils qui aident à décrire et à penser autrement le type de société qui était en train d'émerger au tournant du XIX^e siècle au XX^e siècle en Amérique du Nord.



« Le mortier de l'assimilation et l'élément qui ne se mélangera pas », *Puck*, 28 juin 1889 (auteur C. J. Taylor). L'Irlandais qui brandit un couteau, assis sur le bord du mortier de la citoyenneté, touillé par l'Amérique des droits égaux, porte un drapeau Clan na Gael (organisation républicaine irlandaise fondée en 1870, qui avait pris le relais de la Fraternité féniennne) et une écharpe Blaine Irishman (du nom de James G. Blaine, leader politique).

LA DÉCOUVERTE DU « SECRET VITAL » DES HUMAINS

Quelle était donc la posture de Park ? Figure adulée autant que contestée, comment Park concevait-il son travail d'enquête ?

PARK : ACTIVISTE CONCERNÉ OU OBSERVATEUR IMPARTIAL ?

Park était à sa façon un activiste, mais d'un genre particulier. Il avait assuré en 1904-1905 le secrétariat et la communication de la branche bostonienne de l'Association pour la réforme du Congo (Congo Reform Association) (Lyman, 1991), présidée par G. Stanley Hall, à une époque où la bataille contre l'impérialisme était devenue centrale dans le mouvement progressiste et où William James était un des vice-présidents de la Ligue anti-impérialiste de Nouvelle-Angleterre. Insatisfait de la politique africaine de son association, inefficace eu égard au battage médiatique mis en œuvre (Matthews, 1977 : 57-61), Park écrit trois articles aussi informatifs que pédagogiques sur la situation congolaise. Puis il accepte l'emploi d'agent, de fait de « nègre littéraire », comme on désignait autrefois la fonction de prête-plume, de Booker T. Washington. Il passe plusieurs années à enseigner et à organiser des conférences pour le leader du Tuskegee Institute, dans l'Alabama, à administrer ses relations publiques, voyageant avec lui en Europe en 1910 en vue de la rédaction de *The Man Farthest Down*, enquêtant sur les émeutes et les lynchages de Noirs ; écrivant pour une bonne part *My Larger Education* (1911), la suite de son essai autobiographique, *Up from Slavery* (1901/1903), ainsi que les deux tomes de *Story of the Negro* (1909), à partir de la masse d'interviews, de notes sténographiées, de coupures de presse et d'histoires de vie rassemblées par le personnel de Washington. C'est d'ailleurs lors de la Conférence internationale sur le Noir (International Conference on the Negro), à Tuskegee, que Park (1912) avait montée pour le compte de Washington les 17-19 avril 1912, afin de faire le contrepied du Congrès universel des races de Londres (26-29 juillet 1911) auquel Du Bois avait pris part, que Park rencontre

Thomas. Thomas, séduit, le ramènera à Chicago à l'automne 1913, pour enseigner sur «The Negro in America». Park y restera jusqu'à sa retraite.

Mais avant cette phase de bataille pour la libération du Congo, d'accompagnement de Washington comme son lieutenant, ou, plus



COLLIS P. HUNTINGTON MEMORIAL BUILDING
Tuskegee Institute



THE OFFICE BUILDING
In which are located the administrative offices of the school,
the Institute Bank and the Institute Post Office

Bâtiments du Tuskegee Institute

(B. T. Washington (1911), *My Larger Education*: 300).



Atelier de menuiserie et classe d'histoire au Tuskegee Institute, 1902.

tard, en 1924-1925, de circulation sur la Côte Ouest pour coordonner les différents sites d'enquête du Race Relations Survey, Park avait eu une carrière de reporter, de 1887 à 1898. Il avait commencé, encore étudiant, par participer au projet de *Thought News: A Journal of Inquiry and a Record of Fact*, conçu par Franklin Ford et que Dewey qualifiait comme un « trust de l'intelligence ». Puis il avait, pendant de longues années, été formé à l'enquête sur les faits, devenant un « explorateur urbain », avec la part de cynisme et de désenchantement que requiert une telle démarche, apprenant les règles et les ficelles du métier sur le terrain : vérifier et recouper ses sources, aller chercher des informations de première main, plonger dans différents milieux sociaux, trouver la bonne histoire à raconter. C'était une période de journalisme *muckraking*, et si Park n'a pas mené de grande enquête qui soit restée à la postérité, il y aura appris à se méfier de l'excès de bons sentiments des réformateurs sociaux, et ce même si une « publicité sans pitié » peut agir comme « remède souverain aux maux sociaux et politiques », comme il l'écrit dans sa recension de l'autobiographie de Lincoln Steffens (Park, 1933b : 954-957). À propos de l'épisode de la bataille contre le colonialisme belge, il aurait

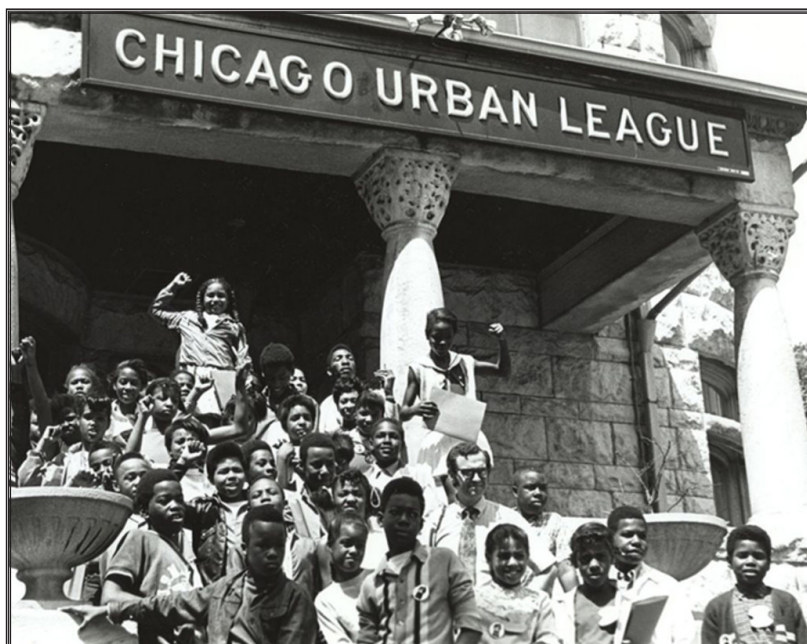
[...] dit un jour à des étudiants qui voulaient militer pour les droits civiques que « le monde est plein de Croisés » alors que leur rôle était celui du « scientifique calme et détaché qui étudie les relations raciales avec la même objectivité et le même détachement que le zoologiste dissèque l'insecte de la pomme de terre ». (Ernest W. Burgess, 1961 : 17)

« Je n'appartiens pas à l'école évangélique de sociologie », a-t-il fait remarquer à une connaissance, et sa réponse à la question d'un étudiant, « Que faisait-il pour les gens ? », était un bourru : « Rien du tout ! » (Park à M. van der Veer du *Birmingham News*, 23 avril 1937, Park Collection, Fisk University, « Interview with Everett Hughes, Cambridge, Mass., 21 mai 1965 »)

Cette affirmation de n'être pas partie prenante d'une sociologie chrétienne, ou de l'une ou l'autre forme d'activisme évangélique, était un leitmotiv, semble-t-il, dans ses cours. Elle reparait en filigrane dans les thèses des étudiants, qui œuvrent à la démarcation de la science sociale, de la réforme sociale et du travail social. Dans un département dont la plupart des professeurs étaient des fils de pasteurs et dont les étudiants trouvaient dans cette nouvelle discipline leur planche de salut, un substitut à leur foi religieuse, il fallait enfoncer le clou. La sociologie était en train de s'affirmer comme « science » et elle ne pouvait gagner sa légitimité qu'à se distancier des radicaux du mouvement progressiste et des praticiens du « service social », qui jusque-là emplissaient les colonnes de l'*American Journal of Sociology* et les Congrès de la Société américaine de sociologie (American Sociological Society). On sait par ailleurs que Park n'aimait pas beaucoup Edith Abbott et Sophonisba Breckinridge, qui avaient mis l'enseignement de l'enquête sociale au cœur du cursus de l'école de travail social de l'Université (School of Social Service Administration), et qu'à la différence de Burgess, qui révérait Jane Addams, ou de Thomas, qui en était un ami, Park se tenait à distance des *social settlements* (Deegan, 1988). Mais Park avait ses engagements publics. Ils le conduisent à diriger la Ligue urbaine (Urban League) de Chicago et à piloter dans l'ombre l'enquête sur les émeutes raciales de 1919 (*The Negro in Chicago*, 1922), tout comme il coordonne l'enquête sur les relations raciales sur la Côte Pacifique (Survey of Race Relations on the Pacific Coast) en 1924-1925, mais il ne le fait ni comme un militant progressiste, ni comme un croisé évangélique. C'est peut-être de la conception de l'enquête de Dewey en 1937 dont il était le plus proche.

COMPRENDRE

Mais on peut examiner les choses sous un autre angle : Park avait étudié en Allemagne avec Simmel, et surtout avec Windelband à Strasbourg, puis à Heidelberg. Il avait adopté la distinction entre sciences idiographiques et nomothétiques, ainsi que celle entre sciences de la nature et sciences de la culture de Rickert – on les retrouve



Groupe d'enfants et d'adolescents sur les marches de la Ligue urbaine de Chicago, au siège du 4500 S. Michigan Avenue, en plein South Side (University of Illinois at Chicago. Library. Special Collections and University Archives Department. ID: CULR_04_0207_2330_004.tif).

citées dans l'*Introduction*, avec une longue citation de Windelband (Park & Burgess, 1921 : 8-10). De même se référait-il à Weber dont il avait lu l'essai sur une « *verstehende Soziologie* » (*ibid.* : 332). Par ailleurs, il avait beaucoup pratiqué la tradition des Lumières écossaises de Hume et Smith (Hutcheson, Reid ou Ferguson sont toutefois absents de ses citations) : la question des sentiments moraux, du *Gefühl* et de la sympathie est centrale dans sa thèse *Masse und Publikum* (1904/2007). Cette sympathie, qui fait résonner en nous ce que sentent et ressentent les autres et nous permet de les comprendre, est une voie d'accès aux significations que les acteurs attachent à leurs propres activités et interactions. Il a pu arriver que Park compare l'étude des humains à celle des *potato bugs* (altises ou doryphores, sans doute), une invitation à ne pas se laisser contaminer par les passions locales qui ne manquent de naître sur le terrain, d'autant que l'objet en est plus sensible, et à décrire selon des protocoles comparables aux sciences de la nature.

BRIEF SUMMARY
OF THE WORK OF THE CHICAGO URBAN LEAGUE.

March 1st to August 1st, 1917.

COOPERATION.

Formal vote has been taken by three large federations to cooperate with the League. They are the Baptist Women's Congress, representing most of the Baptist Women in Chicago and vicinity (about 1200 in Chicago) the Federated Women's Clubs, comprising 67 separate groups; and the Federated Colored Association composed of 18 groups. A conference committee of seven was created to confer with the League over important matters that this committee wished the League to undertake. The committee represents the three federations mentioned above, the Methodist Episcopal Church connection, a group under the Negro Fellowship League, the A.M.E. Church connection and several other clubs and institutions which are not affiliated with the above mentioned groups.

We have given assistance to the following:

1. Women's Trade Union League--conferred over the advisability of employing colored women as organizer of girls for union locals.
2. International Lead Refining Co.--secured a social secretary and laborers for the East Chicago branch.
3. Caswell Chemical Co.--conferred over the employment of a social secretary to look after the general condition of colored men employed by the company in East Chicago, Ind.
4. Wendell Phillips Settlement--the League to conduct the activities of Wendell Phillips Settlement.
5. Neighborhood House on Forest Ave.--information sought as to the policy of such an enterprise--referred two men as assistants with the activities.
6. Pullman Company--conferred over difficulties experienced with men and asked to select certain types of men for various grades of work.
7. J.I. Case Co., Racine, Wis.--Placed first colored man as employee and secured a man as overseer.
8. Daily News Farm Bureau--asked to list farm hands--inquiries made as to ways in which the League could be of service to this bureau.
9. Federal Employment Bureau of the Department of Immigration--the League cooperates freely with this bureau in getting men from and sending men to them.
10. Cook County Hospital--aid of the League has been sought constantly over the disposition of cases. The League is endeavoring to get the social service department of Cook County Hospital to employ a colored visitor.

Bilan des coopérations de la Chicago Urban League, que Park dirige à l'époque,
avec d'autres organisations, de mars à août 1917.

Mais Park n'a jamais prôné l'espèce d'objectivisme sans affect qu'on a pu lui reprocher⁸. L'enquêteur devrait plutôt être vu, avec la tension entre « proximité et éloignement, concernement et indifférence » qui le caractérise comme un « marginal expérimental » (Lindner, 1990/1996: 160-161). L'enquêteur est un « étranger sociologique » (Cressey, 1983) qui circule entre plusieurs mondes dont il peut devenir un « habitué » sans en être complètement membre.

Pour mieux comprendre cette sympathie, qu'il serait plus juste de qualifier d'empathie, il faut comprendre que Park était, à sa façon, un pragmatiste. En 1883, à l'âge de dix-neuf ans, il avait rejoint l'Université de Michigan et avait suivi les cours de Dewey, à peine arrivé de Johns Hopkins – six de ses dix cours en philosophie. Il lui devait sans doute son évolutionnisme naturaliste, de même que son intérêt pour la communication et ses médiations et il parlait des cours de Dewey comme d'une « aventure » intellectuelle dans laquelle il avait le talent d'embarquer ses étudiants. À partir de 1887, après l'épisode raté du magazine *Thought News*, projeté en compagnie de Dewey, il mène une carrière de journaliste, dont il se lasse après quelques années. Il décide de s'inscrire à Harvard en 1898 où il suit les cours de William James, à l'époque sur le chemin des *Variétés de l'expérience religieuse* (1901-1902), mais aussi du jeune George Santayana, de Josiah Royce et de Hugo Munsterberg. Park disait toujours qu'il avait rencontré la question de l'empathie dans un texte de James, « D'une certaine cécité chez les êtres humains » (1899 : 229-264) et son pendant, « What Makes Life Significant » (1899 : 265-301). Park a dû les entendre de la bouche même de James, lors de l'un de ses enseignements en 1898 ou 1899, et il citera ce séminaire à de très nombreuses reprises, si l'on en croit ses étudiants. « Partout où un processus de vie communique du désir (*eagerness*) à celui qui le vit, la vie devient véritablement (*genuinely*) significative. Ce désir peut être davantage lié aux activités motrices, parfois aux perceptions, parfois à l'imagination, parfois à la réflexion. Mais où qu'il soit éprouvé, il y a le zeste, le frisson/ picotement (*tingle*), l'excitation de la réalité. » (James, 1899 : 234). Park écrira plus tard, citant James à l'encontre de Royce, que « la chose la plus réelle est la chose qui est ressentie le plus vivement plutôt que la chose qui est le plus clairement conçue » (Park, 1941 : 39).

Comprendre ce qui compte dans la vie des autres, rendre compte de ce qui est significatif de leur point de vue. En 1903, à son retour d'un séjour à Berlin, Strasbourg et Heidelberg, Park sera brièvement l'assistant de Royce et Munsterberg – il supervisera des travaux d'étudiant en graduation de Harvard et leur fera passer des examens. Dans

un petit texte, « *Methods of Teaching* » (1941 : 38-39), il évoque encore de nombreux souvenirs de James, dont sa façon d'expédier les débats qui avaient cours au département de philosophie sur les attributs de Dieu, après que Royce eut produit la preuve de son existence. Il se souvient aussi, lors d'une visite à l'hôpital psychiatrique à Providence, Rhode Island, comment James avait pris un fou par le bras comme s'il en attendait « quelque lumière nouvelle sur cet univers sauvage et irrationnel qui est le nôtre ». Cette ouverture d'esprit, Lippmann la saluera lui aussi au moment de la disparition de James : James « savait qu'il ne savait pas » et son « attitude d'esprit démocratique » l'amenait à « accorder à tous les humains et à toutes les croyances, idées, théories, superstitions, une écoute respectueuse » (Lippmann, 1910). Sa prétendue crédulité était un mélange de tolérance et de curiosité et attestait de sa capacité de comprendre, de voir et d'entendre, en mettant en suspens ses propres préjugés – l'opposé de la cécité et de la surdité par où chacun de nous se rend insensible au sens de la vie des autres. L'enquête en sciences sociales, en particulier sur les relations raciales, doit surpasser notre « *ethnocentrisme* » (l'expression de Sumner, reprise dans Park & Burgess, 1921 : 293-294), mais plus radicalement notre « *égocentrisme* » naturel, surmonter « l'isolement et la solitude des individus, chacun dans son petit monde, étreignant son propre secret personnel » (Park, 1934c : xi). Enquêter, c'est apprendre...

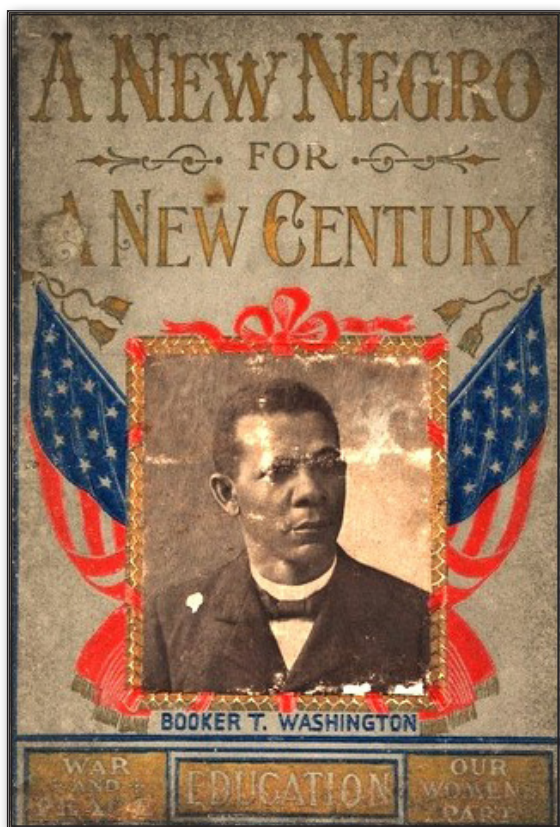
[...] ce qui se passe derrière les visages des hommes, ce qui rend la vie pour chacun d'entre eux ennuyeuse ou passionnante. Car « si vous perdez la joie, vous avez tout perdu ». Mais la chose qui donne du piquant à la vie ou qui la rend terne reste, cependant, comme le dit James, « un secret personnel » qui doit, dans chaque cas, être découvert. Sinon, nous ne connaissons pas le monde dans lequel nous vivons réellement. (Park, 1934c : xi)

Notez que la relativité des perspectives n'est pas incompatible avec leur traduction l'une en l'autre, la découverte d'une mesure commune et l'abstraction de standards partagés. Le fait que nous soyons « des êtres pratiques ayant chacun des limites et des devoirs à accomplir »

et que chacun d'entre nous soit obnubilé par l'importance des tâches qui lui incombent et « la signification des situations qui les appellent » (James, 1899 : 229-230) ne nous empêche pas de connaître. Nous connaissons au présent, ici et maintenant, des situations que nous observons et décrivons, et dont nous pénétrons le sens qu'elles ont pour les autres participants dans la mesure où nous en sommes nous-mêmes des « observateurs participants » (Lindeman, 1924 : 191) et des « expérimentateurs coopératifs » (Follett, 1924). Cette « attitude expérimentale envers l'expérience » (*ibid.* : 195 *sq.*) fait que nous allons d'expérimentation en expérimentation, et qu'à travers la séquence de tests des hypothèses que nous formons, confirmées ou infirmées par l'observation en tant que participant, nous développons un sens de la pluralité et de l'objectivité des perspectives (Mead, 1927).



Booker T. Washington (Photographe: Peter P. Jones, 3631 State St., Chicago, qui plus tard réalisera *Re-Birth of a Nation* (1916) en réponse à D. W. Griffith) (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: ds 04383).



Booker T. Washington, couverture du livre *A New Negro for a New Century*, Chicago, American Publishing House, 1900 (co-écrit avec Norman Barton Wood et Fannie Barrier Williams) – une version du « Nouveau Noir » début de siècle, antérieure à celle fixée par Alain Locke pour la Harlem Renaissance de 1925.

On vous a dit d'aller fouiller dans la bibliothèque, accumulant ainsi une masse de notes et une bonne couche de crasse. On vous a dit de choisir des problèmes là où vous pouvez trouver des piles moisies de dossiers de routine, fondés sur des questionnaires dénués d'intérêt, préparés par des bureaucrates fatigués et remplis par des candidats peu convaincus [à des financements] pour des philanthropes pointilleux ou des bureaucrates indifférents. C'est ce qu'on appelle « mettre les mains dans le cambouis

de la recherche ». Ceux qui vous conseillent sont sages et honorables ; les raisons qu'ils vous donnent sont de grande valeur. Mais il y manque encore quelque chose : l'observation de première main. Allez vous asseoir dans les salons des hôtels de luxe et sur le seuil des asiles de nuit ; asseyez-vous sur les canapés de la Gold Coast et plongez dans les taudis des bidonvilles ; asseyez-vous sur les sièges de l'Orchestra Hall et du Star and Garter burlesk [sic]. En bref, Messieurs, allez salir vos fonds de pantalons dans la recherche réelle. (Park, cité par Howard Becker, *in* McKinney, 1966 : 71)

L'observation directe ou participante est la meilleure façon de comprendre, mais certaines techniques d'entretien ou de documentation, menées à la façon de l'ethnographie, en sont des compléments indispensables.

SORTIR DU CERCLE VICIEUX DES PRÉJUGÉS

De là un pas facile à franchir. Enquêter sur ce que les philosophes qualifient de pluralisme culturel, cela implique d'acquérir la capacité de percevoir, d'apprécier et de comprendre « des créatures et des peuples autres que nous-mêmes » (Park, 1934c) et dans les multiples espèces de transactions que nous engageons avec elles et eux, de ne pas nous en tenir à des apparences stéréotypées. Le problème numéro un du pluralisme culturel est de sortir du « cercle vicieux des préjugés » (MacIver, 1948 : 68-81 ; et Schütz, 1964 : 247-248) qui interfèrent dans notre rapport aux autres et aux situations, et qui précipitent dans notre engagement dans des relations sociales. On pourrait ici reprendre les multiples textes de méthodes et les études de cas exemplaires au moyen desquels on enseignait à Chicago à faire de bonnes enquêtes, à commencer par les volumes I et III du *Polish Peasant*. Il y est souvent question de trouver le chemin jusqu'aux personnes elles-mêmes dans leurs situations naturelles : il faut ainsi enquêter sur « le délinquant comme personne » (Burgess, 1923), « atteindre le garçon pour lui-même (*getting at the boy himself*) » (Young & Young, 1928), recueillir « sa

propre histoire (*his own story*)», étudier le «gang sur site (*in the open*)», «dans son propre monde social» (Thrasher, 1928). Cette personne est déjà socialisée ; elle a un espace de vie et une histoire de vie. Mais l'important, pour les migrants comme pour les délinquants, est d'accéder à leur champ d'expérience, en appliquant aux affaires sociales une «méthode expérimentale» (Dewey, 1917 : 275-277 et 1922 : 95-96). La méthode expérimentale n'est autre que celle qui teste continûment les hypothèses élaborées par le chercheur à l'épreuve des activités de recueil de matériaux empiriques, en général par voie d'interaction ou de documentation. Le «secret vital» n'est pas un trésor caché dans les tréfonds d'une conscience d'où il faudrait l'extirper, par les mystères d'un transfert inter-mental ; il se donne dans les inter-réactions manifestes que des personnes ont quand elles sont confrontées à des problèmes dans leurs milieux de vie (Mead, 1930). L'enquête, qui nourrit l'expérience du recueil de données d'observation directe, de récits biographiques ou de matériaux documentaires, est ce qui permet de faire exploser les processus d'auto-confirmation des préjugés, de se déprendre des croyances collectives ou des convictions individuelles qui commandent aux façons de se projeter dans le monde social, et de se débarrasser non seulement de représentations conscientes, mais aussi de mettre à distance les évaluations les plus intimes et les moins réfléchies en matière de goût esthétique ou de jugement moral. Ce faisant, l'enquête nous fait connaître comment des *personnes singulières et concrètes* vivent certaines situations sociales et un cran au-delà, comment elles *incarnent des types d'activités*, de personnalités et de relations. Pour ce qui concerne les personnes marginales, elles vivent de l'intérieur un conflit entre désirs, habitudes, attitudes et valeurs, elles sont victimes de l'entrechoc des préjugés en vigueur dans deux groupes. Mais avant d'explorer ce conflit expérientiel en miroir du conflit culturel, il faut mieux comprendre en quoi consiste ce préjugé.

Le premier à le faire est W. I. Thomas, dans sa «psychologie du préjugé racial», dès 1904⁹. Il applique une méthode génétique, dans le sillage de la révolution darwinienne, pour découvrir les racines quasi-naturelles du préjugé. Remontant jusqu'aux préludes de la vie

animale, il rappelle que tout organisme vivant apprend à discriminer entre stimulations bénéfiques et préjudiciables de son monde ambiant. Ce choix s'accompagne de « changements organiques (ressentis comme émotions) », qui se prolongent, chez les animaux humains, d'opérations d'attention, de mémoire et de comparaison, lesquelles sédimentent dans le champ d'expérience comme « des attitudes mentales stables correspondant à des situations externes d'habitude récurrentes » (Thomas, 1904 : 594). C'est ainsi que Thomas tente de décrire l'émergence de relations d'association ou d'opposition, de sympathie et d'aversion qui se développent « avec certaines portions de l'environnement, à l'exclusion de certaines autres » (*ibid.* : 595) : on passe des mécanismes « instinctifs et réflexes », liés aux impulsions de se nourrir, de se protéger ou de se reproduire, à des stratégies plus complexes, ancrées collectivement, d'alliance et de guerre, de coopération et de compétition. Pour Thomas, dans une veine darwinienne, il y a la même continuité entre les réactions à des stimulations préjudiciables d'une paramécie et les préjugés raciaux qu'entre l'exploration par des organismes inférieurs de leur environnement et l'enquête que doivent mener les paysans polonais au cours de leur périple migratoire. Cette continuité ne va pas sans discontinuités entre les mécanismes comportementaux de la paramécie et les formes de réaction expérimentées et expérimentées par les humains, devenues collectives, distribuées sur leurs organismes et sur leurs milieux, que l'on qualifie aujourd'hui de culturelles. Cela ne signifie pas que les préjugés raciaux sont naturels, mais qu'ils relèvent d'une « nature humaine » (au sens de Dewey, 1922, ou Faris, 1937) rectifiée par la sédimentation des apprentissages collectifs au cours de l'histoire et par la genèse du Soi à travers ses épreuves personnelles.

On retrouve quelque chose de similaire chez Dewey, dans « Préjugé racial et friction raciale » (1922/2023), quand il dit être « frappé par l'aversion instinctive du genre humain pour tout ce qui est nouveau et étrange, pour tout ce qui est différent de ce à quoi nous sommes habitués, pour tout ce qui choque donc nos habitudes coutumières » (Dewey, 1922/2023 : 169 ; et commentaires par Stavo-Debaugé, 2023 : 108-113

ou 137). À la différence des comportements de maternage ou d'agressivité, d'entraide ou de belligérance observés dans le règne animal, les conduites humaines (et, découvrira-t-on peu à peu en psychologie animale, celles de quelques autres espèces) sont médiatisées par des schèmes d'attention et de sélection, de catégorisation et de jugement – des schèmes incorporés dans des habitudes collectives qui fonctionnent comme une « seconde nature » (Dewey, 1922/2023 : 169).

Lorsque les choses se déroulent de manière habituelle, l'attention est relâchée et les processus émotionnels sont au plus bas. Une perturbation des habitudes joue comme une épreuve de tension pour l'attention et les processus émotionnels s'accroissent pour tenter de s'y adapter. (Thomas, 1904 : 600)



La famille Bissie, d'immigrants polonais, employée à la cueillette de baies près de Baltimore, Maryland, en juillet 1909, après avoir travaillé pendant deux ans à Biloxi, Mississippi (photographe: Lewis Hine, pour le National Child Labor Committee. Library of Congress Prints and Photographs: LC-DIG-nclc-00009).

Les préjugés raciaux, en tant qu'évaluations biaisées qui attachent des valeurs particulières à des « traits physiques » et à des « marques de personnalité », et qui les surinvestissent d'une charge émotionnelle (*ibid.* : 596), positive ou négative, *ne relèvent pas de l'ordre biologique, mais de l'ordre moral*. Ils peuvent s'exprimer en langage dans des « savoirs » physionomiques et caractérologiques, ils n'en sont pas moins difficiles à déraciner parce qu'opérant de façon inconsciente et irréfléchie, comme s'ils allaient de soi, validés de façon circulaire dans les ordres d'interaction où ils opèrent. D'une part, « l'habitude joue également un rôle important dans notre attitude émotionnelle à l'égard de ce qui n'est pas familier ; l'habituel est ressenti comme confortable et sûr, et l'inconnu est perçu comme menaçant (*sinister*) » (*ibid.* : 599-600). Le préjugé racial, partie prenante de l'« aversion et [de la] crainte instinctives pour ce qui est étrange » (Dewey, 1922/2023 : 178), est un vecteur de sécurité existentielle. D'autre part, le sentiment de confiance, de sympathie et de solidarité pour les proches est au fondement de la grégarité (*gregariousness*) ; il est requis par tout effort coopératif de faire des choses ensemble. Cette « conscience d'une communauté d'intérêt » est renforcée par des rites de passage et par le marquage des corps (scarifications, tatouages, mutilations, etc.), qui « tracent une ligne ferme entre le soi social et le non-soi social » (Thomas, 1904 : 599). Le préjugé racial, en soutenant une « attitude de suspicion et d'hostilité envers le monde extérieur » et en focalisant l'attention sur des caractéristiques d'apparence (« couleur, forme, aspect et vêtement ») et de personnalité (goûts et préférences, activités et habitudes) répugnantes et détestables, à l'envers des idéaux corporels, esthétiques et moraux qui ont cours dans une communauté, en resserre la cohésion et le conformisme. « Diverses pratiques témoignent d'une "conscience du genre" croissante, d'un recours au symbolisme pour assurer et accroître le sentiment de solidarité et, enfin, d'une dépendance des états émotionnels à l'égard de ce symbolisme » (*ibid.* : 598). Et Thomas de multiplier des exemples de canons de beauté, recueillis dans une littérature de voyageurs et d'anthropologues, qui témoignent de leur relativité. L'idéal pour « les femmes mandchoues était d'avoir un visage large, des pommettes hautes, un

nez très large et des oreilles énormes», celui «des femmes samoyèdes, un petit visage rond, des joues et des lèvres pleines et rosées, un front blanc, des tresses noires et de petits yeux sombres» (*ibid.* : 608). Pour certaines cultures africaines, ce sont les démons, les esprits et les fantômes qui sont blancs et le blanc est signe de mauvaise santé : les personnes albinos sont parfois victimes d'assassinats et de crimes rituels.

On n'insistera pas ici sur les nombreux emprunts de catégories pragmatistes – habitude, attention, crise, contrôle¹⁰ – par Thomas à ses maîtres et amis, Mead et Dewey. Il en va de même pour Erle Young (Ph.D. 1924), Park (1928) ou Faris (1937). Walter Lippmann (1922, Part III) écrit que dans la « grande confusion bourgeonnante et bourdonnante » (James, 1890 : I.488) du monde, les « systèmes de stéréotypes » nous permettent d'économiser nos efforts en guidant notre attention et en nous orientant dans un univers cohérent et prévisible ; mais ces mêmes canaux de notre conscience, dans d'autres circonstances, nous rendent aveugles et sourds, nous empêchent d'être performants ou faussent notre jugement et notre action. Les préjugés sont une espèce de stéréotypes qui accusent, réprouvent, blâment ou incriminent un type de personnes : il se peut qu'ils suscitent des opérations de stigmatisation et de discrimination, excluent de certains lieux, emplois ou services sur la base du phénotype racial ; il se peut qu'ils s'accompagnent d'un passage à l'acte et conduisent à envoyer des indigènes se faire massacrer sur la ligne de front, à lyncher des innocents présumés coupables ou à enfermer dans des camps les ressortissants d'un groupe racial ou national. Les préjugés peuvent se traduire par des invectives injurieuses (les habitants du Sierra Leone ou du Liberia et les Africains-Américains qui se traitent réciproquement de « sauvages » et d'« esclaves ») ou s'inscrire dans des maintiens à distance (les tabous contre les Dalits en Inde interdisent le contact corporel), ils peuvent donner lieu à une partition de l'espace (la séparation des places de bus, des écoles et des restaurants pour Blancs et Noirs) et à des classements hiérarchiques (éventuellement exploités par des stratégies d'exploitation économique ou de domination politique).

La psychologie du préjugé racial fournit un fondement à l'enquête sur ce que nous distinguons aujourd'hui comme xénophobie, anti-sémitisme et racisme : ces trois espèces de « préjugés de groupe » ne sont pas bien différenciées à l'époque de Thomas, la notion de « race » recouvrant, pour longtemps encore, malgré sa critique par Boas, toutes sortes de particularismes de groupe (Higham, 1955). La commission Dillingham de 1911, suivant le Bureau de l'Immigration, dénombrait, dans son *Dictionnaire des races ou des peuples* (Immigration Commission, 1911a : 2), trente-six races européennes parmi les quarante-cinq groupes raciaux qui immigraient alors vers les États-Unis (voir aussi Closson, 1899 ; ou Ripley, 1899). On pouvait encore trouver des classements entre Teutons (Baltiques ou Nordiques), Alpines, et Méditerranéens, ou Ibériques, Slaves, Celtes et Teutons pour l'Europe, tandis qu'à l'échelle mondiale, la division se faisait entre Noirs (Éthiopiens), Caucasiens, Mongoloïdes (dont Malais) et Américains. En 1928, Du Bois écrivait encore :

On sait, bien sûr, ce que la plupart des gens entendent par races et problèmes raciaux aux États-Unis. Ils font référence à des groupes nationaux qui ne sont pas d'origine anglaise, à des groupes religieux comme les Juifs, à des personnes « de couleur » comme les Japonais et les Chinois ; ou alors, ils ont à l'esprit le groupe de douze millions d'Américains qui descendent d'anciens esclaves noirs. (Du Bois, 1928 : 6)

Le sens de la catégorie de race, tout comme celui de culture, comme nous le verrons plus loin, ne cesse donc de flotter. Dernière hypothèse provocatrice : celle de E. F. Frazier, dans un court, mais percutant article, « The Pathology of Race Prejudice » (1927), qui fera scandale – après sa publication, Frazier devra quitter son poste à Morehouse College à Atlanta et partira étudier à Chicago où il soutiendra sa thèse (Frazier, Ph. D. 1931, publiée en 1932), sous la supervision de Park et de Burgess, avec le soutien matériel de la Ligue urbaine, du Laura Spelman Rockefeller Memorial et du Local Community Research Committee. Dans cet article, Frazier brode sur une remarque de Walter

Hines Page sur la « forme de folie qui s'empare des hommes blancs » dans le Sud et sur l'interprétation de Herbert J. Seligmann qui, dans *The Negro Faces America* (1920 : chap. III), parle à leur propos de « psychose de la couleur ». Frazier rebaptise cette configuration psychique de « complexe du Noir (*Negro-complex*) ». Les Noirs sont accusés de tous les maux de l'humanité avec une intensité affective suspecte et la haine, la peur, l'hostilité et l'agressivité, sinon le sadisme, dont ils sont la cible relèvent de la projection délirante des fantasmes des Blancs. Ici, la logique du fantasme déborde la simple perception ou évaluation, médiatisée par le préjugé ou par le stéréotype. Les Blancs du Sud, nous dit Seligmann, alors qu'ils peuvent par ailleurs se comporter de façon raisonnable, perdent tout contrôle de soi quand il s'agit d'un Noir qui montre une attitude d'égalité raciale ou d'un Blanc qui soutient de telles exigences. Frazier parle de phénomène de « dissociation de la conscience », analogue à celle des « aliénés ».

L'homme blanc du Sud, qui a joui, arbitrairement et sans censure, du droit d'utiliser les femmes de couleur, projette ce désir insistant sur le Noir quand il n'est plus approuvé par la société et que sa personnalité consciente le rejette également. Comme le lunatique, il refuse de considérer le désir répugnant comme une partie de lui-même et montre en conséquence une hostilité exagérée à l'égard du désir qu'il projette sur le Noir. (Frazier, 1927)

Cette projection peut prendre un caractère hallucinatoire et le « complexe du Noir » conduire au passage à l'acte du lynchage collectif. Le « déni d'humanité » des Noirs et les rumeurs et mythes les concernant leurs pulsions sexuelles ou criminelles ne seraient que des « mécanismes de rationalisation » d'un système de fantasmes. Il n'y a pas que le Noir, le colonisé, le Juif ou l'Oriental à vivre dans la division du Soi : les « dominants » semblent eux-mêmes traversés par une « dissociation de la conscience » et habités par des doubles qu'ils expulsent et expurgent parfois dans le réel, pris d'une rage de les détruire... La socio-analyse des jeux de miroirs de l'expérience marginale, avec ses désirs contraires, ses identités scindées, ses imageries ambiguës et



Scène de lynchage par le Ku Klux Klan tirée du film *Birth of a Nation* de D. W. Griffith (1915).

ses aspirations paradoxales, les concerne aussi – dans une perspective inversement symétrique.

PSYCHOLOGIE SOCIALE DU SOI DIVISÉ

Du Bois, quand il fixe la figure de la double conscience dans *The Souls of Black Folk* (Du Bois, 1903/2007), puise dans les réflexions sur la personnalité multiple de James. Ce livre avait été conseillé par William James à son frère Henry dans une lettre de Chocorua, 6 juin 1903 (1920 : II.196) – Henry qui à son tour en dira le plus grand bien dans *The American Scene* (1907 : 418). On a retracé ailleurs cette généalogie de la double conscience et fait le lien avec la psychologie du Soi divisé (James, 1902 : Lecture VIII) (Cefaï & Stavo-Debaugé, 2024). Park se sentait également extrêmement redevable à James. Outre la référence récurrente dans ses cours à « D'une certaine cécité chez les êtres humains » (1899), Park renvoie également, dans la Bible verte, aux *Principles of Psychology* (1890). Il aborde la question des « tendances instinctives », quand il donne des exemples sur les actions et réactions corporelles et affectives (Park & Burgess, 1921 : 80-81).

Ce point vient en renfort d'un argument qu'il avait développé dans ses *Principles of Human Behavior* (Park, 1915a : 9-16), proche de celui des pragmatistes. La nature humaine est une espèce de « superstructure fondée sur des instincts, des dispositions et des tendances héritées d'un long lignage d'ancêtres animaux et humains ». La nature humaine est « formée par l'éducation », « modifiée par l'expérience », relativement indéterminée, malléable ou plastique, sans cesse remaniée par le contact et l'échange entre humains, ce qui, par leur entremise, réagence les formes du contrôle de la société sur les activités et les relations qui la composent. Le Soi n'est donc pas une entité donnée une fois pour toutes. Le Soi est foncièrement social au sens où il est un carrefour de réseaux mouvants de relations d'interdépendance avec les autres et de transaction avec des situations. Il se fait, se défait et se refait dans les complexes d'action et de réaction entre soi-même, la série des Moi qui ont sédimenté dans une histoire de vie et la capacité d'un Je de se projeter vers des horizons d'avenir, depuis son inscription dans le présent vivant. Cette dialectique du Soi (*Self*), du Moi (*Me*) et du Je (*I*) exposée plus tard par Mead dans ses cours, reprise dans *Mind, Self, and Society* (1934/2015), est déjà esquissée dans « The Social Self » (Mead, 1913). Elle va de pair avec les recherches de James M. Baldwin, un ami personnel de James, qui rend compte des processus sociaux du développement mental de l'enfant, ou celles de Charles H. Cooley, qui a suivi les cours de Dewey à Michigan aux côtés de Mead et de Park, et qui développe sa théorie du Soi en miroir (*looking glass self*) dans *Human Nature and the Social Order* (1902). La notion de Soi social, qui nous est si familière, ne l'était certainement pas à l'époque : il suffit de relire les comptes rendus de cas de personnalité multiple, de James à Sidis & Goodhart (1905), ou les analyses de cas d'adolescents délinquants de William Healy (1915), pour constater à quel point ce tournant sociologique était encore timide, quand il s'agissait d'histoire des « changements de vie » des familles d'immigrants et de leur traduction dans des « conflits mentaux ». Mais le raisonnement écologique et processuel était déjà là : le Soi n'a plus rien de cartésien, il est le produit des circonstances qui se réfléchissent dans sa genèse.

On retrouve l'expression dans la section « Personality and the Social Self » de l'*Introduction* de Park et Burgess (Chap. II, « Human Nature », Matériaux 2C). Park cite de longs passages de Théodule Ribot sur *Les Maladies de la personnalité* (1884) et d'Alfred Binet, sur les *Altérations de la personnalité* (1892). En état de suggestion hypnotique, une femme peut endosser de multiples personnalités, jouer des rôles d'actrice, de paysanne, de cocotte, d'archevêque ou de général et changer de discours, de gestes, d'attitudes, et même d'écriture. Park cite encore L. G. Winston, « Myself and I » (1908), selon qui Dr Jekyll et Mr Hyde peuvent cohabiter dans la même personne, comme des « jumeaux siamois », ou encore comme la « personne naturelle » et le « Soi social et conventionnel ».

Il y a quelque chose de tragique pour moi dans cet arrangement siamois de deux personnes si peu compatibles. Je suis à la fois élève et professeur, délinquante et juge, interprète et critique, chaperon et protégée, vieille fille maniaque et écolière délurée, garçon manqué et prude, sainte et pécheresse. Que peut-il résulter d'une telle combinaison ? Le fait que nous nous entendions bien est un miracle. Certains jours, nous allons admirablement bien ensemble, une partie de moi faisant des compliments à l'autre partie de moi [...] Mais combien sont terribles les jours où nous nous retournons l'une contre l'autre ! Il n'y a pas assez de mots pour exprimer le mépris que nous ressentons pour nous-mêmes. Nous semblons nous mettre les uns les autres dans un coin et la combinaison dans son ensemble est complètement mise en échec. (Winston, 1908 : 563)

L'individu est, par définition, un être qui ne se divise pas – indivis. Pourtant, à l'époque de James, Mead et Park, la psychopathologie et la sociologie naissante avaient le plus grand intérêt pour les troubles de dédoublement de la personnalité. Mead se référait ainsi dans ses séminaires aux deux livres de Morton Prince, *The Dissociation of a Personality* (1905) et *The Unconscious* (1914) (Huebner, 2014 : 124) – autant de références présentes dans le manuscrit sténographié de

1928 de l'«Advanced Social Psychology» et gommées dans la retranscription de Charles W. Morris^{II}. Ce type d'enquête documentait des cas empiriques de «dissociation de soi», en contrepoint des processus de cohabitation, fédération et intégration d'une multiplicité de personnalités sociales dans la constitution du Soi (Mead, 1934/2015 : § 18). Cette réflexion, Park la trouve d'abord chez James. Toujours dans *Principles of Human Behavior* (Park, 1915a), il se réfère au cas d'Ansel Bourne que James travaille dans les *Principles of Psychology* (1890).

Ansel Bourne était un prédicateur itinérant installé à Greene, dans le Rhode Island. Le 19 janvier 1887, il retire 551 dollars d'une banque de Providence, il monte dans une voiture à chevaux à Pawtucket, et il disparaît. Quand sa disparition est annoncée, on soupçonne un acte criminel. Le matin du 24 mars, à Norristown, en Pennsylvanie, un homme se faisant appeler A. J. Brown se réveille en sursaut et demande aux habitants de la maison de lui dire qui il est. Plus tard, il déclarera être Ansel Bourne. On ne sait rien de lui à Norristown, si ce n'est que six semaines auparavant, il a loué une petite boutique, l'a garnie de papeterie, de confiserie et d'autres petits articles, a commencé à y exercer un commerce tranquille «sans que cela ne paraisse à personne contre nature ou excentrique». On a d'abord cru qu'il était fou, mais son histoire a été confirmée et il a été renvoyé à son domicile. On a alors estimé qu'il avait perdu tout souvenir de la période écoulée depuis qu'il était monté dans le wagon de Pawtucket. Personne n'avait la moindre information sur ce qu'il avait fait ou sur l'endroit où il s'était trouvé entre son départ de Providence et son arrivée à Norristown. En 1890, William James l'incite à se soumettre à l'hypnose afin de voir si, en état de transe, ses souvenirs disparus lui reviendraient [...] Et James poursuit : j'avais espéré, par la suggestion, réunir les deux personnalités en une seule, et restaurer la continuité de sa mémoire, mais aucun artifice n'a été concluant. Le crâne de M. Bourne continue aujourd'hui d'abriter deux Soi personnels distincts. (James, 1890 : I.391 ; Park, 1915a : 26-28)

Ce cas est intéressant, mais renvoie à d'autres cas de la littérature de l'époque, comme celui de Mme B., patiente de Janet, tantôt Léonie, tantôt Léontine, ou encore celui de Miss Christine Beauchamp, au cœur de l'ouvrage de Prince sur la dissociation de la personnalité. Dans ces observations, on voit cohabiter des personnes de genre, de classe et d'âge différent, aux souvenirs et aux caractères différents, parlant même, à l'occasion, des langues différentes et pouvant souffrir d'amnésie partielle ou d'hallucinations. James était friand de ces observations en situation expérimentale (Trochu, 2018). Park en tire une réflexion sur la région du «subconscient» où une partie de la mémoire est refoulée pour ne pas entrer en conflit avec la mémoire active. Ce subconscient pourrait correspondre chez Mead à la collection de Moi du passé (Mead, 1932 et 1934/2015) et de leurs expériences qui ont sédimementé dans nos réserves d'expérience – des Moi susceptibles d'être réactivés, qui s'invitent parfois dans le présent contre notre volonté, mais qui restent pour l'instant désactivés, nourrissant à distance notre compréhension du monde sans l'entraver ni la menacer. Qui parle de Soi ne parle pas d'un noyau d'authenticité, immuable par-delà ses aventures dans le monde, mais bien de perspectives multiples par où le Soi, cet organisme vivant et transactionnel, «endosse d'autres rôles» et déploie d'autres points de vue, ceux des autres concrets qu'il a croisés dans sa vie et ceux d'Autres généralisés, correspondant à certains secteurs de la communauté. Il se peut toutefois que ces expériences cohabitent, s'emmêlent et se superposent comme dans le cas de l'*homo duplex* d'Alphonse Daudet, tiraillé entre sa *persona* qui s'agite, vit, déborde d'énergie et performe en public et un autre personnage plus obscur, plus discret, qui ressent des émotions décalées par rapport à cette façade sociale – un dédoublement qui, dans le cas de Daudet, lui permet parfois d'échapper aux douleurs de la syphilis (*Le Doulou*; et James, 1902: 167). Ce type de faille en soi est décrit par les migrants qui ont une existence publique où ils sont réduits à des types et où ils doivent accomplir toutes sortes d'activités qui ne leur plaisent pas nécessairement, avec un rythme souvent frénétique, imposé de l'extérieur. Ils continuent de cultiver un double intime, un Soi secret qui, dans leur for intérieur, suit son propre cours et ressent toutes sortes

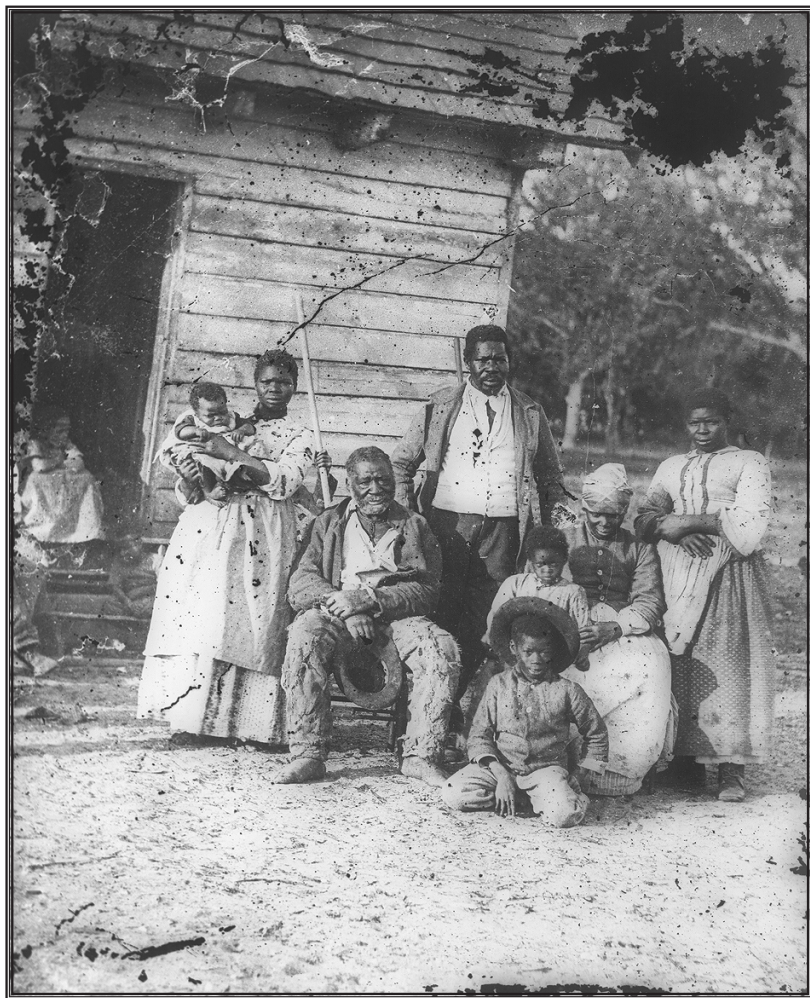
d'états affectifs qui ne peuvent être montrés en public. Il est également présent chez les personnes que l'on appelle aujourd'hui « racisées », à savoir qu'elles sont emprisonnées dans un statut racial qu'elles n'ont pas choisi : elles sont contraintes de jouer des rôles imposés, trimbalées d'une agence à l'autre, d'une entreprise à l'autre, sans contrôle sur le cours de leur vie, condamnées à présenter telle face ou à raconter telle histoire. De même, en situation régulière, le jeu des « subalternes » sera de se couler dans le moule du Juif, du Noir ou de l'Oriental et de répondre aux attentes standardisées des groupes « dominants », inaccessibles derrière la *ligne de couleur*, souvent redoublée d'une *barrière de classe*. Dans tous les cas, un travail continu est accompli pour maintenir hors de la vue et hors de l'ouïe de certains auditoires des manifestations expressives qui pourraient aller à l'encontre des performances stéréotypées. On a là une autre version de la fameuse « *two-ness* » de Du Bois, que certains ont interprétée comme relevant du « mécanisme de défense » (Stonequist, 1937 : 151)¹², mais qui renvoie plus largement à des stratégies, à la lisière de la conscience et de l'inconscient, de gestion des impressions (Goffman, 1956 : chap. VI) le long de différents canaux de communication et pour différents publics.

De tels dédoublements de personnalité sont observables dans des situations coloniales, racistes ou antisémites, mais on les retrouve, également, chez des femmes, dans une société à la « culture androcentrique », faite par des hommes pour des hommes (*man-made world*) (Gilman, 1911), ou chez des ouvriers, dans une société réglée par la discipline industrielle, où prévaut le point de vue du manager, du commercial ou de l'ingénieur. On étend peut-être trop, ici, la portée de la catégorie de marginalité, mais toutes et tous mènent une double vie. Une partie de leurs attitudes et de leurs conduites leur imposent de jouer un rôle et de porter un masque qu'ils et elles décrivent comme une prison à l'air libre. Ces situations peuvent de surcroît être aggravées par une répression active – l'Inquisition avait poussé les marranes à se convertir au catholicisme, adoptant tous les usages de la société chrétienne, tandis qu'ils continuaient secrètement de respecter leurs

préceptes ou de pratiquer leurs rituels. Cette répression active, sans être formulée en droit, ni être portée par une politique, peut se jouer dans l'ordre d'interaction : les échappées de désir, les impairs et les gaffes qui montraient qu'un Noir ne savait pas se tenir à sa place, en portant un regard furtif sur une femme blanche ou en répondant sur le ton de l'insolence à son patron, pouvaient le conduire à la mort. Park revient sur cette étiquette de caste, que les époques de l'Émancipation et la Reconstruction n'avaient pu abolir : « L'esclavage est mort et personne ne le défend. Mais la caste perdure et fait encore partie de l'ordre naturel, attendu que peu de gens dans le Sud remettent en question son droit d'exister ou discutent de sa fonction. » (Park, 1937b : xxviii).

Si, à Chicago, la communauté des Noirs libres est acceptée dès après la Guerre de Sécession, « l'insigne (*badge*) de la couleur marque leur différence » (Drake & Cayton, 1945 : 45). Ils peuvent entrer dans la « compétition pour le pouvoir et le prestige dans les sphères politique et économique », mais aucun n'atteint les positions les plus élevées de la vie publique. La ligne de couleur est sensible jusque dans l'observance des rituels d'interaction sur la frontière raciale. Elle a été renforcée juridiquement par l'arrêt *Plessy v. Ferguson* (18 mai 1896) de la Cour Suprême et par les lois Jim Crow qui sanctionnent la ségrégation raciale dans les transports, à l'école ou à l'hôpital, devant les urnes ou dans les logements¹³. En-deçà du droit s'auto-entretient ce « corpus » de coutumes et de mœurs, destiné à maintenir la distance sociale et raciale et à reconduire les différences statutaires (Shibutani & Kwan, 1965 : 317-321). C'est cet « ordre moral » qui rend compte du scandale national qu'a été l'invitation de Booker T. Washington, le 16 octobre 1901, à la table du président Theodore Roosevelt.

La naturalisation des castes ou la juridicisation de l'Apartheid ne sont que des degrés extrêmes de division de la société. Paradoxalement, être noir dans une telle société de castes, où les occasions d'interactions sont peu nombreuses et extrêmement ritualisées, entre porteurs de statuts bien déterminés, est existentiellement plus dangereux, socialement plus tragique et politiquement plus injuste, mais cognitivement



Cinq générations d'esclavage sur la plantation Smith, à Beaufort, Caroline du Sud, en 1862
(Photographe: Timothy H. O'Sullivan. Library of Congress Prints and Photographs Division.
Digital ID: ppmsca 37215 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.37215).

moins compliqué que dans une société d'étrangers égaux en droit, où les situations marginales sont bien plus nombreuses, tandis qu'augmentent l'indétermination des identités et des relations et l'incertitude des trajectoires et des rencontres. Dans de telles situations



Harriet Tubman (à gauche), appelée la Moïse de l'Underground Railroad, abolitionniste et suffragiste, autour de 1887 à Auburn, New York, avec sa famille, dont son mari, Nelson Davis, ancien du 8^e régiment des «troupes de couleur» (U. S. Colored Troops) (3^e en partant de la gauche) (archive du New York Times).

marginales, les personnes catégorisées comme «inférieures» mènent une double vie. L'une se voudrait conforme aux attentes des valeurs d'autonomie, de liberté et d'égalité auxquelles légitimement aspirer, l'autre bute sur les obstacles à la réalisation de soi et éprouve un sentiment d'infériorité qui n'est que le reflet en miroir du sentiment de supériorité d'une élite qui s'arroge savoir, talent, aptitude, mérite, intelligence, beauté, goût et vertu (Goblot, 1925).

Park reprend une longue citation des *Varieties of Religious Experience* (1902, lecture VIII : 166-173), sous le titre de «The Divided Self and Moral Consciousness», dans l'*Introduction* (Park & Burgess, 1921 : 122-125).

Comme l'a fait remarquer William James (1892, chap. XII : 179), l'individu «a autant de soi sociaux (*social selves*) différents qu'il y a de groupes distincts de personnes dont l'opinion lui importe. Il montre généralement une facette différente de lui-même à chacun de ces différents groupes». L'individu normal a donc

lui-même, à un degré léger, une sorte de personnalité multiple [laquelle] quand les standards de deux groupes sociaux entrent en opposition ou en conflit ouvert [...] est expérimentée sur le mode de la difficulté personnelle ou de la tension mentale aiguë. (Stonequist, 1937: 4)

À la racine de la conception de l'expérience marginale se tient ainsi la question de la fédération des multiples soi qui composent une personne et de leur intégration en une personnalité harmonieuse et un caractère stable, ces multiples soi résultant de processus de socialisation dans des situations sociales, propres à tel ou tel groupe d'appartenance ou de référence. Il est intéressant de voir que Stonequist cite essentiellement James sur ce point, Cooley, aussi, mais qu'il semble ignorer la théorie de Mead – il ne cite ni la conception des Moi, du Soi et du Je de *Mind, Self and Society*, ni un article de 1930 où Mead critique Cooley. On lit ainsi dans *The Marginal Man*:

Avec le sociologue Charles H. Cooley, l'analyse du soi procède de manière encore plus réaliste et plus subtile que chez James. Il y a toujours une « référence sociale » impliquée dans le soi, mais dans un « ensemble très conséquent et intéressant de cas », elle prend la forme d'un « soi réfléchi » ou d'un « soi en miroir (*looking-glass self*) » qui consiste en « l'imagination de notre apparence pour l'autre personne, l'imagination de son jugement sur cette apparence, et une sorte de sentiment de soi, tel que la fierté ou la mortification ». (Cooley, 1922: 184). [...] L'individu appartenant généralement à plusieurs groupes dans chacun desquels il joue un rôle, sa personnalité a de multiples facettes. (Stonequist, 1937: 215-216)

Dit autrement, « la personne socialisée est une *société en miniature* » (Shibutani, 1955: 564). Dans l'arène du champ d'expérience se rejouent les tensions, dilemmes et contradictions, en matière de droits et de devoirs, d'obligations et de responsabilités, que ceux qui se jouent dans le jeu des perspectives et des perspectives sur des perspectives

dans le monde social. Ce n'est pas une affaire d'imagination en miroir, critique Mead (1930 : 699), mais d'« entre-tissage et [d']inter-action de Soi comportementaux (*interweaving and interworking of behavioral Selves*), [...] [comme l'ont montré] Thomas, Park et Burgess, et Faris » (*ibid.* : 705). Ce qui se joue n'est pas une dynamique intermentale, mais un processus de rencontre, de collision et de confrontation entre deux sociétés et deux cultures qui a des conséquences dans la constitution des Soi des membres concernés. Maintenant, Stonequist donne une précision à propos de l'homme marginal : le « contact soudain entre deux ou plusieurs sociétés de cultures différentes » produit un « choc » des mœurs, des codes et des philosophies (Stonequist, 1937 : 5 et 216-217). « Ce contraste n'est pas simplement un conflit de groupes sociaux à l'intérieur d'un système culturel : c'est un conflit entre deux systèmes culturels dont chacun a ses groupes subordonnés . [...] La dualité des cultures produit une dualité de personnalités – un Soi divisé » (*ibid.* : 217), et cette dualité est très souvent asymétrique, elle met en présence des cultures dont l'une est perçue de statut supérieur et l'autre de statut inférieur.

Le Soi divisé de la personne marginale est donc différent de celui des frictions entre substrats biologiques, rôles et statuts, cohabitant avec difficulté dans la socialisation d'un même Soi. « Il ne s'agit pas d'un clash entre un tempérament inné et une expectative sociale, entre une tendance de personnalité et les modèles d'une culture donnée [à la façon de Ruth Benedict]. Il ne s'agit pas d'un problème d'ajustement d'un seul soi en miroir, mais de deux ou plusieurs de tels soi (*selves*). » (*Ibid.*). Il ne s'agit pas non plus, nous dit Stonequist, de ces conflits de loyauté religieuse qui « ont déchiré les âmes humaines, dépeints et disséqués avec vivacité dans les *Varieties* de William James » – autrement dit de « conflits de la vie morale ou spirituelle intérieure ». Le soi divisé [de l'homme marginal] n'est pas comme ces « âmes malades qui doivent renaître (*twice-born*) pour être heureuses » (James, 1902 : 167). La dualité est directement en prise sur une « situation sociale » qui est une situation marginale, produit de « conflits culturels » ou de « transitions culturelles ».

ÉCOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE MARGINALE : MILIEUX, CULTURES ET INSTITUTIONS

L'arrière-plan psychologique de l'expérience marginale est donc ressaisi depuis un processus sociologique, celui de la fédération et de l'intégration d'une multiplicité de Soi renvoyant à des groupes culturels, ethniques ou raciaux différents. Le Soi est un des éléments à définir dans la situation sociale. La « conception du soi », les modes d'expression sociale, les complexes d'habitudes et d'attitudes, la chimie des humeurs et des émotions, les états de la vie mentale, les synthèses d'affects, de souvenirs et de sensations, et jusqu'aux traits de tempérament et de caractère ne sont pas le seul produit de la biologie d'un organisme individuel ou de la génétique d'une espèce raciale. *Le Soi est le résultat de processus de socialisation.* Quand il ne relève pas d'une psychopathologie de l'individu, il est pour une bonne part « *fonction des conditions sociales* » (Stonequist, 1937 : 211), le *produit de dynamiques collectives et historiques*. « Le facteur commun n'est pas biologique, mais [il réside dans] une certaine situation sociale » (*ibid.*). Le Soi est façonné par les milieux sociaux auxquels il participe tout au long de son parcours de vie. Et c'est en ressaisissant les attitudes que les autres ont vis-à-vis de lui-même et à l'épreuve de la résistance des conditions matérielles sur lesquelles il agit, que le Soi se réfléchit, s'unifie et s'identifie. « La personnalité peut être définie comme la somme et l'organisation des traits qui déterminent le rôle de l'individu dans le groupe. » (Park & Burgess, 1921 : 70). Le rôle à tenir et à jouer en société, et la configuration des compétences et des prérogatives, des droits et des devoirs qui lui sont attachés, ne relèvent pas du seul choix d'un individu, pas plus qu'ils ne lui sont dictés par son « héritage racial ». Ils lui sont indiqués par la place qu'il occupe dans de multiples situations sociales ; ils lui sont transmis comme des « caractères acquis » à travers des procès de coopération et de communication ; ils dépendent des « *patterns sociaux* » d'expérience et d'action incorporés à travers la participation à des systèmes de langage, de culture et de technologie ; ils sont signalés au Soi à travers son engagement à des organisations sociales, aussi bien dans des groupes

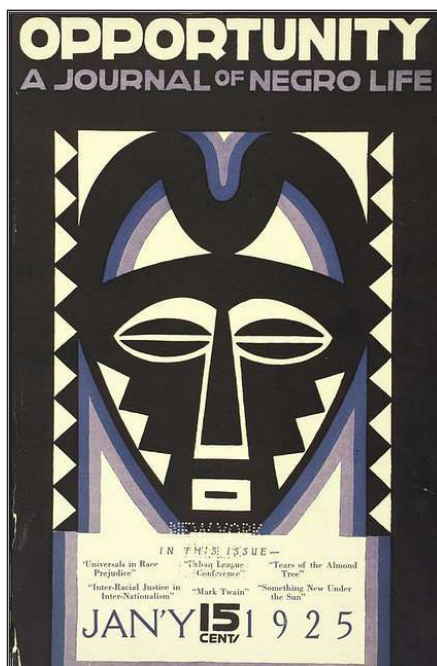
primaires que dans des associations ou des institutions secondaires. Le « Soi socialisé » se module au croisement de ces multiples « *types de patrimoine social* ». Ceux-ci se constituent par transmission et par sélection de traits culturels, de génération en génération, par le biais de l'imitation et de l'éducation ; ou encore, par acculturation quand, à l'occasion de la rencontre entre plusieurs groupes, dont un est dominant, des traits culturels sont inculqués par un mélange d'« autorité et routine, tabou et répression » (*ibid.* : 71-72).

Si l'on devait faire le lien, ici aussi, avec une approche pragmatiste, on pourrait dire que la « personnalité sociale » est acquise, comme dimension du champ d'expérience, dans les *transactions entre un « organisme » et son « environnement »*. Cette formulation, partagée par Mead, Dewey ou Follett, doit être traduite dans le langage de sciences sociales. L'expérience marginale de l'« organisme » incorpore des *histoires de vie*, et bruisse encore des identités qu'un corps a dû endosser, des statuts qui lui sont échus, des rôles qu'il a dû jouer, des langues qu'il a appris à parler, des situations de vie avec lesquelles il a appris à composer. Toutes les épreuves qu'il a traversées et qui, nous dit Mead, ont sédimenté comme autant de Moi partiels et potentiels, en attente dans ses réserves d'expérience, qui peuvent être réveillés, réactivés et réengagés dans de nouvelles *épreuves du Soi*. Cette vision des choses enrichit la notion d'« organisme » à laquelle se limitaient souvent les philosophes. De même, la notion d'« environnement » renvoie plus précisément à des *milieux de vie*, en premier lieu les *espaces de vie* sur lesquels le corps socialisé a prise directe, mais plus largement, des *mondes indissociablement naturels et sociaux*, où le Soi est en contact avec nombre d'autres espaces de vie et d'autres histoires de vie. Au-delà des autres concrets avec lesquels il entre en interaction, avec qui il coopère et communique, c'est à la matérialité concrète du monde que ce corps socialisé a affaire, directement dans sa sphère de perception et de manipulation (Mead, 1938), ou indirectement, moyennant certaines médiations : des systèmes d'outils techniques, des forêts de signes et de symboles, des configurations de lois et d'institutions, qui chacun



Charles S. Johnson, professeur à Fisk University, qu'il présidera de 1947 à 1956 et fondateur de l'Institut des relations raciales en 1944 (U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, fin des années 1930) (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: fsa 8d15051// hdl.loc.gov/loc.pnp/ fsa.8d15051).

Le magazine de la Ligue urbaine nationale, *Opportunity* (couverture de janvier 1925), créé par Charles S. Johnson, lancé en janvier 1923, et qui durera jusqu'en 1949. Johnson organisa le dîner du Club civique de New York le 21 mars 1924, où Paul U. Kellogg, directeur du *Survey Graphic*, proposera à Alain L. Locke de préparer le numéro du *New Negro*.



prédéterminent certaines lignes possibles d'engagement en s'incarnant dans ses situations de vie.

Pour le dire de façon plus classique, on peut revenir à l'introduction à *Shadow of the Plantation* de Charles S. Johnson (1934), où Park s'interroge sur le « passage (*transit*) » des peuples marginaux « entre des cultures simples et primitives et des cultures plus sophistiquées et complexes, telles que celles qui caractérisent notre civilisation industrielle et urbaine moderne ».

Il n'y a pas de difficulté particulière à décrire les formes externes et les expressions manifestes d'une culture locale. La difficulté est de rendre cette culture intelligible, de découvrir le sens et la fonction des usages, des coutumes et des institutions. Les anthropologues, dans leurs recherches sur les peuples primitifs, ont établi une distinction entre (1) les éléments matériels et (2) les éléments immatériels d'une culture.

La culture matérielle est représentée par les outils, les artefacts et, en général, les dispositifs techniques utilisés par un peuple dans ses opérations (*dealings*) avec le monde extérieur.

La culture non-matérielle, en revanche, comprend toutes les institutions, les coutumes cérémonielles, les danses rituelles, etc. qui permettent à un peuple de maintenir son moral (*morale*) et sa capacité d'agir collectivement.

Les institutions sont, d'une manière générale, des outils (*devices*) qui naissent de l'effort d'agir collectivement et qui ont pour visée de rendre l'action collective plus efficace.

Mais les coutumes perdurent et conservent leurs formes extérieures alors même qu'elles ont perdu leur sens et leurs fonctions d'origine. Les institutions sont empruntées ou imposées à des peuples dont les traditions, les instincts et les besoins réels leur sont tout à fait étrangers, ou qui n'ont pas encore été pleinement assimilés. Les modes changent et, avec elles, les institutions, bien qu'elles subsistent, sont considérées avec des attitudes modifiées

en profondeur. (Park, 1934c : xiv-xv, repris in *Race and Culture*, 1950 : 69)

Cette position est celle que Park reprend de façon récurrente et que l'on retrouve chez ses étudiants, y compris anthropologues. Elle est au cœur de l'étude de la communauté de Tepoztlán, Mexique, par Robert Redfield (1930), lequel forgera la définition suivante de la culture : un « corpus organisé de compréhensions/d'accords conventionnels (*conventional understandings*), manifestes dans les actes et les artefacts qui, perdurant à travers la tradition, caractérisent les sociétés » (Redfield, 1941 : 132-133). La culture n'est pas seulement un système de représentations dans la tête des gens, mais bien un ensemble de croyances, d'attitudes et d'habitudes, ou encore, de schèmes d'action – le mot « schèmes » impliquant en anglais une dimension projective, ici cognitive et normative – indiqués là dehors, dans des actes de communication, des arrangements d'objets et des configurations d'action. Cette culture s'incarne dans les corps socialisés, autant qu'elle imprègne les milieux de vie, et donc les espaces de vie et les histoires de vie. Elle organise l'horizon des personnes par des systèmes d'attentes de sens régulier, typique, prévisible, rationnel. C'est ainsi que les individus ont le sentiment de participer à un champ d'expérience partagée ou commune. Par ailleurs, cette culture se rend active à travers des « institutions sociales » qui arment la capacité d'agir collectivement d'une communauté : l'entreprise, l'assemblée villageoise ou le magasin général, l'église ou l'école, le journal, le gang ou l'association.

Cette conception de la culture est singulièrement plus complexe que celle des philosophes du pluralisme culturel. Pour comprendre l'expérience marginale, il faut aller plus loin que l'idée d'un entre-deux : vivre « sur la marge », ce n'est pas simplement vivre des contradictions entre deux blocs de « culture » qui seraient donnés à l'avance. Ce ne sont pas des peuples, des races ou des nations qui se rencontrent, ce sont des *milieux de vie* qui s'interpénètrent et s'entrechoquent et qui engagent différentes dimensions de l'existence individuelle et

collective. L'expérience marginale s'éprouve dans l'esthétique de la vie quotidienne – goûts, parfums, couleurs, figures... –, les masques et les uniformes corporels, les langues parlées et entendues, les modes de présence dans la rue, les préférences de consommation. Elle se lit dans les tensions vécues entre différents types d'artefacts – instrumentalités, équipements techniques ou dispositifs légaux. « Les barils de pétrole de la Standard Oil Company ou les machines à coudre Singer » (Park, 1938/2024) sont les marchandises les plus convoitées dans les échanges, en raison du pouvoir d'agir qu'elles autorisent, mais elles sont aussi les vecteurs d'introduction d'un nouveau monde qui vont, tôt ou tard, invalider les formes de vie de l'ancien monde. Les pratiques de pousser la charrue derrière sa paire de bœufs, de désherber à la houe et de semer à la main sont rendues caduques par l'efficacité des machines-outils motorisées ; les pratiques de coudre à l'aiguille, filer et tisser vont être emportées par l'industrie de la filature et de la confection – d'où l'intérêt du Musée du Travail imaginé par Addams et Dewey à Hull House (Addams, 1910), non pas comme conservatoire de formes de travail disparues, mais comme dispositif d'un entre-deux, médiation de la rencontre entre différentes générations (de migrantes) et entre différentes populations (plus ou moins américanisées). En outre, au-delà de « toute la panoplie ou tout l'attirail (*paraphernalia*) de la civilisation occidentale » (Stonequist, 1937 : 50) qui envahit les environnements matériels et bouleverse les habitudes d'habiter, de produire ou de consommer, ce sont des configurations de relations au sein de la famille, du clan ou de la commune, des distributions coutumières ou légales de statuts, des règles de distribution et de jouissance de la propriété, des façons de comprendre l'amour et l'argent, la loi et le sacré qui vont se transformer. Et ce sont des conceptions de l'« intelligence collective », du « jugement moral » et de la « responsabilité politique » (Dewey, 1922) qui s'effondrent corrélativement à la fabrique de nouveaux types de personnalités, de relations et d'organisations sociales.

Dans cette tension dynamique entre milieux de vie, la « dominance » (Park, 1934a) n'est pas seulement psychologique : c'est une dominance

écologique, qui passe aussi par le territoire et la technique, le pouvoir et l'argent. Des innovations se diffusent parce qu'elles sont plus efficaces, certaines pratiques sont réprouvées et d'autres favorisées par des instances religieuses ou politiques, l'attrait de la consommation et la contagion des idées l'emportent souvent sur toute autre considération communautaire. Quelles que soient les causes et les raisons que l'on invoque, la situation sociale de la personne marginale est tendue entre deux ou plusieurs milieux de vie : qu'il s'agisse d'inégalité entre groupes raciaux, d'asymétrie dans la transplantation migrante ou de violence de la domination coloniale, son Soi est distribué sur un jeu d'intervalles où s'il ne se sent pas bloqué et paralysé, il trace son propre chemin. Il est partagé entre plusieurs mondes entre lesquels existent des dénivelés et des incompatibilités d'expérience collective – des fossés technologiques, des intraductibilités de langue, des décalages institutionnels, des écarts de croyance, des différentiels entre dispositifs juridiques, problématiques politiques, imaginaires et mémoires, et ainsi de suite. Les personnes marginales se multiplient dans ces zones frontalières entre milieux, ces marches à la lisière de plusieurs provinces, ces terres de douaniers et de francs-tireurs, de résistants et de contrebandiers, aux architectures culturelles souvent baroques, où des synthèses inattendues se produisent, qu'elles aillent dans le sens de la déviance ou de la pathologie ou dans celui du syncrétisme et de l'innovation.

Voilà ce que Park et Stonequist nous proposent, non seulement une psychologie sociale, mais aussi une écologie de l'expérience marginale.

MODERNITÉS URBAINES

Et voilà ce qu'il faut garder à l'esprit quand on parle d'expérience marginale et de « *types de personnalité marginale* » qui ne cessent de se multiplier dans le monde moderne. Ici entre en ligne de compte une *théorie de la modernisation*. Cadrage à grande échelle : il s'agit d'un type mondial (*world-wide type*), nous dit Stonequist (1937 : 120). Les personnes marginales ont toutes chances de se rencontrer dans des

zones marginales, a-t-on vu plus haut (Stonequist, 1935a : 213). On peut plus clairement articuler cette multiplication des personnes marginales avec des hypothèses sur le processus de mondialisation (Cefaï, 2024a). Quel que soit le degré de fermeture des frontières comme « barrières politiques », la dynamique économique constitue progressivement un marché mondial (McKenzie, 1928). Le capitalisme mondial ne s'étend pas uniformément, mais avec le plus de fébrilité et de frénésie sur des « zones-frontières ». McKenzie distingue *trois types de zones-frontières* qui sont autant de localités de cohabitation, de confrontation et de composition entre groupes nationaux, ethniques et raciaux.

1. Il y a d'abord les *frontières commerciales* d'échange de matières premières contre des produits manufacturés. Ainsi de Hawaii servant au Capitaine Cook de base de ravitaillement ou des enclaves qu'étaient les comptoirs coloniaux (Macao, Hong Kong), les concessions étrangères et les territoires à bail. Ces frontières commerciales ont longtemps été des aires marginales de contact et d'échange entre peuples, mais aussi d'asservissement et de surexploitation. Elles étaient autant des zones de domination, que d'hybridation et de circulation de biens et de gens, de langues et de cultures, de capitaux et de religions. Lieux charnières, leur vocation était avant tout l'approvisionnement en ressources locales (esclaves et épices, matières premières, métaux rares, produits de luxe, etc.), leur acheminement par des infrastructures territoriales et leur exportation vers les maisons-mères en métropole ; mais ils pouvaient aussi être la tête de pont de colonies de peuplement, de plantations ou d'industries. Il s'agissait de zones sensibles : la destruction des stocks de Canton en 1839 inaugure la série des guerres de l'opium et l'extension des concessions des compagnies européennes, avant qu'une partie du territoire chinois ne soit démembrée par les puissances impériales. Même si l'endogamie des mariages légitimes restait très forte sur ces frontières commerciales, les couples mixtes, consentis ou forcés, et les filiations métisses, parfois subies (fruit de la fantasmagorie sexuelle des colons), parfois recherchées (produit des stratégies matrimoniales des élites locales), s'y multipliaient.

2. Il y a ensuite les *frontières de plantation* dans les zones tropicales sur lesquelles E. T. Thompson a écrit une très belle thèse, *The Plantation* (Ph.D. 1932). Des terres sont transformées en nouvelles zones d'investissement et de rendement à travers la monoculture de produits agricoles – tabac, coton, sucre, cacao, riz, thé, etc. – destinés au marché international, et principalement métropolitain. En Virginie, au Brésil ou à Bourbon se succèdent ainsi des esclaves malais ou indiens, tupi-guarani, yorubas ou bantous, qui vont être exterminés en masse, mais dont les survivants se mêleront entre eux et aux colons et mêleront leurs cultures. Avec des variations selon les politiques indigènes et les imaginaires raciaux, en fonction des ratios démographiques entre hommes et femmes dans les colonies, et en relation aux usages locaux qui n'étaient pas les mêmes aux Indes néerlandaises, en Afrique équatoriale ou en terre tupi-guarani. À Hawaï, par exemple, des travailleurs chinois, japonais, portugais ou philippins, sans compter les Kanaka Maoli, travaillaient dans les plantations d'ananas, de sucre et de café, rivés à de rigides hiérarchies au travail qui redoublaient les échelles de statuts raciaux; mais ils donneront naissance au pidgin local et aux multiples combinaisons de métissage décrites par les travaux de Romanzo Adams (1937) sur le mariage inter-racial. Au-delà de la simple accommodation entre groupes ethniques, un véritable processus d'amalgame biologique et d'assimilation culturelle s'est produit dans l'archipel.

3. Il y a enfin les *frontières d'industrialisation*: les «centres» impériaux, européen et américain, investissent dans des zones «périphériques» qu'ils s'efforcent de conquérir et de contrôler, par le commerce ou par la guerre, et de maintenir dans leurs «sphères de prédominance». Dans cette dynamique économique du capitalisme mondial croissent les «communautés métropolitaines» (McKenzie, 1933), nœuds de jonction et de croisement des réseaux mondiaux de transport et de communication, autour desquels se concentrent des zones industrielles et s'agrègent marchés locaux, entreprises et institutions. Ces métropoles sont des pôles d'attraction de main-d'œuvre immigrante, et plus largement, de populations provenant

des plus petites villes ou des campagnes environnantes. Elles sont les lieux de cohabitation entre étrangers, des milieux d'entrechoc et de brassage racial, social et culturel. On peut en énumérer quelques-unes au cours du temps : Babylone, Chang'an, Rome, Constantinople, Teotihuacan, Londres, Paris, Berlin, New York...

Ce sont ces métropoles qui sont au cœur des recherches les plus connues sur la tradition et la modernité à Chicago. L'homme marginal est une créature moderne, qui naît de la migration et de l'urbanisation – et plus encore de la « métropolisation » du monde. Son histoire commence quand des mouvements migratoires se produisent de groupes nomades vers des communautés villageoises et traditionnelles, et de là, vers des sociétés urbaines, où de multiples cultures entrent en contact. Les groupes primaires, avec la densité de leurs liens affectifs, leurs attachements au terroir et leurs dispositifs de contrôle tendent à se défaire ; la place de la tradition est en retrait au profit d'un processus d'individuation des goûts, des croyances et des habitudes, tandis que des espaces de pratiques séculières s'extirpent de l'emprise du sacré. Une dynamique de division du travail engendre toujours plus de niches professionnelles, de statuts sociaux, de milieux de vie et de groupes de référence tandis que la pluralité des religions, des langues et des coutumes s'impose dans la vie quotidienne. Les hommes marginaux – comme les femmes marginales – se multiplient dans cet univers de prolifération de frontières sociales, ethniques et culturelles, où les occasions de transport et de communication à longue distance se multiplient, où la concentration des populations va de pair avec leur plus grande mobilité, où se forment des organisations économiques et politiques inédites, et où la densité des interactions entre inconnus, embarqués dans un processus d'individualisation et d'émancipation de leurs communautés d'origine, est au plus haut.

L'air de la ville rend libre, écrit Park dans sa reprise de l'article « The City » (1915b/1925 : 12). Il libère du patronage de l'empereur ou du roi, du seigneur ou de l'évêque, disloque les anciens modes de vie et foyers de regroupement et projette les individus dans des solidarités

médiatisées par le marché ou par l'État. Ils deviennent producteurs ou consommateurs, entrepreneurs ou travailleurs, gouvernants ou citoyens, fonctionnaires et administrés, et substituent aux liens organiques et hiérarchiques qui les tenaient ensemble des relations impersonnelles, réglées par le droit du marché ou de la bureaucratie. Leur monde social se recompose autour des « institutions secondaires » de la « civilisation urbaine », propres à la modernité : l'école universelle, la presse et le tribunal, l'entreprise et le municipe, l'hôpital et l'université, et bientôt les associations volontaires, les mutuelles, les syndicats et les partis.

Cette vision épurée et parfois unilatérale de la modernisation avait un sens très concret pour les contemporains de Park, nés pendant la Guerre de Sécession. Les États-Unis s'étaient en quelques décennies industrialisés et urbanisés, moyennant d'énormes flux de migration, interne et externe. Entre la guerre civile et 1910, la population rurale double en nombre et la population urbaine explose. Ce processus démographique s'accélère à partir des années 1880 avec un véritable boom économique, la création d'énormes trusts dans l'agriculture et l'élevage, les mines, le pétrole et l'acier, la concentration d'une main-d'œuvre ouvrière sans éducation et sans protection, l'accélération de la décomposition du système des plantations du Sud suite à l'abolition de l'esclavage, l'aimantation des populations rurales, en particulier noires du Sud, par les métropoles en formation et la multiplication des quartiers de misère, les *slums*, dans les faubourgs.

Dans un extrait de « The City » de Park (1914-15), il est question de ces « chaudrons de races et de cultures » qu'ont toujours été les grandes villes, milieu propice à de nouvelles hybridations, qui accouchent de « nouveaux types sociaux » (Park & Burgess, 1921 : 313). Cette idée d'une émergence, dans certains environnements, de certains types de personnalité sociale, allant de pair avec certains types de coopération et de compétition, de connaissance sociale et de moralité sociale, était une idée clef de la philosophie pragmatiste. Selon elle, l'éducation devait s'efforcer d'orienter ce processus dans certaines directions en relation

à certaines fins, valorisées et désirées. Cette idée de la formation de nouveaux « types de personnalité », qui se forgent au cœur de ces processus indissociablement écologiques, démographiques et économiques, n'était pas propre aux auteurs de Chicago. Ils la rencontraient chez Thorstein Veblen quand celui-ci décrivait la naissance des entrepreneurs capitalistes (1904) et des bourgeois oisifs de la nouvelle classe de loisir (1899), mais aussi chez Max Weber, dans *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904, que Parsons ne traduira qu'en 1930), ou chez Werner Sombart, dans *The Quintessence of Capitalism* (traduction de *Der Bourgeois*, 1913/1915).

La ville moderne met en présence une variété inédite d'individus et de peuples hétérogènes, qui cohabitent, entrent en coopération et en compétition, sans pour autant développer de connaissances personnelles les uns des autres. S'ils recomposent des groupements primaires de voisinage, de travail ou d'affinité, de langage ou de religion, nationaux, ethniques ou raciaux, ils s'affranchissent de plus en plus, propulsés par la vie urbaine, chacun dans sa trajectoire personnelle. Leurs relations sont segmentées et « en grande partie anonymes, superficielles et transitoires », pour suivre Wirth dans son article « *Urbanism as a Way of Life* » (1938).

La densité implique la diversification et la spécialisation, la coïncidence de contacts physiques étroits et de relations sociales distantes, des contrastes flagrants, un modèle complexe de ségrégation, la prédominance du contrôle social formel et l'accentuation des frictions, entre autres phénomènes. L'hétérogénéité tend à briser les structures sociales rigides et à accroître la mobilité, l'instabilité et l'insécurité, ainsi que l'affiliation des individus à une variété de groupes sociaux qui se touchent et s'intersectent, avec un taux élevé de rotation de leurs membres. Le lien monétaire tend à remplacer les relations personnelles et les institutions tendent à répondre aux besoins de la masse plutôt qu'à ceux de l'individu. (Wirth, 1938 : 1)



80-2 STREET VENDER, ITALIAN FEAST

Vendeurs de rue italiens avec une cariole de noix et de fruits secs, New York, 1908 (George Grantham Bain Collection, Library of Congress Prints and Photographs Division.

Digital ID: [ppmsc.00156](https://hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsc.00156) //hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsc.00156).

Ces villes sont de véritables creusets d'hybridation raciale et culturelle, des milieux où fleurissent les personnes marginales – tant dans les sociétés coloniales que dans les villes d'émigration et d'immigration, y compris à l'intérieur de la communauté chinoise de Shanghai, Guangzhou ou Hong Kong ou de la communauté noire de New York, où à terme, de nouvelles formes d'humanité prennent racine. À l'exemple du brassage de Harlem dont naît, selon Alain Locke, « le Nouveau Noir » (1925/2024), lequel se forge comme un alliage d'hommes marginaux, provenant de tous horizons :

Harlem a attiré des Africains, des Antillais, des Noirs Américains, elle a réuni le Noir du Nord et celui du Sud, l'homme des grandes cités et celui des petites villes et villages, le paysan et l'étudiant, l'homme d'affaires, l'administrateur, l'artiste, le poète, le musicien, l'aventurier et le travailleur, le prédicateur et le criminel, l'exploiteur et le paria. Chacun est venu avec ses buts et ses fins propres, mais pour tous, le fait essentiel a été la rencontre mutuelle. La proscription et le préjugé ont jeté des éléments dissemblables dans une aire commune de contacts et d'interactions. La sympathie de race, l'union, ont entraîné une fusion de sentiment plus profonde, une mise en commun de l'expérience. Ainsi, ce qui n'était au début que le produit de la ségrégation devient, à mesure que ses éléments se mêlent et réagissent les uns aux autres, le *laboratoire d'une unification raciale*. (Locke, 1925/2024 : 738 – souligné par D. C.)

Siu a une vision moins fusionnelle du « Nouveau Chinois ». Dans sa thèse sur *Le Blanchisseur chinois* (Ph.D. 1953), il nous parle également des « colonies d'expatriés de retour au pays », « ségréguées dans certains quartiers de la ville », plus précisément les quartiers de Dongshan à Guangzhou et de Sheng-shuipu à Hong Kong. Le projet de retour, qui avait donné sa colonne vertébrale à leur situation, durablement transitoire, de « séjournateurs » (Siu, 1952), aux États-Unis, s'est avéré impraticable. Ils renoncent à s'installer dans leur village qu'ils jugent « trop arriéré », ils ne se sentent plus vraiment chez eux dans des communautés

dont ils sont pourtant devenus des notables en les finançant et en les administrant à distance. Ils rejoignent alors les grandes capitales régionales où ils investissent dans l'immobilier, en général dans les quartiers les plus occidentaux – sortes d'enclaves marginales où les rapatriés d'outre-mer (*returned oversea people*) parviennent à vivre en équilibre entre leurs désirs contradictoires de rester en Amérique et de rentrer au pays.

Que ce soit dans la formule de Locke ou dans celle de Siu, les métropoles modernes voient s'entrechoquer en elles des mondes hétéroclites. Espaces-temps transnationaux, qui composent et transposent en eux des bouts de territoires et d'histoires venus d'ailleurs, les occasions de mariage mixte y sont nombreuses, la créolisation des langues et des cuisines, la synchrétisation et l'œcuménisation des rites, la fusion des mœurs et des coutumes y vont bon train. Les métropoles sont des *matrices de personnalités marginales*. Le travail de dislocation et de recomposition de l'expérience, lié au processus de désajustement et de réajustement aux milieux de vie, devient une caractéristique des citadins qui souvent – c'est vrai en tout cas pour les migrants, moins, selon Park, pour les esclaves africains coupés de leurs ancrages sociaux et de leurs racines culturelles – va de pair avec la formation de *diasporas*. Si le terme est peu utilisé comme tel, on le voit cependant apparaître chez Park qui en risque une rapide généalogie dans un article de l'*Encyclopaedia of the Social Sciences*, redéveloppée dans le collectif coordonné par E. T. Thompson, *Race Relations and the Race Problem* (Park, 1939b : 28-29). La « diaspora », catégorie dont le sens semble encore indécis, était utilisée pour désigner la dispersion des Grecs dans l'Empire romain – la *Magna Græcia*. Elle a également été appliquée, nous dit-il, aux Arméniens qui se sont éparpillés hors de leur territoire d'attache au cours des siècles, mais surtout aux Juifs, depuis leur captivité à Babylone, un Exil désigné par la catégorie de *Galuth Babel* (Baer, 1936/1947 ; Zeitlin, 1943). Park esquisse aussi un sens topologique de la diaspora. Il en parle comme de « la région dans laquelle les gens vivent plus ou moins comme des étrangers, la région dans laquelle on peut dire que les relations raciales existent » (Park,

1939b : 39) – la diaspora serait-elle alors ce réseau de territoires de ré-enracinement de populations transplantées, pour autant qu’elles n’ont pas été (encore) « assimilées » ? Park recourt encore à cette catégorie pour désigner les seize millions d’Orientaux – Chinois, Indiens et Japonais – qui vivent alors hors de leur pays d’origine. Il se soucie également de la « population à sang-mêlé » que la dispersion européenne a engendrée à travers les croisements avec des Afro-descendants ou des Asio-descendants : notez que les personnes naissant du métissage avec des Juifs ou des Européens, n’ayant pas de trait phénotypique distinctif (d’un point de vue blanc et européen-centré), ne forment pas une caste ou une classe à part¹⁴.

Park a par contre un raisonnement singulier dans l’introduction à *Negroes in Brazil* de Donald Pierson (1942/1967 : lxxxii), qui le conduit à une définition restrictive de la diaspora. Pour qu’il y ait diaspora d’un peuple dispersé dans d’autres nations, il faut, écrit-il, que ce peuple forme une nation ou une nationalité. Ici, le raisonnement est à plusieurs détentes. Tout d’abord, « en dehors de l’Afrique, les Noirs n’ont constitué ni une nation ni une nationalité et, à l’exception du Brésil, il n’existe pas, à ma connaissance, de pays en dehors de l’Afrique où un peuple d’origine africaine ait cherché à préserver les coutumes ou la culture africaines » (*ibid.*). Y aurait-il donc une diaspora afro-brésilienne, celle dont Pierson décrit les « survivances africaines » (*ibid.* : 203) ou le « patrimoine africain » (*ibid.* : part V) – et qui aurait été préservée grâce aux liens continus d’échange et de circulation entre Bahia et Lagos et en raison de la nature de l’esclavage brésilien, très différent de l’étatsunien ? Selon une thèse communément admise, partagée à l’époque par les étudiants de Park et par une bonne part des anthropologues et des historiens, les Afro-Américains n’ont gardé que des « bribes (*scraps*) de mémoire » (Frazier, 1939 : 21), en raison de la destruction des « dieux domestiques », des liens claniques, des us et coutumes, des langues parlées, des codes moraux et des rites religieux. Les Noirs « ont été amenés en Amérique par petits lots en provenance de nombreuses parties du continent africain et sur une longue période de temps » (Reuter, 1940 : 799). Dans le « processus de leur capture, importation

et asservissement », leurs groupes d'appartenance ont été dispersés et leurs unités familiales ont été réduites à la fonction de procréation pour les intérêts du maître. Leur « héritage culturel [a été] complètement brisé », leur mode de vie se réduit à « ce qu'ils pouvaient apprendre des autres esclaves ou tirer des exemples donnés par les planteurs blancs » (Johnson, 1934 : 3). Du Bois lui-même parle de « désastre » à propos de ce « déracinement virtuel de l'ancienne culture africaine, ne laissant que de vagues réminiscences de ses ruines dans les coutumes et le travail des gens » (Du Bois, 1915 : 29).

Ici, il faut mentionner un livre contemporain, *The Myth of the Negro Past* de Melville Herskovits (1941), qui va remettre en cause cette vision des choses. Herskovits avait participé au célèbre « Mémoire sur l'acculturation » en compagnie de R. Redfield et de R. Linton (1936) et avait lui-même publié un ouvrage intitulé *Acculturation* (1938). Dans *The Myth of the Negro Past*, écrit à la demande de la Fondation Carnegie en vue de la rédaction du livre de Gunnar Myrdal (1944), il s'attaque à ce mythe de Noir « sans passé » – une hypothèse qui se combinait souvent avec celle de la civilisation primitive ou de la mentalité infantile¹⁵. Il revient sur les mœurs, les rites et les institutions, l'économie et le droit qui avaient cours dans la « zone d'esclavage des Akan-Ashanti de la Gold Coast, Dahoméens, Yoruba de l'ouest du Nigeria et Bini de l'est du Nigeria » (Herskovits, 1941 : 61), constate une « similarité dans ces cultures » (*ibid.* : 78-79) et contre la thèse de l'impossibilité de communiquer des esclaves, sinon dans la « langue des maîtres », il présume une « intelligibilité mutuelle » entre esclaves qui parlaient l'une ou l'autre des « langues soudaniques, bantoues et hamitiques ». Il s'intéresse aussi aux réactions des personnes réduites au statut d'esclave, leurs nombreuses grèves de la faim, fuites et révoltes, sur les bateaux et dans les propriétés, qui contredisent le « stéréotype de l'esclave soumis ». Et il réinterprète la politesse, la prudence et l'affabilité des esclaves non pas comme des signes d'un accommodement à leur nouvelle situation, mais comme l'héritage d'un code culturel « profondément ancré » selon lequel « il était jugé plus avantageux pour [une personne] de céder à un point de vue contre lequel elle ne pouvait

pas prévaloir que de persister dans son attitude, quelle que soit la fermeté de son opinion» (*ibid.* : 141) – ce qui conduisait « conquérants et conquis à s'approprier les dieux des uns et des autres » (*ibid.*).

Et si « les formes africaines de technologie, de vie économique et d'organisation politique n'ont eu qu'une chance relativement faible de survivre » (*ibid.* : 136), sinon quelques éléments de famille élargie et de relations claniques, principalement dans les communautés de nègres marrons (ou bien en Haïti, par l'assimilation des schèmes de mariage européens aux africains, *ibid.* : 168), il n'en allait pas de même « dans le domaine de la religion et de la magie, et en ce qui concerne certains aspects non matériels de la vie esthétique » (*ibid.* : 137) – qu'il s'agisse de culte des morts, de danse et de musique, ou de rites synchrétiques comme le candomblé, le vaudou ou la santeria, dès lors que ces pratiques n'entravaient pas la bonne marche des plantations. Si les percussions disparaissent aux États-Unis, leur rythme ressurgit dans le boogie-woogie, nous dit Herskovits (*ibid.* : 142), tout comme le panthéon des dieux des cultures *adja-ewe-fon* ou *yoruba-nago* a pu se superposer ou fusionner avec celui du catholicisme (*ibid.* : 220 ; sur le *Voodoo* en Louisiane : 245 *sq.* ; sur une figure marginale du Trickster-Satan : 251 *sq.*, analogue à l'identification entre *djinn* ou *alijan* musulman et *iska* ou *bori* haoussa : 319). Reuter avait signalé quelques variations entre communautés noires, inégalement acculturées, et où, dans certaines enclaves, se parlent des dialectes très différents et difficilement compréhensibles pour les étrangers (Reuter, 1927a : 8 et 104). Mais Herskovits a le mérite d'ouvrir l'enquête aux États-Unis, au Bénin et au Brésil, à la Guyane hollandaise (Surinam), à Haïti et Trinidad, à Cuba et la Jamaïque – comparant parfois les connaissances anthropologiques déjà acquises entre celles-ci (comme en matière de religion entre Brésil, Cuba et Haïti : Herskovits, 1937).

Selon ces critères, à l'encontre de la position de Park, il y a donc bien eu des diasporas noires, ailleurs qu'au Brésil, ce à quoi la recherche a depuis rendu justice, et jusqu'aux États-Unis, même si l'acculturation imposée aux esclaves noirs y a été infiniment plus violente

qu'ailleurs. Park poursuivait cependant son raisonnement. La domination européenne a imposé aux peuples d'origine africaine, que ce soit en Afrique ou hors d'Afrique, un certain degré de conscience raciale et de solidarité raciale. La résistance à cette domination et la bataille pour la liberté, dans le mouvement abolitionniste et dans l'engagement pendant la Guerre de Sécession, ont contribué à transformer les populations esclaves en « nationalités » – ailleurs il parlerait de « minorités ». Aux yeux de Park, la diaspora ne se forme pas seulement comme le résultat d'une dislocation et d'une dissémination de certains peuples, mais aussi comme une dynamique de recomposition collective : des diasporas afro-européenne, afro-caribéenne ou afro-américaine se sont organisées et mobilisées contre la « domination européenne ». Et Park poursuivait avec une dernière proposition :

la diaspora n'est plus ce qu'elle était : de simple zone de dispersion, elle est plutôt devenue une zone d'intégration, économique et culturelle. C'est dans ce sens que cette histoire, je devrais plutôt dire, cette histoire naturelle de la carrière des Africains au Brésil a cherché à décrire les processus par lesquels les Noirs ont été assimilés et à mesurer leur succès à trouver une place dans ce qui était la diaspora, mais qui est maintenant, pour utiliser l'expression de Graham Wallas, la Grande Société. (Park *in* Pierson, 1942/1967 : lxxxii-lxxxiii)

La diaspora, qui était une « zone » de maintien d'une culture et d'une identité dans la dispersion, semble être devenue, moyennant des processus d'accommodation et d'assimilation, un vecteur de fusion dans le *melting-pot* des nations, et au-delà, de la Grande Société (*ibid.* : lxxviii). L'acculturation totale est-elle alors le destin des diasporas, promises à leur intégration à de nouvelles sociétés ? Ou peut-on imaginer un principe de pluralisme plus actif qui permette à une multiplicité de formes culturelles de se maintenir et de se réinventer dans le long terme ? *Melting-pot* ou pluralisme culturel ? Dissolution ou singularisation des minorités ? Cette catégorie de « diaspora » aura eu une courte

carrière : on ne la retrouve ni dans le livre de Stonequist (1937), ni dans les autres grands volumes collectifs sur les relations raciales, coordonnées par des proches de Park, « le Reuter » (1934), « le Thompson » (sinon dans « The Nature of Race Relations » de Park, 1939b) et « le Masuoka & Valien » sur *Race Relations* (1961).

Si l'on se tourne vers la vie citadine, la cohabitation plus ou moins pacifiée n'exclut par des « formes de subordination et de sur-ordination » – l'*Über-* et l'*Unterordnung* de Simmel (1896) – et toutes les recherches mettent l'accent sur les tensions, les frictions et les conflits ethniques ou raciaux. La métropole ne ressemble pas vraiment à une cité cosmopolite où tous accèderaient à une raison universelle¹⁶. Park pouvait parfois céder à une espèce d'optimisme évolutionniste, lui faisant imaginer les peuples « venant des quatre coins de la terre » vers les capitales européennes, « lieux d'effervescence et de rayonnement » « embarquées dans une *Aufklärung* » (Park, 1938/2024). Dans ces milieux de diffusion et d'acculturation à un rythme accéléré, les différents groupements humains s'affrontent d'abord dans une compétition pour les ressources, puis, s'ils n'ont pas péri entre-temps, finissent par se trouver une place dans des rapports symbiotiques de complémentarité fonctionnelle avec les populations qui les entourent, avant que ne se produise une interpénétration biologique et culturelle, toujours compliquée, avec des réceptions ratées, et d'autres créatrices, des syncrétismes harmonieux, et d'autres douloureux. Il ne faut pas prendre les mots d'*Aufklärung* ou d'assimilation dans un sens absolu. Ce que constate Park, c'est que les usages et les mœurs, après un long séjour en ville, s'affranchissent de la tradition, des Dieux ou des Ancêtres, que les croyances et les rites magico-religieux perdent de leur emprise sur la vie publique et privée, et que les médiations de l'argent, des lois formelles et des institutions politiques prennent de plus en plus d'importance dans les relations interpersonnelles et les actions sociales. Rien d'autre qu'une interprétation en termes d'avènement de la modernité, que Park partage avec beaucoup d'autres auteurs de sa génération. L'air de la ville rend libre.

La démonstration en a souvent été faite. D'une part, de tels individus ne disposent plus d'un système de coordonnées assurées qui leur garantit de reconnaître et de maîtriser les situations auxquelles ils vont être confrontés. Une fois que les « définitions de situations » qui avaient cours dans leurs communautés d'origine et qui avaient été élaborées en relation à leur organisation de vie, dans un milieu donné, perdent leur efficacité et leur pertinence, une fois que les us et coutumes, les standards éthiques et les règles juridiques qui leur permettraient de s'orienter, sinon toujours de façon juste et légitime, en tout cas de façon correcte, coordonnée et significative, tombent en désuétude, ils sont obligés de bricoler des savoirs et des conventions *ad hoc*. Ils doivent « reconstruire » leur communauté, avec un nouveau périmètre, un nouveau leadership et de nouvelles institutions, de même que chacun d'entre eux, à sa façon, doit « reconstruire » son Soi, ses espaces de vie et ses histoires de vie. Dans leurs rencontres et leurs entreprises, il est rare qu'ils se retrouvent de plain-pied, en toute réciprocité et dans le partage d'une communauté d'expérience avec leurs partenaires. Ils recourent à des *pidgins* pour se comprendre, ajoutant des bribes de dialectes, souvent dépareillés, et misant sur la logique de la situation et le pouvoir de l'analogie pour s'en sortir. Chaque opération de coopération et de communication requiert une part d'enquête et d'expérimentation pour savoir ce qui se passe, de quoi il s'agit, qui est qui et qui veut quoi, comment s'y prendre, qui a droit à quoi et qui a le devoir de quoi. La métropole assemble des personnes qui proviennent des quatre coins du globe. Celles-ci tendent à rechercher la compagnie de personnes qui leur ressemblent, qui, par le jeu des dettes et des obligations dues à ses parents, ses voisins, ses amis, aux membres de son clan, de son village ou de sa confrérie, peuvent leur rendre service, qu'elles pourront côtoyer avec une certaine confiance et avec qui elles pourront s'entendre sans mot dire. La ville ressemble alors à une mosaïque de colonies de peuplement, que l'on a vues comme des reproductions des villages d'origine, alors qu'elles composent en vérité des *aires marginales*, au double sens où ce sont des *zones de transition*, où des bouts de territoires urbains sont requalifiés par leur implantation, et où ce sont des *sas d'acclimatation*,

où les néo-arrivants ne sont plus tout à fait des étrangers sans pour autant se sentir chez eux (Willems, 1940)¹⁷. Dans ces aires marginales, ces néo-arrivants – migrants européens ou Noirs du Sud – sont entre deux eaux : ils accomplissent toutes sortes d'opérations, en recourant à leurs anciens répertoires de significations tout en testant ce qu'ils comprennent des nouveaux, pour faire sens. On a dit comment le magasin général à la campagne et le saloon en ville fonctionnent comme des institutions à fonctions multiples, faisant office de banque, de bureau de poste, d'agence pour l'emploi et de centre d'échange de nouvelles : ce sont aussi des *institutions marginales*, ou des *institutions-frontières*, distribuées un peu ici, un peu là-bas, à la façon de ce que l'on pourrait qualifier de langues marginales ou de presse marginale – des organes de l'entre-deux. Dans un tel contexte, les individus se désencastrant de leurs anciens milieux d'appartenance en apprenant à jongler entre plusieurs groupes de référence, à mettre en scène des Moi partiels dans telle ou telle situation et à s'accommoder de savoir-faire suffisants à toutes fins pratiques. Ils se tracent leurs propres parcours personnels. Park nous apprend que la ville a une formidable puissance d'émancipation en plongeant les citadins dans des bains d'expérience marginale. Elle peut sans doute inciter au repli national, ethnique ou racial, parce qu'elle initie au cosmopolitisme et que les épreuves qu'elle procure exposent les néo-arrivants aux angoisses de la désorganisation personnelle et collective. Thomas, dans son article de 1917, rappelle la « persistance des normes de groupes primaires » dans la ville moderne ; mais il développe aussi dans *The Unadjusted Girl*, en 1923, une réflexion sur « l'individualisation du comportement » (1923 : chap. III) : la ville fabrique des personnes marginales qui petit à petit, s'affranchissent des contraintes qui étaient les leurs dans les communautés rurales, villageoises, dont elles provenaient, que ce soit de Silésie, de Basilicate, d'Ulster, de Guangdong, de Luzon ou même d'Alabama ; et progressivement, elles s'inventent une nouvelle personnalité sociale, en combinant de façons différentes « fusion et conflit entre cultures », en étant ballottées entre des processus de désorganisation et de réorganisation de soi, avec plus ou moins de conformisme (philistin), d'instabilité (bohémien), de réflexivité (créatif), selon la typologie de Thomas et

Znaniecki (1918-20), mais aussi d'inadaptation, de conflit, de déviance, de rébellion ou d'escapisme.

DISTANCE SOCIALE, DISTANCE RACIALE, UNIFORMES ET MASQUES

Une question centrale qui émerge dans le *Race Relations Survey on the Pacific Coast* (Park, 1924a) que Park supervise est celle de la *distance sociale*, que l'on peut élargir à la *distance raciale*. Ce sont Bogardus et Park qui inventent ce concept et le mettent en œuvre dans ce projet d'enquête américano-canadien, mené en 1923-1925 (Park, 1924a), qui portait sur les relations entre les Orientaux avec les autres habitants de la Côte Pacifique, depuis le Mexique et la Californie du Sud jusqu'à Vancouver et la Colombie Britannique. Tout en s'appelant «*survey*», cette enquête coopérative – Bogardus (1931) explicite le terme – avait entrepris de recueillir de nouvelles données statistiques hors des recensements habituels et des études de cas et des histoires de vie, qui à la fois passent par de nouvelles procédures d'enquête au sein des agences sociales et par des enquêtes d'universitaires hors de celles-ci. Bogardus, un ancien doctorant de Chicago, fondateur du département de sociologie de l'Université de Californie du Sud à Los Angeles (USC), insistait beaucoup sur le fait que ces méthodes de la *new social research* (Bogardus, 1926) «ont mis en œuvre la procédure taboue de pénétrer les champs d'expériences subjectives cachées et les attitudes qui en résultent et ont tenté de rendre ces attitudes objectives et mesurables» (Bogardus, 1931 : 567). Le *Race Relations Survey* a adopté l'entretien en profondeur (*depth interview*), une méthode élaborée par Bogardus dans sa «clinique méthodologique» à USC, destinée à «révéler des aspirations profondes, des complexes, des expériences difficiles, des préjugés» et à «fournir de précieuses “pistes” pour l'élaboration de matériaux statistiques et d'études de cas complémentaires» (*ibid.* : 566-567). C'est à la même époque que l'on commence à mesurer l'opinion publique et la distance sociale (chap. X et XII) et que l'on se met à forger les outils qui permettent à la fois de reconstruire quantitativement la «géométrie sociale» que Simmel avait appelée de ses vœux,

et de reformuler quantitativement la « psychologie du préjugé racial » que W.I. Thomas (1904 et 1912) avait été le premier à développer.

C'est donc au cours de l'enquête sur les relations raciales sur la Côte Pacifique que la catégorie de « distance sociale » (Bogardus, 1924; Park, 1924b) est élaborée par Park et Bogardus. La distance sociale n'est pas la distance physique, mais renvoie au degré d'intimité ou d'éloignement, d'attraction ou d'hostilité, d'indifférence et d'inattention ou, au contraire, de dégoût, d'aversion, de peur ou de haine que des personnes de statut social, ethnique ou racial entretiennent les unes avec les autres. La distance sociale est une distance statutaire qui peut se territorialiser en une distance spatiale, mais qui ne s'y réduit pas. À la faveur de la mise au point de techniques de mesure des « attitudes interraciales », Bogardus (1933) va développer une « échelle de distance sociale (*social distance scale*) ». Il soumet à cent personnes soixante questions en langage naturel sur le degré de « compréhension sympathique » ou de « réaction affective » qu'elles éprouvent vis-à-vis d'autres personnes ou de groupes et qu'elles évaluent de 1 à 7. De la sorte, il obtient des données quantifiées sur le niveau de proximité-distance et attraction-répulsion, dans différentes espèces de relations (conjoint, amis, collègues de bureau, familles du quartier, simples connaissances, personnes hors du quartier, et hors du pays), vis-à-vis de 40 races, 30 professions et 30 religions. On avait là le premier sondage, peut-être, avec un certain degré de sophistication, sur différentes formes de discrimination, y compris raciste et antisémite.

La question de l'expérience des relations raciales (Park, 1924c), et des attitudes qui les médiatisent, est désormais clairement posée. Elle l'est en parallèle par les anthropologues (Goldenweiser, 1924), et elle l'est également dans la vie publique, dans des secteurs précis, pour ce qui concerne, par exemple, la question des « préjugés de couleur » dans les syndicats industriels qui, soit refusent d'inclure Noirs et Orientaux, soit les cantonnent dans des sections locales séparées. Des critiques contre cette discrimination sont exprimées par Du Bois dans *The Crisis* ou par la Ligue urbaine (Urban League for Social Service

Among Negroes), organisation interracial dont Park est le premier président à Chicago à partir de sa mise en place en 1917. Des revendications sont formulées politiquement lors du Congrès du travail des Noirs Américains (American Negro Labor Congress, proche du CPUSA) à partir de 1925 : la lutte contre les formes de ségrégation et de discrimination que les chercheurs en sciences sociales entreprennent de décrire était bien engagée dans le monde social.

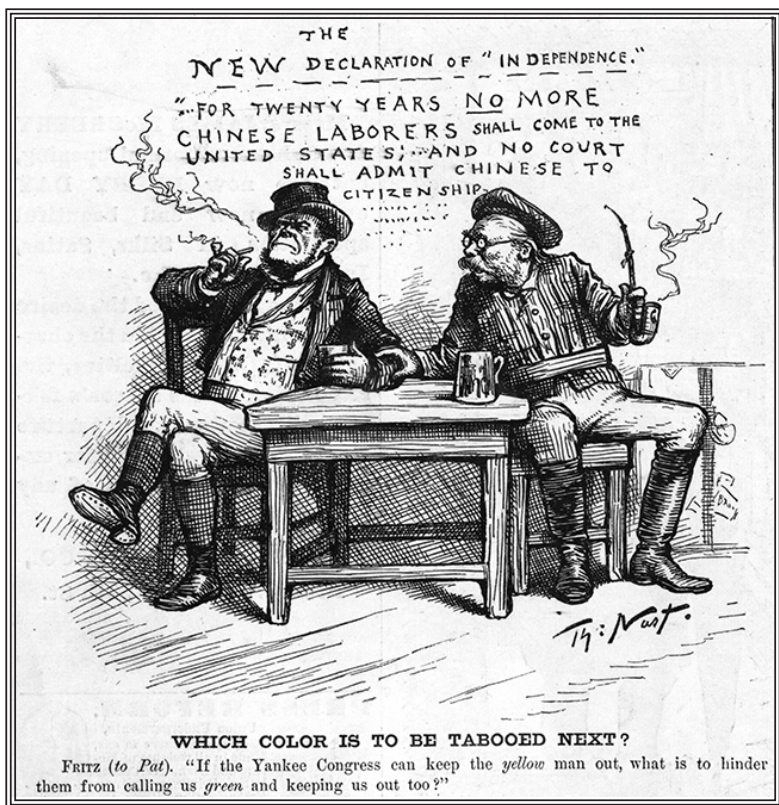
Thomas comme Park affirment très tôt leur conviction d'une égalité raciale, concernant les migrants, les Juifs, les Noirs et les Orientaux. Le langage peut avoir vieilli, mais le message est clair : les différences qu'invoque la pensée raciale et raciste n'existent pas. Dans le processus d'assimilation, l'Oriental comme le Noir fait l'expérience d'une « profonde transfiguration de ses sentiments et de ses attitudes » : ils ont, comme le Slave, l'Italien ou l'Arménien, la même « capacité », si occasion leur en est donnée, « d'acquérir notre culture et de partager nos idéaux nationaux » (Park, 1913/1914 : 611). Plongés dans le même environnement social, Noirs et Orientaux ont les mêmes facultés d'apprentissage des habitudes et des croyances collectives, les mêmes aptitudes à se fondre dans des « arrangements pratiques » dont ils deviennent partie prenante, en se coordonnant avec les autres, en prenant part au fonctionnement social, y compris en tenant leur place dans différents ordres d'interaction, dont ceux des mondes professionnels, en donnant et en recevant, enfin, leur part à la solidarité sociale (*ibid.* : 609). Le problème n'est donc pas celui d'une incapacité, que beaucoup croyaient biologique, des étrangers (*aliens*) en général, et des personnes marginales en particulier – Juifs, personnes à trait d'union et hybrides raciaux, Noirs ou Orientaux, à s'intégrer. Park et Thomas sont en phase avec Boas. Le problème est celui d'une incapacité des membres de la société d'accueil à se montrer hospitaliers et à les tenir pour égaux. L'« *uniforme racial* » est de ce point de vue préjudiciable.

[Qui porte un uniforme racial] ne peut devenir un simple individu, indiscernable dans la masse cosmopolite de la population, comme c'est le cas, par exemple, des Irlandais et, dans

une moindre mesure, de certaines autres races d'immigrants. Le Japonais, comme le Noir, est condamné à rester parmi nous une abstraction, un symbole, et un symbole non seulement de sa propre race, mais de l'Orient et de cette menace vague, mal définie, que nous appelons parfois le « péril jaune ». Cela ne détermine pas seulement, dans une très large mesure, l'attitude du monde blanc à l'égard de l'homme jaune, mais aussi l'attitude de l'homme jaune à l'égard du blanc. Cela creuse entre les races l'abîme (*gulf*) invisible, mais bien réel, de la conscience de soi. (Park, 1913/1914 : 611)

C'est toute la difficulté pour les personnes marginales : le processus d'assimilation est très différent pour qui se fond facilement dans la masse et pour qui reste repérable en raison de son apparence physique. Les immigrants, pour la plupart, ne viennent pas dans un nouveau pays pour « garder leurs distances » et rester à l'écart, hormis dans quelques exemples de symbiose professionnelle, comme celui du blanchisseur chinois qui ne cherche pas à « socialiser » avec des Américains, sinon quelques prestataires de services (et encore, la chaîne entière de ses coopérations tend à être tenue par des familles chinoises), quelques employées et quelques prostituées (Siu, 1953). Mais les immigrants viennent, en général, pour se mélanger aux locaux, pour se joindre à eux, prendre part à leurs activités et se mêler de leurs affaires : ce sont des facteurs de perturbation. Ils n'aspirent qu'à rejoindre des milieux de coopération et de communication déjà existants, quitte à les infléchir. Ils « viennent à la communauté » (Stavo-Debaugé, 2017) et cela pose toutes sortes de problèmes. Contre les exaltations de la fraternité universelle, qui voudraient, dans un élan universaliste, faire tomber les frontières, force est de constater que le processus n'est pas simple pour les immigrants. Contre les maltraitances, arnaques et exploitations dont les néo-arrivants (en particulier les plus vulnérables, les femmes et les enfants) sont les victimes, les femmes des *settlements* s'organisent et créent par exemple à Chicago, en 1908, la Ligue de protection des immigrants (Immigrants' Protective League). Les membres de cette Ligue réceptionnent les migrants à la sortie de la gare, dans une salle

d'accueil spéciale (à partir de 1910), après, souvent, avoir reçu des alertes depuis Ellis Island et les ports d'entrée (Abbott, 1917). Ces femmes aident les immigrants à trouver logement et emploi. Elles créent des cours de langue et d'éducation pour adultes et des centres de culture et de loisirs pour les plus jeunes. Soutenues par les juges et juristes Julian Mack et Ernst Freund, elles mettent en place une espèce de clinique juridique pour immigrants. Elles organisent à Hull House des fêtes de célébration des héritages culturels des différents groupes



À propos d'uniforme racial... « Quelle est la prochaine couleur à être proscrite ? » Discussion entre Fritz (l'Allemand) et Pat (l'Irlandais): « Si le Congrès yankee peut rejeter l'homme jaune, qu'est-ce qui l'empêche de nous qualifier de verts et de nous tenir nous aussi à l'écart ? »

(Thomas Nast, Harper's weekly, 25 mars 1882, p.192) (Library of Congress Prints and Photographs Division. cph 3e02195 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3e02195).

nationaux ou ethniques. Elles se battent, sur le terrain du lobbying politique, contre les mesures proposées par la Ligue de restriction de l'immigration (Immigration Restriction League). Les immigrants sont malvenus pour les nativistes qui veulent réserver « l'Amérique aux Américains », traçant une ligne claire entre qui est et qui n'est pas un vrai Américain. Dès leur arrivée aux frontières, celles des Océans, du Mexique ou du Canada, l'hostilité dont les immigrants sont la cible est liée au fait qu'ils s'installent dans des espaces finis aux ressources finies et entendent prélever leur part sur un lot de biens et de services qui n'est pas indéfiniment extensible. Mais les immigrants sont malvenus, aussi, tout simplement, parce que leurs mœurs sont différentes et que leur simple présence va venir déranger un ordre établi, changer les habitudes et transformer la culture – un sentiment de dépossession de soi ou de désappropriation de son milieu qu'il est difficile de contrebalancer par l'euphorie de la découverte ou de l'enrichissement dans la rencontre d'autrui. Enfin, leur infériorité génétique est un danger pour la pureté de la race et risque d'altérer la grandeur de la nation américaine : les personnes marginales – métisses aux ascendances multiples, juifs, indigènes « *half-breeds* », mulâtres, *hapas* et *colored*, et autres « races mêlées » – deviennent les témoins visibles de la dégénérescence en cours.

De tout cela, les pragmatistes d'il y a un siècle étaient déjà conscients (sur Dewey, voir Stavo-Debaugé, 2023 et 2024), et Park et Stonequist plus encore. Park pointait un problème jusque-là éludé : le Noir ou l'Oriental ne peut pas, « même s'il le souhaite parfois, tomber le *masque racial* ». Il est donc perçu, d'ordinaire, non pas comme une personne avec ses qualités singulières, mais comme l'exemplaire d'un type. Le regard que l'on appelle aujourd'hui « racisant » ne saisit que des catégories abstraites de sens commun. La suspicion retombe par contre sur des individus en chair et en os. Ce sont eux qui en pâtissent ou qui en souffrent. Le phénotype racial tient à distance et opère comme un répulsif mental et interactionnel : dans une société stratifiée en relation à des systèmes de statuts raciaux, les relations sont médiatisées par des masques et des uniformes qui font que l'égalité de droits et de

privilèges est démentie par le jeu de transactions inégales et exclusives. « Le préjugé de race devient une fonction de la visibilité » (Park, 1926a : 136). Cela vaut pour les Juifs qui, sans avoir de traits physiques reconnaissables, sont marqués par leur histoire et ont une apparence ou une allure qui les rend identifiables, selon l'auteur de référence, Maurice Fishberg (il a pour expression fétiche : *a cast of countenance*). Les « murs du ghetto », même lorsqu'ils ont été abattus, continuent d'exister dans les têtes et entre les corps des Juifs et des non-Juifs. Park prend l'exemple d'une Nippo-Américaine, grandie en Californie, objet de scandale au Japon parce qu'elle n'en parle pas la langue et n'en maîtrise pas les usages, tandis que ses enfants, nés aux États-Unis, continuent de subir les préjugés en vigueur aux États-Unis contre les Japonais. « La plupart des traits raciaux qui déterminent les relations raciales sont superficiels », mais n'en ont pas moins une redoutable performativité. « Les marques physiques de la race, dans la mesure où elles augmentent la visibilité raciale, ségrègent inévitablement les races, perpétuent leur distinction, prolongeant et intensifiant ainsi le conflit racial. » (Park, 1926a : 138).

C'est à cette époque qu'Erle Young dessine des cartes à points qui matérialisent la partition spatiale du territoire urbain, laquelle résulte du jeu des « attractions et des répulsions » (Zorbaugh, 1926 : 223), des agrégations et des ségrégations entre populations. Avec Bogardus (1926 : 35-36), ils font apparaître, dans un quartier de Los Angeles, la répartition des Noirs, des Caucasiens et des Orientaux. Les stratégies résidentielles, en vue de créer une distance avec des personnes considérées de moindre statut social, ethnique et racial et de s'élever vers les sommets de l'échelle statutaire en choisissant son quartier d'habitation, finissent par instaurer une distribution des habitants, des activités, des entreprises et des associations selon des critères sociaux, ethniques et raciaux. Cette distance physique, mesurable et visualisable comme un paramètre écologique par la statistique et la cartographie, éprouvée dans l'expérience de tous les citoyens, est le pendant de la « distance sociale » ou « raciale » telle qu'elle est vécue. Il aurait ici fallu, pour aller plus loin, engager une analyse historique et

comparée des relations raciales et s'intéresser à des modes d'assemblage spatial entre colons et colonisés, très différentes dans les colonies anglaises, françaises, espagnoles ou portugaises, ou encore aux marges de tolérance très variables, selon les pays, à la transgression des barrières raciales, liées à toutes sortes de viol, de concubinage ou de mariage. La distance physique n'était pas du tout la même dans les plantations à Hawaï et en Haïti, en Louisiane, à Bahia et à Sumatra, au Congo belge, à Cuba ou à Durban. L'existence de rites d'interaction dans la société esclavagiste permettait aux maîtres et aux serviteurs qui cohabitaient dans la vie domestique de développer des « contacts étroits et intimes », aux États-Unis (Park, 1913/1914 : 614), tout en excluant d'autres possibilités, en premier lieu le mariage mixte, mais aussi la commensalité. Cela n'empêchait pas des relations affectives de se nouer, faites de gentillesse, de soin et de loyauté – pas vraiment des relations d'amour ou d'amitié, tant l'asymétrie restait grande. Les serviteurs étaient attachés à une maison, n'étaient ni salariés, ni libres de circuler ou de chercher un autre emploi ; ils n'étaient clairement ni des propriétaires ni des citoyens, et leur désobéissance pouvait conduire à la mort. Mais il existait entre ces personnes ce que Park appelait – et on peut imaginer que Goffman (1963) est allé chercher là son inspiration – un *modus vivendi* (Park, 1913/1914 : 609 et 615), un « arrangement » social fait de « fonctionnement pratique (*practical working*) » et de « compréhension mutuelle (*mutual understanding*) » (*ibid.* : 609).

Cette proximité sociale allait de pair avec un processus d'assimilation. Mais un autre paramètre est à prendre en compte, comme le souligne Park dès 1914 : le développement d'une *conscience de classe ou de race*. On a vu que les relations des Noirs et des Blancs étaient réglées par toute une étiquette sociale qui permettait à chacun de tenir sa place et de se tenir à sa place (Doyle, 1937). Mais la « croissante conscience de soi de la race », liée à l'émergence d'une « fierté raciale » dans le Nord du pays et à une critique et à un rejet des préjugés – que Park (1913/1914 : 618) illustre par la formation d'un marché de poupées noires pour une clientèle noire – change la donne. La valorisation nouvelle des images, usages et idéaux noirs, distincts de ceux



« Le Nouveau Noir n'a pas peur ! » Manifestation de l'Universal Negro Improvement Association
Parade à Harlem, au croisement de la 135th et de Lenox Avenue, le 2 août 1920
(Photographe: James Van Der Zee. New York Public Library).

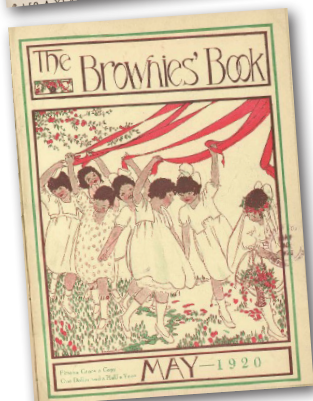
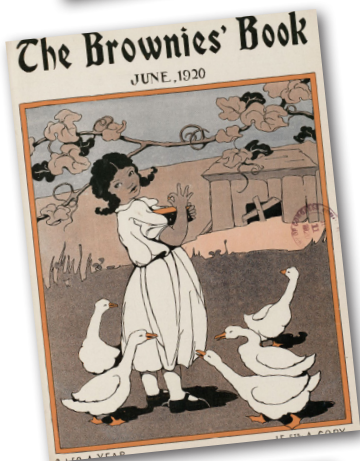
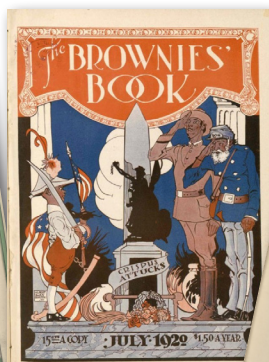
des Blancs, la création de costumes de mode et d'œuvres d'art pour un public spécifique, qui préludent alors les Renaissances noires de New York et Chicago, attestent que la communauté noire est capable à son tour d'ethnocentrisme (*ibid.* : 619), et n'est plus aliénée, prisonnière des fétiches des Blancs.

La littérature et l'art, lorsqu'ils sont employés pour donner un sentiment racial et une forme aux idéaux raciaux, servent, avec d'autres agences, à mobiliser le groupe, à mettre les masses en rapport avec leurs dirigeants et à se reconnaître entre elles. Dans ce cas, l'art et la littérature sont comme des tambours silencieux qui convoquent et provoquent l'action des instincts et des énergies latentes de la race. Ces luttes, ajouterai-je, dans lesquelles un peuple submergé cherche à s'élever et à se faire une place dans un monde occupé par des races supérieures et privilégiées, ne sont pas moins vitales ou moins importantes parce qu'elles se font sans effusion de sang. Elles servent à stimuler les ambitions et à inspirer des idéaux que des années de sujétion et de subordination ont peut-être étouffés. En fait, il semble que ce soit par

des conflits de ce genre, plutôt que par la guerre, que les peuples mineurs soient destinés à acquérir la concentration morale et la discipline qui leur permettront de participer, sur un pied d'égalité, à la vie consciente du monde civilisé. (*Ibid.* : 620)

Ces « luttes raciales » bouleversent l'ordre des relations raciales. La proximité et la convivialité hiérarchiques des plantations du Sud s'effacent devant une solidarité entre Noirs d'une nouvelle sorte ; la prise de conscience de formes d'aliénation et l'affirmation d'une culture propre vont de pair avec une critique explicite de processus de discrimination sociale ou légale, d'exploitation économique et de domination politique. Le travail sur l'art et la littérature, accompli par exemple dans *The Crisis*, accompagne les mobilisations sur un plan matériel en façonnant de nouvelles perceptions et évaluations de ce que veut dire être noir ; et le *Brownies's Book*, fondé par Du Bois, Jessie Redmon Fauset et Augustus Granville Dill, édité entre octobre 1919 et décembre 1921, se donne pour objectif de contrer les stéréotypes raciaux et de fournir aux enfants noirs des images et des récits de soi alternatifs.

Tout cela, Park est capable de l'analyser. Il rapproche le mouvement noir, « une nation à l'intérieur d'une nation » selon B. T. Washington, dans ses différentes variantes, du mouvement des nationalités en Europe – sinon que le premier est en quête de davantage d'intégration, le second, de plus d'autonomie. Plus d'intégration signifie paradoxalement plus de distance raciale, l'expérience collective des Noirs se démarquant de celle des Blancs et s'affirmant comme singulière, objet de fierté, à exhumer et à cultiver ; mais paradoxe : plus d'intégration va de pair avec l'exigence d'une égalité de droits, et donc la fin de la ségrégation résidentielle, scolaire et professionnelle, et une nouvelle proximité dans la mixité spatiale ! La revendication du *Black is beautiful* (et ses déclinaisons sur le rouge et le jaune) s'impose au moment où masques et uniformes raciaux sont irrémédiablement condamnés. Dans cette dynamique collective, Park et Stonequist constatent avec E. B. Reuter, dès 1919, que les personnes marginales que sont les « mulâtres » assument le leadership :



Couvertures de *The Brownies' Book*, magazine
enfantin lancé par *The Crisis* entre 1919 et 1921..

La ségrégation des Noirs, l'émergence d'une classe moyenne et l'ajustement biracial des races qui en a résulté, ont donc ménagé une place et fourni une vocation aux mulâtres. Incapables d'échapper à la race et incapables de constituer une caste au-dessus de la race, ils sont restés dans le giron de la race et en sont devenus les véritables leaders. Ils sont les professionnels et les hommes d'affaires de la race. Ce sont eux les leaders qui dirigent toutes les affaires raciales et interraciales. (Reuter, 1918 : 360)

On voit une certaine configuration de l'expérience marginale, de la distance sociale et de la distance raciale se mettre en place à la faveur de nouvelles mobilisations et de nouvelles sensibilités collectives. Ce serait intéressant, au-delà du cas des Africains-Américains, d'examiner la façon dont la psychologie des stéréotypes et des attitudes raciales se transforme en relation à des groupes de migrants en voie d'assimilation (première thèse à Chicago : le cas des Tchèques ou Bohémiens, par Jakub Horak, 1920) ou à des « Eurasiens » (première thèse : le cas des Japonais-Américains par Jesse F. Steiner, 1917).

L'ÉTRANGER : JUIFS DU GHETTO ET JUIFS ÉMANCIPÉS

Il est un groupe qui va être au centre de l'attention, c'est celui des Juifs. La figure de l'homme marginal recouvre initialement celle de *L'Étranger* et pour Simmel (1908), la figure de l'étranger se référerait explicitement à l'émancipation des Juifs européens, sortant de la sécurité endogamique (homopraxique et homoglossique) de leurs ghettos pour développer des liens complexes avec les Gentils¹⁸. Les Juifs des villes d'Europe occidentale, à la différence des communautés rurales de Silésie, et plus encore, des provinces polonaise, lituanienne, biélorusse, ukrainienne et moldave de l'Empire russe, se trouvaient « à la périphérie de deux mondes ». Ils entretenaient des relations de dépendance, pour leur travail ou leur propriété, à de plus vastes entreprises commerciales et financières, tout en ayant besoin

de la protection du Prince contre les menaces de précipitation du préjugé en pogrom : de ce point de vue, ils étaient relativement intégrés à une économie et à une politique¹⁹. Cette situation n'était pas celle de tous les groupements juifs, dont il faudrait retracer l'histoire dès l'Antiquité dans le Caucase et en Arménie, puis autour de la Mer Noire, en Crimée et dans le Bosphore, qui se fondent avec les Khazars, occupent Kiev et l'Ukraine orientale et poussent vers la Biélorussie, la Pologne et la Lituanie – sans oublier les Romaniotes, Mizrahites et Karaïtes, au statut spécifique. Les Juifs de l'Empire russe vivaient ainsi en toute autonomie communale, maintenaient leurs propres institutions civiles et religieuses, et à partir du règne de Catherine, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, allaient être pris dans un double mouvement, en balancier, d'inclusion et d'exclusion par des lois commerciales ou administratives.

Un peu dedans, un peu dehors. Cette oscillation existentielle est au cœur de la description des stratégies de vie des Juifs de Chicago (Wirth, 1927 : 64-66). Elle est typique d'une certaine topologie de l'expérience marginale. Les personnes marginales ne tiennent pas en place et ne trouvent pas leur place. Les Juifs de seconde génération de Chicago sont tenaillés par le désir de rejoindre le grand monde, d'autant plus fort qu'ils sont passés par le « milieu où l'assimilation se fait le plus naturellement » « le groupe de jeu et la salle de classe de l'école publique » (Stonequist, 1937 : 130) et n'ont découvert que sur le tard l'expérience de discrimination raciale. Ils risquent de s'y perdre et se heurtent tôt ou tard aux limites de l'assimilation, que ce soit dans les gangs juifs qui se battent dans la rue contre les gangs polonais, dans les embûches rencontrées au cours de leur carrière scolaire ou professionnelle ou dans les récits de pogroms restitués par la mémoire parentale – comme celui de Kichinev en 1903 et 1905, en Moldavie, relaté par Zangwill dans *The Melting Pot* (1908). Ils aspirent à sortir du ghetto, mais ils sont renvoyés dans les limites de leur enclos statutaire.

Les déconvenues dans leurs histoires de vie – comme l'impossibilité d'accéder à certains emplois ou de connaître des promotions à parité



Le massacre de Kichinev, composition par Herman S. Shapiro, Asna Goldberg Music Co., New York, NY, 1904 (Library of Congress, Music Division, Heskes Collection, C.D. Box 1-110).

avec les autres –peuvent conduire des personnes engagées sur la voie de l’assimilation à se soucier de « perpétuer la solidarité et la culture juives » (Stonequist, 1937 : 127). Un cas décrit par Stonequist (*ibid.* : 123-129) montre la perplexité dans laquelle un jeune juif est plongé face aux difficultés qui lui sont opposées sur son lieu de travail. Renvoyé à sa judéité, il prend la décision, ultérieurement, de rejoindre le B’nai Brith, la congrégation locale Anshe Ernes et la section de Chicago du

mouvement sioniste, tandis que sa clientèle, en tant qu'avocat, sera de plus en plus recrutée dans les rangs de la communauté.

Ces parcours ne sont pas tous identiques, et ils changent en fonction de la génération, de la date d'arrivée aux États-Unis et de la provenance des pays d'accueil – Allemands déjà assimilés, urbains, éduqués à l'occidentale et plus prospères, qui débarquent à partir de 1843, ou Ashkénazes d'Europe centrale et d'Europe de l'Est à partir des années 1860 (400 000 en 1888, 938 000 en 1897, 1 778 000 en 1907 et 3 300 000 en 1918). À Chicago, la première vague s'installe dans le centre, quelques familles rejoignent le West Side, d'autres se regroupent dans le South Side, au nord de Hyde Park, autour de la synagogue de Kehillath Anshe Maarabh. Germanophones, ils s'organisent en créant sociétés de secours mutuel, clubs sociaux et civiques, association funéraire, hôpital et orphelinat. La seconde vague de migrants juifs, arrivés des shtetls de Bessarabie, de Pologne, Lituanie, Biélorussie, Ukraine et Russie, s'accroche au ghetto du Near West Side autour de Maxwell Street, avec ses quarante synagogues – sauvegardant, sinon le ghetto légal, en tout cas la forme du ghetto social et culturel. Les pogroms de 1881-1882 et 1903-1906 accélèrent le flux des arrivées. Ces migrants juifs parlent yiddish, ont leurs propres congrégations, services sociaux et institutions scolaires – même s'ils bénéficient de l'aide des Juifs allemands de la première vague.

Le ghetto « moderne », comme l'appelle Wirth, n'est rien moins qu'uniforme. Il comprime les uns avec les autres des Juifs provenant de différents milieux de la diaspora. De statuts socio-économiques différents, de nationalités, de langues et de rites dispersés, avec des horizons temporels variables, dépendant de l'âge et de la phase du cycle de migration, il semblerait qu'ils composent eux-mêmes une symphonie transnationale. Le pluralisme culturel règne jusque dans le Ghetto, qu'il faudrait voir plutôt comme le creuset d'un « Nouveau Juif », un Juif à la fois américain et cosmopolite, tout comme à la même époque, le milieu des années 1920, Alain Locke (1925/2024) rend compte de l'émergence d'un « Nouveau Noir » à Harlem, New York.

Le ghetto n'est du reste pas une prison, ni «écologique», ni «socio-psychologique» (Wirth, 1927: 71). Wirth décrit un mouvement pendulaire qui peut conduire certains de ses membres à s'en émanciper, quitte à y retourner un jour. Le processus d'américanisation et l'ascension économique et sociale poussent les plus jeunes à s'éloigner des noyaux les plus conservateurs de la communauté, en direction des nouveaux quartiers (au cours du temps, North Lawndale, Albany Park, South Shore ou Rogers Park). Mais à trop souffrir de l'expérience marginale – une épreuve d'autant plus douloureuse que le contraste est fort entre assimilation et exclusion – certains reviennent finalement se réfugier dans le ghetto, à moins qu'ils ne trouvent de nouveaux modes d'investissement d'une identité juive (par le *revival* religieux, l'œuvre philanthropique ou l'activisme sioniste). Dans la presse juive, Park repère l'alternative qui s'offre à New York au début des années 1920 :

Les Juifs religieux ouvrent des écoles hébraïques, qui offrent un enseignement à l'ancienne ; les Juifs radicaux créent des écoles nationales-radicales ou «écoles libres», où les enfants reçoivent un enseignement moderne en hébreu et en yiddish, ou en yiddish uniquement ; les socialistes assimilés envoient leurs enfants dans des *Sunday schools* socialistes. (Park, 1922a: 167)

Cette alternative traverse les familles et les individus. Louis Wirth, travailleur social entre 1919 et 1922 pour les Jewish Charities, épouse Mary Bolton, une jeune fille baptiste, en 1923 ; plutôt porté au cosmopolitisme, dont il fixera la formule dans son article «Urbanism as a Way of Life» (1938), il maintient la pratique de certains rites dans la vie familiale et il entretient sa vie durant une sociabilité primaire très forte avec ses amis et ses parents. Son expérience de *caseworker* lui permet de rassembler le corpus de cas de son mémoire de master, *Culture Conflicts in the Immigrant Family* (1925). Le concept clef en est celui de «*conflit culturel*», qu'il décline en conflits de mœurs, de langage et de religion (Wirth, 1925: 60-74, 75-96 et 97-118), et qu'il observe dans le monde vécu de chaque migrant et entre les générations de la même famille. Le remplacement des liens primaires par des relations



Maxwell Street est à la fois le marché du ghetto, mais aussi un marché ouvert au tout-venant: c'est une zone marginale, à cheval sur les multiples mondes qui s'y rencontrent.





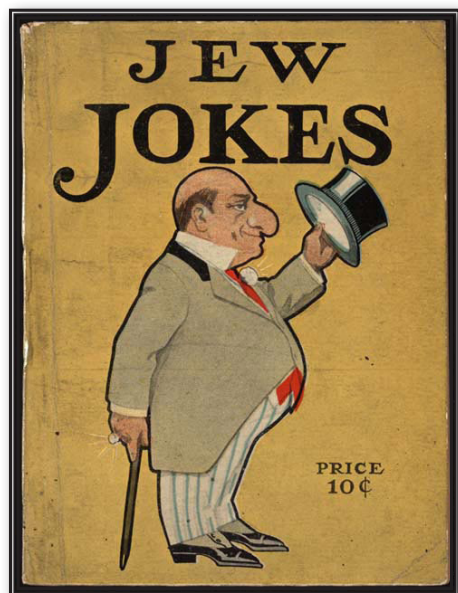
dans des groupes secondaires, le déplacement de la fonction de socialisation et de contrôle de communauté, de la famille et de la synagogue vers des institutions publiques font émerger des formes de désorganisation psychique et relationnelle dans la vie des individus. Des conflits personnels naissent de la contradiction ou de l'incompatibilité entre plusieurs éléments culturels avec lesquels l'individu est entré en contact. Chaque groupe primaire exerce un contrôle sur ses membres en leur imposant une définition partagée de leurs situations de vie (Thomas, 1917), en leur inculquant un sentiment d'appartenance, en réglant et en orientant leurs appétits et leurs désirs, en les rendant aptes à remplir des fonctions dans les institutions communautaires et en leur fournissant des corpus d'interprétations et de justifications pour que ces activités aient du sens. Une famille, une

entreprise ou une église ne sont viables que si elles pourvoient des « codes » qui lient les individus, leur donnent des « ensembles de compréhensions communes » et leur permettent d'agir en commun et de juger en consensus. Mais dans une société de migrants, les individus sont exposés à l'entrechoc, entre « fragments » de « traditions sociales » et de « cultures divergentes » (Park, 1918).

Ce processus de traduction des conflits culturels en conflits personnels peut donner lieu, au mieux, à des formes de fusion synchrétique et de rupture créatrice, au pire, il engendrera pathologie et délinquance. Mais il ne va pas « sans douleur ». Les groupes primaires, qui abritent les relations d'association et de coopération en face à face, du contact physique et de l'affection personnelle sont disloqués par cette dynamique. Certes, les nouveaux arrivants (*newcomers*) sont en partie pris en charge dans cette transition de l'Ancien Monde au Nouveau Monde où règnent l'entreprise capitaliste et la loi positive : mais ils ont moins affaire à une communauté (*Gemeinschaft*) qu'à une « lâche agrégation de relations » (Park, Miller [& Thomas], 1921 : 43) où priment, de toute façon, les intérêts individuels. Tous les standards de vie familiale, pédagogique et religieuse – l'honneur et l'obéissance due aux parents, la supériorité statutaire du père de famille, la dignité de la femme à travers la maternité, le respect des tabous alimentaires, la perpétuation des pratiques rituelles – entrent en confrontation avec ceux du Nouveau Monde. L'hypothèse de Wirth est que « l'assimilation des membres des familles de migrants passe par les enfants, qui sont le médium à travers qui les parents ont leurs principaux contacts avec la vie américaine » (Wirth, 1925 : 54). Les enfants sont comme les « missionnaires dans les colonies » : ils « importent » les savoirs, les idéaux, les souhaits, les sentiments de la rue ou de l'école dans la famille ; ils s'imbibent des « idiomes culturels locaux », ils acquièrent de nouveaux usages et mœurs (*folkways*) et un nouvel *ethos* (Park, 1924d). Un « travail de partage et d'appréciation mutuelle » s'engage entre les membres de la famille. Les enfants mettent en contact les plus anciens, ex-habitants de « communautés isolées et homogènes », avec une société nord-américaine, éminemment « mobile et plurielle » (Wirth, 1928 : 59).

Le contact donne lieu à des conflits de type linguistique (disputes sur les lieux et les moments d'usage du yiddish et de l'anglais), de type religieux (transgressions des prescriptions du Shulchan Aruch²⁰ et défections du Cheder ou du Talmud Torah) et de type moral – au sens du respect des mœurs (pratiques vestimentaires et alimentaires, observance du Shabbat, règles endogamiques). Les modes de résolution du conflit par les individus sont divers et peuvent s'ordonner selon une classification de types sociaux : Thomas est l'auteur de la partition entre personnes créatives, philistins et bohémiens, enrichie par celle de Park et Miller (et donc, de Thomas) : *settlers*, *all-rightniks* ou *buffoons* (Wirth, 1925 : 100). Wirth dresse sa propre galerie de types. Entre les extrêmes du conformiste et du rebelle, il distingue le dériveur (*drifter*), un philistin dont les affiliations et les loyautés à la tradition sont instables, le grimpeur (*climber*), dont l'ambition est de réussir mieux que ses parents selon les critères statutaires de l'Amérique, l'émancipé (*emancipated*), qui ne respecte les conventions ni du groupe d'origine, ni du groupe d'accueil, le romantique (*romantic*), qui se replie sur un culte nostalgique ce que devrait être la tradition, le pragmatique (*practical*), prêt à tous les compromis, qui administre sa vie au coup par coup et l'intellectuel, qui devient un exégète de son héritage culturel et investit la vie scolaire (*ibid.* : 105-118).

Quoi qu'ils fassent, quoi qu'ils deviennent, les Juifs étaient visés par un antisémitisme rampant aux États-Unis. Celui-ci était évident dans le refus de certaines universités – la plus fameuse, Harvard – à prendre l'inscription d'étudiants juifs. L'Université de Chicago, en tout cas le département de sociologie, semblait immune à cette vague d'antisémitisme et de racisme, et acceptait beaucoup d'étudiants juifs – et noirs. Mais il pouvait, là aussi, arriver qu'un des membres du corps enseignant dise son exaspération contre la singularité juive. Faris, qui a par ailleurs écrit des articles sur le préjugé racial, était prêt, dans « If I Were a Jew » (1937), l'année de sa présidence de l'American Sociological Society, à mettre l'antisémitisme sur le compte du refus des Juifs de s'assimiler :



Little Giant, *Jew Jokes*, Cleveland, Arthur Westbrook Company, 1908. Dime Novel Collection.



L'avidité du vampire commercial que sont les grands magasins (« The Commercial Vampire » par Leon Barritt, *Vim*, 1, n° 5, 20 juillet 1898, p.10-11 (Library of Congress. Digital ID: cph 3g04626).

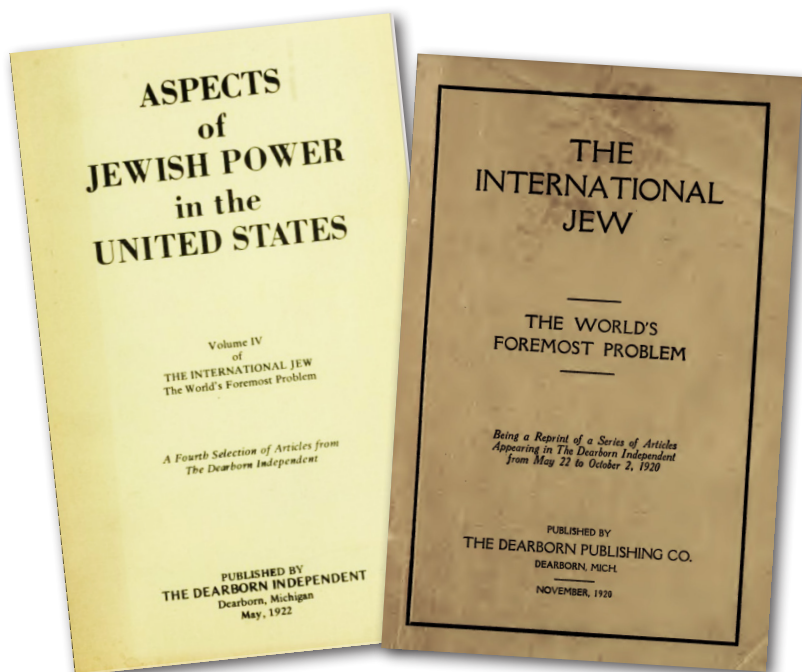
Je devrais me rendre compte, si j'étais juif, que la haine pour mon peuple a des causes compréhensibles et qu'elle pourrait être surmontée avec du temps, de la patience et de l'intelligence. Je devrais essayer de faire de ma vie une référence pour le monde des Gentils, afin qu'ils révisent un peu leur opinion sur mon peuple grâce à ce qu'il verrait en moi. Je ne devrais donc pas m'éloigner de ceux qui sont prêts à m'accepter. Pour cette raison, je devrais renoncer à toutes les pratiques inutiles, encombrantes et superstitieuses qui divisent tant et qui sont si peu en harmonie avec la vie moderne. Je ne devrais pas refuser de manger des huîtres, du jambon cuit ou du poisson-chat [...] je devrais me marier par amour, mais je devrais essayer d'épouser une fille non-juive. Il y a d'excellents arguments eugéniques pour des croisements de ce genre. (Faris, 1937: 350-353)

On peut être un psychologue social en vue, héritier de Mead et Angell, successeur de Thomas au sein du département en 1919, et un antisémite basique. Cet argument était du reste assez commun. On le retrouvait sous la plume de démocrates convaincus, puisque Walter Lippmann, qui saluait plus haut l'ouverture d'esprit de James, mais qui rejetait également les signes de distinction de la judéité comme manifestations d'un « exclusivisme ethnique » (Steel, 1980: 186-196), et faisait de l'antisémitisme leur effet²¹. Park (1925b) critique cette idée que le Juif est un corps étranger dans l'organisme social et que les réactions de rejet contre l'irritation qu'il suscite sont naturelles, le remède minimal étant la ségrégation. Et contre l'argument inverse d'un philo-sémite, qui affirme que la race humaine va être améliorée et devenir plus universelle en absorbant l'intelligence supérieure, le dynamisme, les aspirations et les idéaux des Juifs, Park remarque, avec ironie, en s'appuyant sur une enquête statistique de Julius Drachsler, *Intermarriage in New York City* (1921), que « si l'amalgame est la mission du Juif, il ne semble pas pressé de se ruer vers son destin, du moins en Amérique » (Park, 1925b: 488). Les taux de mariage endogamique les plus élevés à New York l'étaient chez les Juifs et chez les Noirs! La vague d'antisémitisme d'après-guerre était violente. Elle rejetait

les Juifs, à présent, au nom d'une idéologie antibolchévique, en les associant au communisme. Ils étaient l'une des premières cibles du mouvement anti-immigration – associés à la migration « russe » – et du Ku Klux Klan. Les carrières dans les services publics, banques et assurances, universités, cabinets d'avocats et écoles de médecine leur étaient fermées. Les programmes antisémites s'évalaient librement dans les journaux et à la radio, le médium le plus ouvertement orienté contre les Juifs étant *The Dearborn Independent*, financé et édité par Henry Ford de 1921 à 1927, qui touchait plusieurs centaines de milliers de lecteurs chaque semaine, et qui aura été central dans la diffusion aux États-Unis des *Protocoles des sages de Sion* (Singerman, 1981). Ce magazine imputait aux Juifs un plan de contrôle de la Réserve fédérale et de l'économie mondiale et il entretenait l'idée qu'Oncle Sam était désormais prisonnier « entre les mains des Juifs ». La mise en place de quotas par la loi sur l'immigration de 1924 était clairement pensée par une frange des protestants fondamentalistes comme une mesure contre les Catholiques et contre les Juifs.

On peut se faire une idée de la violence des échanges en lisant l'intervention de Robert H. Clancy, représentant républicain de Détroit au Congrès, qui dénonce les lois de 1921 et 1924 comme « non-américaines (*un-American*) » et qui défend l'américanité des Juifs et des Européens de l'Est et du Sud :

Les Know-Nothings, ancêtres du Ku-Klux Klan, dénonçaient amèrement les Irlandais et les Allemands comme des bâtards, de la racaille, des étrangers et une menace pour nos institutions, tout comme d'autres rameaux de la race caucasienne, à l'histoire et aux antécédents glorieux, sont aujourd'hui fustigées. Ils sont traités comme de la populace (*riff-raff*), des inassimilables, des « diables étrangers », des porcs inaptes à s'associer au grand peuple élu. Ces formes d'hallucination et de fierté nationale sont aussi vieilles que la division des races et des nations. Mais aujourd'hui, voilà que ce sont les Italiens, les Espagnols, les Polonais, les Juifs, les Grecs, les Russes, les Balkaniques, etc.,



Brochures antisémites diffusées par le *Dearborn Independent*, 1920 et 1922.

qui sont à leur tour les lépreux raciaux. Et il est tout à fait approprié que tant de membres de cette Assemblée, dont les noms sont aussi irlandais que le cochon de Paddy, prennent la parole ces jours-ci pour attaquer une fois de plus, comme leurs semblables l'ont fait pendant sept siècles sanglants, l'effrayante fable des peuples élus et des peuples inférieurs. Ce redoutable sophisme consiste à dire que les uns sont faits pour régner et les autres pour être exécrés... (Robert H. Clancy, April 8, 1924, *Congressional Record*, 68th Congress, 1st Session, Washington DC: Gov. Print. Office, 1924, vol. 65, p.5929 sq.)

Clancy rappelle que tous les Américains ont des ancêtres étrangers, que l'américanité est par essence en traits d'union, et que les Juifs, qui constituent une bonne part des contingents des immigrants des provinces polonaises et russes, honnis parce qu'inférieurs, sont

pourtant des citoyens actifs, dans les *Charities*, la justice ou le commerce de la ville de Detroit. De bons citoyens, comme les autres. La loi de 1924 ferme la séquence ouverte par les controverses sur l'américanisation, qui existaient de longue date, cultivées par les mouvements nativistes, mais qui avaient connu une flambée, due à la suspicion à l'égard de la loyauté des immigrants récents et des Germano-Américains, pendant la Grande Guerre. C'est de cette situation qu'est né le « pluralisme culturel » de Horace Kallen (1915/2024) : contre les tentatives contrariées d'assimilation et les risques d'anglo-saxonisation de la communauté juive, Kallen s'efforce d'imaginer une autre Amérique où les différents groupes nationaux, ethniques et raciaux pourraient trouver leur place sans pour autant renoncer à leurs



Dr H. W. Evans, sorcier impérial du Ku Klux Klan, à la tête des Chevaliers du Klan lors de la parade de Washington, D. C., le 13 septembre 1926 (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: cph.3b08983).

singularités culturelles. À la même époque, Norman Hapgood, qui n'était pas juif, mais qui écrira plus tard, en 1922, une série d'articles contre la propagande antisémite de Henry Ford, appelle les Juifs à ne pas renoncer à leur héritage culturel, et rêve d'une Amérique faite de « vingt types de civilisations différentes et harmonieuses » (Hapgood, 1915 et 1916). Il est rejoint en cela par Randolph Bourne (1916/2024), qui voit dans le sionisme américain une piste à explorer pour son rêve d'Amérique transnationale (Cefai, 2024c). De fait, les Juifs sont un groupe marginal particulier : à la différence de la plupart des minorités qui se réfèrent à un territoire national, ils n'ont pas de patrie (*homeland*, *Heimat*) vers laquelle se tourner et où se réfugier, sinon, en 1937, la Palestine sous mandat britannique, à l'avenir alors incertain. Ils forment un peuple dispersé à travers le monde, une diaspora aux langues multiples, aux expériences multiples, dépendantes du degré d'assimilation au pays où ils vivent. Ils sont unis par une religion du Livre, qui connaît cependant de nombreuses variantes, des plus orthodoxes aux plus libérales, sans compter un bon nombre de laïques ou d'agnostiques. Leurs pratiques culturelles ont dérivé pendant près de 2 000 ans : la découverte en 1867, par Joseph Halévy, des Falashas, les Juifs d'Abyssinie, a suscité beaucoup de polémiques et touchait à un point extrême du spectre de la judéité. Les Juifs pouvaient éprouver un sentiment analogue au sentiment national, directement lié à leur histoire collective et à leur conscience de groupe, tout en étant solidement ancrés dans la « communauté culturelle » du ghetto (Wirth, 1928 : 201-226). Objet de ségrégation forcée dans des ghettos, leur répression, en Europe, alternait avec des phases de protection et d'engagement public. Stonequist leur ménage une place à part dans sa réflexion sur l'homme marginal :

[...] dans la plupart des pays, l'époque du ghetto fermé est révolue et elle a laissé place aux attractions et aux répulsions du ghetto ouvert ou volontaire. Le Juif a généralement été libéré pour participer au monde plus vaste qui l'entoure. Il a pénétré ce monde en profondeur, a largement contribué à sa culture, sans pourtant s'y sentir tout à fait chez lui. Une fois qu'il y a pris part, il ne peut se

retirer confortablement dans le ghetto. Il est beaucoup trop juif pour être assimilé et pas assez juif pour rester isolé. En outre, le climat intellectuel du modernisme a sapé le fondement religieux et racial du ghetto, tandis que la voie du nationalisme juif mène à une *impasse* [sic].

Le Juif moderne, le Juif qui est sorti du ghetto, vit dans une culture double (*duplex*) : juive et gentille [*gentile*, au sens de *goye*]. En Angleterre, il tend à devenir un Anglais ; en Amérique, un Américain ; en Allemagne, un Allemand. Moins son immigration d'Europe de l'Est est récente, plus son assimilation est complète. Ses enfants désertent les écoles juives (*Chedarim*) ; ils se mêlent aux non-Juifs ; beaucoup se convertissent ou se marient en dehors du groupe. (Stonequist, 1937 : 78)

Bref, ce que veut démontrer Stonequist, c'est que le Juif moderne est un « hybride culturel, pour moitié issu de la culture hébraïque traditionnelle et pour moitié façonné par la culture occidentale, dans l'une de ses formes nationales » (*ibid.* : 80). Une marginalité paradoxale à ses yeux. D'une part, il voit se profiler un amalgame biologique et une assimilation culturelle des Juifs avec le reste de la population. Cette vision, non datée et non située, est très (nord- ou sud-)américaine, mais elle ne prend pas en compte la situation de nombreuses communautés juives, par exemple sépharades, d'Afrique du Nord et du pourtour méditerranéen. Et surtout, elle ignore la catastrophe en cours en Europe : les massacres s'accéléreront à partir de 1940, avec l'arrivée des nazis au pouvoir en Allemagne, mais dès 1933, amalgame et assimilation sont devenus moins plausibles que l'exclusion juridique, la spoliation économique, les vexations et les humiliations morales, la destruction physique, et pour les plus chanceux, l'exil. La famine dans les ghettos, l'exécution par les *Einsatzgruppen* et l'extermination dans les camps allaient bientôt être une solution radicale de la *Judenfrage* : cette possibilité de maltraitance, et bientôt d'annihilation d'une population marginale, dans tout son spectre allant des Juifs « hassidiques » des shtetls aux Juifs dits « assimilés » des villes, est sous-estimée par Stonequist²².

Celui-ci, d'autre part, pense que la dynamique de dissolution de la singularité du peuple juif a ses limites : cette « culture minoritaire tenace » ne se laisse pas absorber. Pour différentes raisons. La plus flagrante en est que les discriminations, qui parfois tournent au pogrom, ou des dynamiques collectives, comme l'Affaire Dreyfus (Wirth, 1928 : 149), viennent recréer une distance entre un peuple juif qui doit s'auto-défendre et les autres qui le persécutent. En outre, un argument interne à la communauté est que le mariage des hommes juifs avec des femmes non-juives casse la chaîne de la perpétuation du peuple juif : sur le mariage mixte pèse ainsi une réprobation qui limite son extension. Enfin, dans un environnement hostile, l'isolement culturel et moral, dans un milieu de vie où le stigmate de l'uniforme racial est renversé et où la tension quotidienne des interactions est relâchée, est recherché pour lui-même. Le ghetto comme « aire ségréguée », analogue à la Black Belt, Little Sicily ou Chinatown, offre les avantages d'un *modus vivendi*, fait de symbiose économique, de compétition professionnelle, de rivalité intellectuelle, mais aussi d'accommodation par ségrégation dans d'autres domaines (proscription du mariage mixte, séparation des pratiques culturelles, prescriptions alimentaires limitant la commensalité). Cette distance spatiale et morale est une garantie de tolérance. Elle offre aux habitants du ghetto la protection d'un cocon social et culturel avec ses réseaux de parenté et d'entraide et avec ses synagogues, ses écoles et ses tribunaux, ses services funéraires, ses commerces ethniques, ses organes de presse, ses sociétés de crédit et de bienfaisance et ses clubs de sport et de loisir.

Le ghetto a ses spécificités historiques, restituées par Wirth, mais il est aussi la résultante de toutes sortes de forces sociales qui ont une transcription écologique. Comme Chinatown ou Bronzeville, le ghetto est à la fois le produit d'une ségrégation imposée de l'extérieur, de l'éloignement des autres groupes raciaux que leur mobilité géographique et sociale pousse vers d'autres quartiers, et d'un choix d'auto-ségrégation en vue de créer des zones de sécurité et de confort, entre-soi : partage des langues, expressives et discursives, esthétiques des corps, des sons et des odeurs, maintien de coutumes strictes et de lois

protectrices, concentration de commerces et de services spécifiques, délimitation territoriale d'un espace de vie collective. C'est un milieu de vie, avec ses arcs-boutants institutionnels et ses réseaux de sociabilité, d'association et de solidarité, qui, tout en offrant une palette de choix à ses membres et en abritant de nombreux types de trajectoires, forge un certain type de « personnalité sociale ». Il constitue une « région morale » spécifique de la ville, où les Juifs, entre eux, n'ont pas besoin de jouer un double jeu. « Chaque secte religieuse a sa physionomie. Les Méthodistes ont acquis une face, les Quakers, une face, les religieuses, une face. » (Emerson, *English Traits*, 1856). « Nos faces [nos visages] sont des masques vivants qui réfléchissent les émotions changeantes de nos vies intérieures », mais ce sont aussi les « masques conventionnels » de types sociaux, ethniques ou raciaux que nous tendons à incarner. Nos masques traduisent et trahissent. Dans le ghetto, il est plus facile qu'ailleurs, dans la ville, d'échapper à l'imagerie que les non-Juifs projettent sur les Juifs, et plus facile à ceux-ci de n'être pas prisonniers des jeux de rôles et des intrigues de la vie publique. Entre soi, et si diverses soient les personnalités sociales de ce Nouveau Juif, plus besoin de se cacher derrière le masque, la *persona* ou l'*hypocrîtès* des conventions sociales.

Wirth renversait cependant ce raisonnement. Il jouait sur l'opposition entre la personnalité « étriquée » du Juif à la vue courte, vissé au ghetto, cultivant son orthodoxie, ne renonçant pas au yiddish, et la personnalité « hybride » du Juif « émancipé », en voie d'américanisation, qui change d'habit et de résidence, se coupe la barbe et se met à l'anglais, mène ses affaires avec des partenaires, des employés et des clients extérieurs au ghetto, ne supporte plus qu'une version libérale ou réformée de la religion et enfreint parfois les règles de Shabbat (Wirth, 1928 : 264-266). Le problème est à la fois que le Juif en voie d'assimilation souffre de « conscience divisée » en vivant « à la frontière » ou en « bordure du monde des Gentils » – « *on the fringe* », en français, « sur la marge » –, à la différence des « habitants du ghetto, qui s'accrochent à la chaleur du foyer familial et tribal » (*ibid.* : 280). Il goûte les plaisirs de sa nouvelle vie tout en se heurtant aux préjugés



« L'Heure des enfants (*The Children's Hour*) » à Chinatown, San Francisco (publiée dans Arnold Genthe, *Pictures of Old Chinatown*, New York, Moffat, Yard, 1908, p. 43, avec le commentaire: « That was the brightest hour of all the day in those streets. Dupont and Washington and Stockton blossomed with racing, tumbling babies, all bright in silk »). Cette photographie, tirée entre 1896 et 1906, fait partie de la collection Arnold Genthe, conservée à la Library of Congress. Digital ID: agc 7a08938).

qui continuent de lui être opposés, en continuant d'être exposé aux « explosions récurrentes » de haine antisémite, tout en se sentant coupable d'avoir déserté sa communauté – où certains *Menschen* le perçoivent comme un *Allrightnick*²³ opportuniste (*ibid.* : 248). De façon intéressante, « *marginal man* » n'apparaît pas dans le corps du texte de la thèse, publiée ou non, de Wirth, mais la catégorie est présente dans l'index du livre. L'entrée renvoie aux pages 36, 73 et 110. Une fois l'ouvrage sous presse, Wirth a dû prendre connaissance du texte de Park. Il a recensé quelques-uns des passages de son propre travail où il est question de lisière entre deux mondes, pour les subsumer sous la catégorie de son directeur de thèse.

Première occurrence : le ghetto, en renvoyant l'une à l'autre les expériences du dedans et du dehors, a fait naître une conscience d'être soi – en tout cas, a induit une nouvelle expérience de soi. Les Juifs vivent dans une tension permanente entre vivre entre soi et vivre avec les autres, et plus amplement, entre particularisme et universalisme.

Le ghetto a rendu les Juifs conscients d'eux-mêmes. Ils vivaient à la frontière de deux mondes : le monde du ghetto et le monde étrange au-delà des portes du ghetto. La vie dans le ghetto n'était possible que parce qu'il existait un monde plus vaste à l'extérieur, dont de nombreux Juifs avaient souvent plus qu'un simple aperçu. (Wirth, 1928 : 36)

Deuxième occurrence : la conscience de soi va de pair avec l'ambivalence des attitudes et des sentiments. Les Juifs ont la double tentation de rester fidèles à ce qu'ils croient être la tradition et de la faire voler en éclats. Ils sont dans l'impossibilité d'endosser un statut et de s'en sentir satisfaits. Ce qui induit une série incessante de sorties hors du ghetto et de retours vers le ghetto, même une fois que les droits de citoyens leur sont accordés (Zangwill, 1908 ; et Wirth, 1928 : 117-121) ; ou, en parallèle, un fil continu de réinterprétations, fondées sur les textes, de ce que veut dire être juif, et des moments de rupture, de réforme modernisatrice, qui peuvent pousser jusqu'à l'oubli d'être juif. L'incertitude

statutaire a pour pendant une hésitation entre « réserve protectrice » et « initiative agressive » dans les interactions. Tantôt, la personne reste en retrait, sur son quant-à-soi, elle s'efface et se fait oublier, tantôt elle dépasse les bornes, veut trop prendre ou se montre trop entreprenante. Dans les deux cas, elle cherche sa place sans la trouver.

Tous les moyens mis en œuvre pour maintenir le Juif à l'écart lui faisaient en même temps désirer ces contacts qui lui étaient tabous. Il vivait à la périphérie de deux mondes, sans être pleinement dans l'un ou l'autre. En conséquence, il a développé ce sens aigu de la conscience de soi qui s'exprime souvent par sa maladresse et son manque d'assurance en compagnie d'étrangers. Soit il est timide et effacé, soit il compense par l'agressivité. Dans les deux cas, il est rarement lui-même. Il est hanté par la solitude dans le monde extérieur et, lorsqu'il rentre au bercail familial, il ne tient pas en place et il est désireux de s'échapper. (Wirth, 1928 : 73)

Troisième occurrence : si certains Juifs misent sur la Loi écrite et publique de la Torah, d'autres prennent le chemin opposé de la mystique ou de l'ésotérisme, et d'autres, encore, sont habités par l'espoir d'une émancipation universelle, qui les concerne au premier chef, mais qui peut avoir une portée pour l'humanité tout entière. Parfois, écrit Wirth, ils tendent à négliger en politique les solutions raisonnables aux problèmes pratiques pour se laisser séduire par l'appel de grands systèmes idéologiques.

Le sionisme, le socialisme et tous les autres mouvements qui ont vu le jour ont trouvé de nombreux adhérents chez les Juifs. Le Juif vivait à la frontière de deux mondes. [Il] était tiraillé entre les impulsions conflictuelles de rester dans le cercle intime de ses semblables et de s'échapper dans la vie extérieure [...] où rencontrer, non seulement des Juifs du ghetto, mais aussi des hommes du monde entier. [Il considérait] chaque projet sous l'angle de son sens rationnel et de sa signification téléologique. Le Juif n'avait

aucune difficulté à rationaliser, non seulement le réformisme et le socialisme, mais aussi le sionisme et le hassidisme. (*Ibid.* : 110)

L'Exil a partie liée avec une capacité à rationaliser et à universaliser, mais les Juifs peuvent aussi trouver une fuite hors de leur situation marginale dans des épreuves mystiques ou idéologiques.

LE CAS DU MARIAGE MIXTE : AMALGAME ET ACCULTURATION

Les Juifs n'ont cependant pas l'exclusivité de l'expérience marginale, ils la partagent avec beaucoup d'autres, en premier lieu ceux que Park (1931a) et Stonequist (1937 : chap. II) appellent des « hybrides », les mal nommés « sang-mêlé » (Hughes, 1949 : 59), issus du croisement de différents lignages biologiques. À commencer par les « hybrides raciaux », produits du mariage mixte entre « races » de couleur différente. Toutes les démonstrations dans la tradition de Chicago tendent à accréditer l'existence de races, prises en tout cas comme des faits de croyance, autour desquels s'oriente la perception et l'évaluation communes ; dans le même mouvement, elles visent à en nier le caractère biologique – Park affirme que les « races pures » n'existent pas, dans son introduction au livre de Romanzo Adams sur le mariage interracial à Hawaii (Park, 1937 : vii) –, et à déplacer la discussion sur le plan social et culturel. Les hybrides raciaux relèvent autant de « l'interpénétration culturelle » que de l'« amalgame biologique » (Stonequist, 1937 : 206). « La personnalité marginale est une fonction de conditions sociales. » (*Ibid.* : 211). Le préjugé racial est affaire de « définition de situation » ; la race intervient principalement en tant que « marque d'identification » (*ibid.*). Park comme Stonequist tendent à faire de l'hybride racial un hybride culturel : la variété des « personnalités marginales » selon la nature des situations sociales invalide l'idée que « le mélange racial comme tel engendrerait des constitutions génériques instables ou des personnalités disharmonieuses » (*ibid.*) et les ambivalences, difficultés ou contradictions éprouvées par les hybrides raciaux n'ont rien à voir avec une hypothétique incompatibilité des sangs : le « *clash of blood* »

(*ibid.* :148) est un clash culturel et rien de semblable ne serait observable là où les différences culturelles seraient bien acceptées ou tolérées, et où l'équilibre serait harmonieux entre les processus de compétition et de symbiose, d'accommodation et d'assimilation.

L'hybridité raciale n'en est pas moins vécue comme un problème social. On peut en suivre les différentes formulations tout au long des mémoires de recherche soutenus à Chicago, depuis *The Mulatto* de E. B. Reuter (1918) à *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia* de Donald Pierson (1942/1967) et à *Interracial Marriage in Hawaii* de Romanzo Adams (1937), de *The Eurasian: A Social Problem* de Mary H. Lee (M.A. Chicago, 1912) à *Japanese Invasion* de Jessie F. Steiner (1917: chap. IX) et à *Americans of Japanese Ancestry* de Forrest La Violette (Ph.D. 1946). En passant, hors de Chicago, par *The Souls of Black Folk* de Du Bois (1903) ou *Intermarriage in New York City* de Julius Drachsler (1921) ou encore le questionnaire sur le mariage mixte d'Emory Bogardus dans *The New Research* (1926: 157-160).

Quelles aversions et hantises étaient plus précisément liées à la mixité raciale ?

HAWAII ET BAHIA : DEUX ESPÈCES DE « LABORATOIRE RACIAL »

On commencera par une citation des *Studies in History and Jurisprudence* (1901) de James Bryce, juriste, politiste, député à la Chambre des Communes qu'il quitte entre 1907 et 1913 pour devenir ambassadeur du Royaume-Uni aux États-Unis, auteur de *The American Commonwealth* (1888).

Les différences et les animosités raciales, qui ont joué un grand rôle dans la menace de l'unité des États, sont généralement dangereuses lorsque des races hostiles l'une à l'autre occupent différentes parties du pays. Si elles vivent mélangées, en nombre équilibré à un niveau tolérable, et si en outre elles ne sont pas de

religions différentes et parlent la même langue, l'antagonisme disparaîtra en une ou deux générations, principalement par l'action des mariages mixtes. Mais il existe un ensemble de cas, pour lesquels aucune fusion n'est possible et qui font le désespoir des hommes d'État. Ils posent un problème qu'aucune constitution ne peut résoudre. Il s'agit de la juxtaposition sur le même sol de races de couleur différente. (Bryce, 1901: I. 245-246)

La séparation des groupes raciaux amène ceux-ci à opérer comme des « forces centrifuges » qui créent de la division, menacent de faire sécession et « empêchent la croissance d'une opinion véritablement nationale », nous dit Bryce. Il précise qu'aucune solution n'a été trouvée, citant Algérie et Afrique du Sud, sinon en Nouvelle-Zélande où les Maoris, qui vivent dans leurs réserves, ont obtenu le droit à la représentation parlementaire. Dans les pires des cas, cette cohabitation peut conduire aux exactions des Belges au Congo (1885-1908), ou des Allemands contre les Namas et les Héréros (1904-1907). Aux marges de l'Europe, les pogroms contre les Juifs en Russie (1881-1884 et 1903-1906) et les massacres hamidiens des Turcs contre les Arméniens (1895-1897) témoignent des risques de violence contre une minorité résidant sur un territoire national. Bryce signera en 1916 le *Blue Book*, rapport de référence, corédigé avec Arnold Toynbee, sur le « traitement des Arméniens et des Assyriens » par les Jeunes Turcs. Les « forces centrifuges » se soldent parfois par des déplacements, confiscations, incarcérations, déportations, et exécutions massives des minorités – la plupart n'étant pas concernées par le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, que proclame le Traité de Versailles en 1919. Aux États-Unis, Bryce reconnaît que des droits politiques et civils ont été concédés à la communauté noire, mais que celle-ci est loin d'être « assimilée » et qu'elle est la cible de toutes sortes de relations de violence. « Assimiler » au sens physiologique d'« avaler et digérer toutes les espèces de différences humaines normales », ce qui, selon Park, opère aux États-Unis, « à l'exception de celles qui sont purement externes, comme la couleur de la peau » (Park, 1913/1914: 608). La question d'arrière-plan semble être: comment

fonder une communauté politique qui ne soit pas menacée par ces forces centrifuges et qui métabolise tous les corps étrangers qui se présentent à elle ? Plus tard, on se demandera comment fonder une démocratie trans- raciale ou une nation multiculturelle ?

Pourtant, il y a un bout de territoire étatsunien qui semble avoir surmonté la division raciale. L'exemple chéri dans les années 1920 et 1930, est celui de Hawaïi. L'île de Hawaïi est alors perçue comme le double inversé de la situation continentale : amalgame racial et acculturation interracial semblent s'y produire sans trop de heurt. Ce mythe tenace de Hawaïi « laboratoire racial », apparaît dans *The Peoples of Hawaii* (1925), un petit livre publié par Romanzo Adams pour le compte de l'Institut des relations du Pacifique (Institute of Pacific Relations). Hawaïi, peut-être parce que l'île avait une longue histoire de migrations et de mélanges, depuis l'épisode mythique du débarquement du Capitaine Cook en 1778²⁴, semblait offrir un milieu propice à l'amalgame racial des autochtones (Kanaka Maoli), des Portugais, Japonais ou Chinois, Philippins, Coréens ou Samoans. Les études sont nombreuses à aller dans ce sens, depuis le premier colloque de l'Institut des relations du Pacifique, où William Allen White, dans un article repris dans la revue *Survey Graphic* (1926), déclare la disparition des « antipathies » et des « injustices raciales », à l'ombre de la « bienveillance de l'oligarchie blanche ». Il en est ainsi dans les premières livraisons de la revue *Social Process in Hawaii* ou dans le livre de Adams sur le mariage interracial. Hawaïi semble avoir réalisé le « *melting-pot* du Pacifique » (Lind, 1961 : 58). Elle passe pour l'épicentre des rencontres entre Orient et Occident, à une période de relance des relations diplomatiques des États-Unis avec la Chine et le Japon. Dans le volume *When People Meet : A Study in Race and Culture Contacts*, Alain Locke (1941) reprend des extraits d'Adams sur la « doctrine raciale non-orthodoxe de Hawaïi » (Adams, 1934), et invoque son « code d'égalité raciale » (*ibid.* : 148), de « tolérance sociale » et de « réciprocité culturelle » (Locke, 1941 : 237). La race induit peut-être certaines « loyautés préférentielles », mais elle n'est pas un mode de catégorisation et de classement qui règle de façon déterminante les relations sexuelles ou matrimoniales, pas plus

qu'elle ne hiérarchise, dans les mœurs ou rites locaux, les individus et les groupements humains les uns par rapport aux autres. La « qualification personnelle » l'emporte, selon Adams, sur les autres considérations statutaires – à l'exact opposé de l'étiquette des relations raciales observée dans le Sud des États-Unis (Doyle, 1937).

Tous les auteurs ne sont pas aussi iréniques. Stonequist, après un séjour de deux années à Hawaïi, écrit un petit article, « The Marginal Man in Hawaii » (1935b). Le texte est intéressant en ce qu'il affirme que le mélange des races et des cultures ne se fait pas à la même vitesse pour tout le monde et qu'il y a en quelque sorte des « pionniers » – les personnes marginales – qui avancent plus rapidement que les autres sur ce front. Stonequist accomplit aussi une opération de comparaison entre « hybrides raciaux » (croisement de Kanaka et de Blancs) et « hybrides culturels », sans amalgame racial (Japonais américanisés), constatant de semblables dilemmes de conduite, ambivalences affectives et incertitudes statutaires. Il en infère que la condition marginale semble bien sociale et culturelle, et non pas biologique. Surtout, il repère, intriqué dans le « *pattern* d'égalité et de convivialité », un « *pattern* d'inégalité et de préjugé » (1935b : 19) : le premier s'observe à l'état pur sur les aires de jeu des plus petits, qui n'ont pas encore dû se cogner aux « barrières raciales » ; mais en contrepoint du premier *pattern*, le second joue à plein dans le monde des plantations, et ce en dépit de l'absence d'un « code de ségrégation ». Enfin, Adams fait une remarque intéressante qui concerne cette fois-ci les façons qu'ont les Hawaïiens de se percevoir les uns les autres. Ils ne se voient pas comme blancs, noirs ou orientaux, mais comme *haole* (étranger, de statut économique supérieur), *Pake* (chinois), *Kepani* (japonais), *Potegee* (portugais), *Poko Liko* (portoricain), *Pilipino* (philippin) (Adams, 1937 : chap. VIII). Le mode de catégorisation et de classification passe donc par les origines nationales plutôt que par la couleur de peau – une différence majeure par rapport au continent, qui recoupe une autre distinction, celle entre *Kama'aina* (enfants de la terre, nés au pays) ou *Malihini* (résidents de passage, fraîchement débarqués).



Équipe chinoise de baseball, Honolulu, 1910 (George Grantham Bain Collection, Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: gggbain 08356 //hdl.loc.gov/loc.pnp/gggbain.08356).



Buck Lai, célèbre joueur de baseball (3^e en partant de la gauche) et son équipe créée en 1935, les All Hawaiian Nine (d'ascendance chinoise et japonaise) Courtesy of Roy Delbyck, Museum of Chinese in America (MOCA) Collection.

Ces éléments d'observation sommaire seront infiniment plus nuancés dans les enquêtes à venir d'écologie historique de Andrew Lind (1938) et de Clarence Glick (1938), qui rendront compte des multiples transformations que la « situation raciale » aura connues au cours de l'histoire du système des plantations, du développement urbain et de l'exode rural. La multiplication des études de cas, dans le Laboratoire de recherches sociales (Social Research Laboratory) créé par Romanzo Adams, a peu à peu mis un bémol à cette vision enchantée (Lind, 1969). Adams rend compte en détail de toutes les stratégies matrimoniales. Il montre par exemple comment, dans les groupes de Caucasiens-Hawaïens ou de Chinois-Hawaïens, les deux groupes de sang-mêlé où il croit repérer l'amorce d'une solidarité interne, les choix de conjoints dépendent, comme partout ailleurs, des attentes d'ascension sociale, de la beauté des femmes et de la richesse des maris, de leur réputation de non-violence, de travail et de générosité, de la moralité des familles, et ainsi de suite (1937 : chap. VII). Les autres combinaisons



Honolulu, Hawaii : enfants chinois et japonais pris en charge par la Croix Rouge, juillet 1918 (American National Red Cross photograph collection, Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : anrc 08535 <<https://hdl.loc.gov/loc.pnp/anrc.08535>>).

matrimoniales sont plus rares : le métissage est loin d'être généralisé. Et les cas de personnalité marginale sont nombreux sur l'île (*ibid.* : 292-295). Jeune japonaise adoptée par des *haole*, ou acculturée en raison de sa fréquentation de l'église, Hawaïens autochtones qui ont séjourné quelque temps en Californie et qui présentent les syndromes du migrant de retour, membres de familles chinoises qui dans l'intervalle d'une génération accèdent à l'argent et à l'éducation : tous types de situations d'accommodation et d'assimilation, plus ou moins bien vécues, peuvent être rencontrés dans l'archipel.

Par ailleurs, le mythe du « paradis racial » n'est pas arrêté une fois pour toutes. On peut suivre les positions de Park au cours du temps. Park sera lui-même professeur invité à l'Université de Hawaï en 1931 et 1932, et laissera une marque forte sur la sociologie pratiquée à Honolulu jusqu'aux années 1960 : les chercheurs importants de cette époque, Adams, Lind, Reuter, Glick, Bernhard Hörmann et William C. Smith, étaient ses anciens étudiants. En 1926, dans la recension de plusieurs ouvrages, il fixe l'imagerie du laboratoire, qui avait déjà une longue carrière chez les réformateurs sociaux, au moins depuis les années 1890.

Les îles Hawaï sont devenues un laboratoire pour l'étude du problème racial. Dans ces îles, toutes les races du Pacifique se sont rassemblées en nombre et dans des conditions plus favorables au bon fonctionnement du *melting-pot* que ce que l'on peut vraisemblablement trouver ailleurs sur la planète. (Park, 1926e : 303)

La clôture de l'archipel, et en lui, l'isolement relatif de chaque île (Oahu, Honolulu, l'île de la capitale, mise à part), qui a son propre mode de vie, facilite l'examen d'une expérimentation en cours, sur site naturel, en ce qu'elle amortit l'effet de nombreux processus économiques, sociaux ou politiques qui se déchaînent ailleurs. Mais quelques années plus tard, dans son introduction à *Interracial Marriage in Hawaii* (1937 : vii-xiv), la donne a changé. La métaphore du laboratoire est toujours là, mais Park voit la situation actuelle comme un moment dans un

cycle de relations raciales, qui engage beaucoup d'autres dimensions. Parmi ces paramètres, la politique d'éducation par les États-Unis, après l'annexion, qui a bouleversé la structure sociale et le ratio rural-urbain, la concurrence internationale qui conduit à l'essoufflement progressif des plantations – ces deux processus courent sur la longue durée –, ou dans les années 1930, sur la courte durée, la militarisation des îles face à la menace japonaise dans le Pacifique qui provoque la multiplication des mariages de femmes du cru avec des soldats (1937 : 124-125) (on pourrait rajouter que, pendant la guerre, l'expansion du pouvoir de l'armée et l'imposition de la loi martiale ont suscité le déclin des grands propriétaires terriens, les Big Five, et qu'après-guerre, les Vétérans *nisei* ont fédéré les travailleurs de la production de sucre et d'ananas au sein d'un syndicat de débardeurs et de magasiniers – International Longshoremen's and Warehousemen's Union). L'écologie humaine s'est historicisée et politisée. La carrière de ces relations raciales n'a rien d'un processus naturel, et elle peut suivre des trajectoires différentes. Park décline « trois configurations » possibles de « stabilisation » : le système de castes, comme en Inde ; l'assimilation complète, comme en Chine ; ou l'établissement d'une « minorité raciale permanente dans les limites d'un État national, comme c'est le cas des Juifs en Europe [et bientôt comme une majorité nationale en Palestine] » (Park, 1937 : xiii).

Le cosmopolitisme de Hawaï, située sur une « frontière » de la dynamique d'américanisation et de mondialisation, est singulier. À l'échelle internationale, la croissance de la mixité raciale va de pair avec la formation d'une « société mondiale », animée par toutes sortes de processus de conquête territoriale, de dissémination démographique, de modernisation économique, de conflit politique et d'expansion culturelle (Park, 1934b). À l'échelle locale, le cas hawaïen, passée la naïveté de certaines représentations du laboratoire racial, témoigne de la multiplicité des situations raciales. Un autre cas de « démocratie raciale » qui va passionner Park est celui du Brésil. Dès 1911, le directeur du Musée national de Rio, Lacerda, qui participe au Premier Congrès universel des races à Londres, avance la thèse de la « *miscigenação* »

entre Africains, Indiens et Blancs – faisant, du reste, de celle-ci une source de « blanchissement racial » : le sang blanc est un facteur de « clarification » du sang noir et indigène. La théorie de la miscégénéation va devenir un mythe national, illustré au mieux par le classique *Casa*



Adolescent chinois-hawaïen (Romanzo Adams, *Interracial Marriage in Hawaii*, New York, The Macmillan Co, 1937, p. 90).



La fille authentique de l'archipel de Hawaii (William Atherton Du Puy, *Hawaii and its Race Problem*, Washington, D.C., Government Printing Office, 1932).

Les types nationaux et raciaux de Hawaii ont été recensés de façon analogue au catalogue photographique des types coloniaux par l'anthropologie (cf. photos 1 à 6).



Enfants américains du *melting-pot* (William Atherton Du Puy, *Hawaii and its Race Problem*, Washington, D.C., Government Printing Office, 1932).



Le cowboy (*paniolo*) David Kuloloia dans les années 1930 (Hawaii State Archives, PP-13-6.010).



Ouvrières agricoles japonaises sur une plantation de canne à sucre (University of Hawaii – West O'ahu Center For Labor Education And Research).

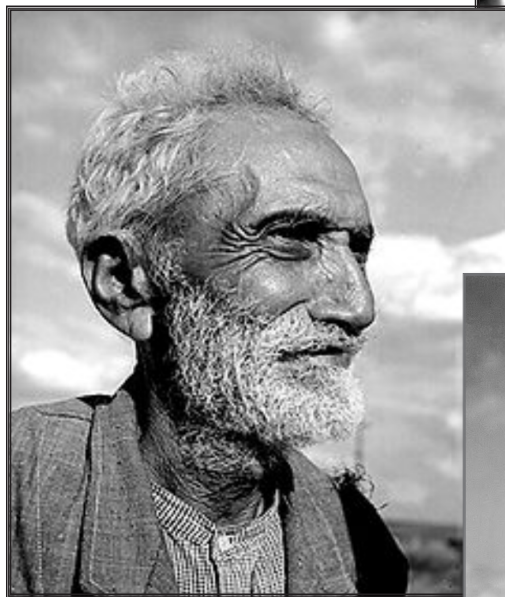
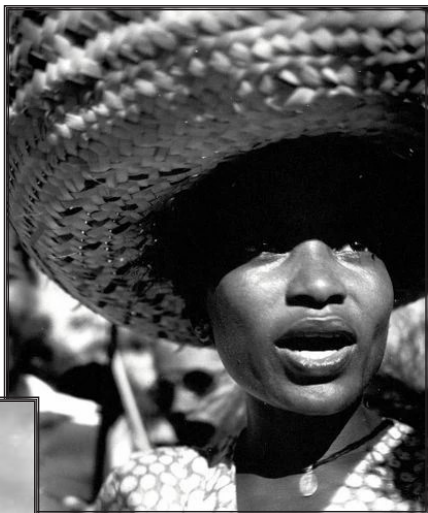


Garçon portugais-hawaïen (Caroline Haskins Gurrey. Library of Congress Prints and Photographs: LC-DIG-ppmsca-38999).

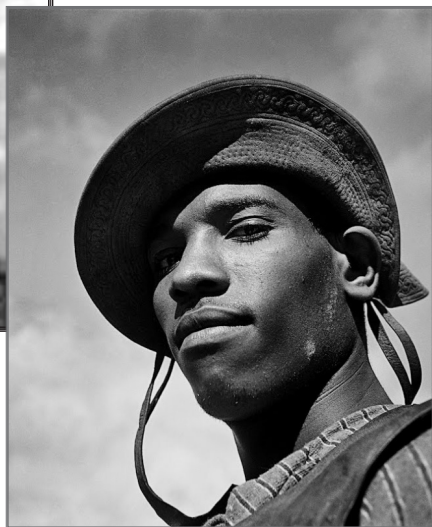
grande e senzala de Gilberto Freyre (1933). Park, en 1942, insistant sur la nécessité d'une étude comparative internationale des rapports entre « race et culture », écrit que « le Brésil offre l'un des plus remarquables *melting-pots* de races et de cultures au monde, où miscégénéation et acculturation sont manifestement à l'œuvre » (Park, 1942 : lxxvii). Le Brésil, comme Hawaï, est un formidable poste d'observation, un chaudron expérimental de personnes marginales. Sur ce cas, un étudiant de Park, Donald Pierson, et un élève de Pierson à l'École libre de sociologie et de politique de São Paulo, engagé pendant deux ans, entre 1945 et 1947, dans la préparation de son doctorat avec E. C. Hughes, Oracy Nogueira, ont mené des enquêtes qui restent de référence, aujourd'hui encore (Corrêa, 1987 ; Valladares, 2010 ; en français, Brochier, 2011a et b). Pierson était parkien jusqu'à la moëlle. Il publie des manuels d'écologie humaine en portugais, *Estudos de ecologia humana* (1948) et *Estudos de organização social* (1949). Il traduit l'arsenal conceptuel qu'il a appris à Chicago et qu'il applique avec ses étudiants de São Paulo dans des études de communauté comme *Cruz das Almas* (Pierson *et al.*, 1951).

Son couple est proche de celui des Park, avec qui ils ont passé un mois à Bahia, l'été 1937, et avec qui ils ont habité deux ans à Nashville, passant l'été dans leur maison du Michigan. Park et Pierson ont été chargés du « Seminar on Race and Culture » à Fisk University de 1937 à 1939 (lettre de Pierson à Fred Matthews, 7 novembre 1964, University of Chicago Special Collections).

Une des caractéristiques du cas brésilien est la rémanence d'une « nation noire » au Brésil – à la différence des États-Unis. Pierson en donne une explication. À Bahia, les maîtres n'ont pas cherché à briser systématiquement les liens familiaux et tribaux, que ce soit dans la ville de Salvador (où les *negros de ganho*, artisans et commerçants, vivaient relativement séparés des Blancs) ou dans les plantations du Recôncavo (où hormis les serviteurs directs des maîtres, la main-d'œuvre agricole avait sa propre organisation sociale). Les héritages culturels des Haoussas et des Nagô-Yorubas, mais aussi des Angola et Kongo, des Gege (Ewe), Queto (Ketou) et Ijexa (Ijesha) ont ainsi pu se perpétuer. Dans leurs *cantos*, lieux de sociabilité et d'association qui fonctionnaient comme des groupes professionnels, isolés de la société blanche, les langues d'origine étaient encore parlées, ainsi que la *lingua franca* qu'était le *nagô* ; cuisine, vêtements et cérémonies se sont implantés, en particulier les divers rituels du *candomblé* et leurs variations selon les nations (Bastide, 1958/1961). Les Noirs libres se regroupaient pour payer le rachat d'un certain nombre d'esclaves²⁵. Ce sont des Haoussas et des Nagô-Yorubas que l'on retrouve à la tête de la révolte de 1807 ou de la révolte des Malês de 1835 – une insurrection dirigée par des esclaves-lettrés musulmans, qui écrivaient l'arabe (Reis, 2004). En même temps, paradoxalement, le Brésil a été un pays de métissage très fort. Les raisons en étaient diverses. Il s'agissait d'utiliser la main-d'œuvre et cette force de médiation qu'étaient les sang-mêlé, déjà installés sur place quand Bahia devient une colonie. La politique religieuse de la part de l'Église appelait à évangéliser les peuples indiens et à baptiser les métis – ce qui incitait les Portugais à épouser des indigènes. Et les Portugais manifestaient une relative indifférence vis-à-vis de la différence raciale, ce qui les distinguait des



Portraits photographiques de Bahianais,
pris dans les années 1940, par Pierre Verger
(Fundação Pierre Fatumbi Verger).



colons espagnols (Stonequist, 1939 : 249). De l'autre côté de la ligne de Tordesillas, les catégories de *mestizo*, *castizo*, *mulato*, *morisco*, *albino*, *toranatràs*, pour les mélanges de sang noir et blanc ou de *chino cambujo*, *lobo*, *albarazado*, *barcino*, *zambo*, *chamizo* ou *coyote*, quand du sang indien était impliqué, réglaient les positions dans une société de caste : des « patentes de blanc » – des certificats de blancheur – étaient délivrées aux membres des élites métissées.

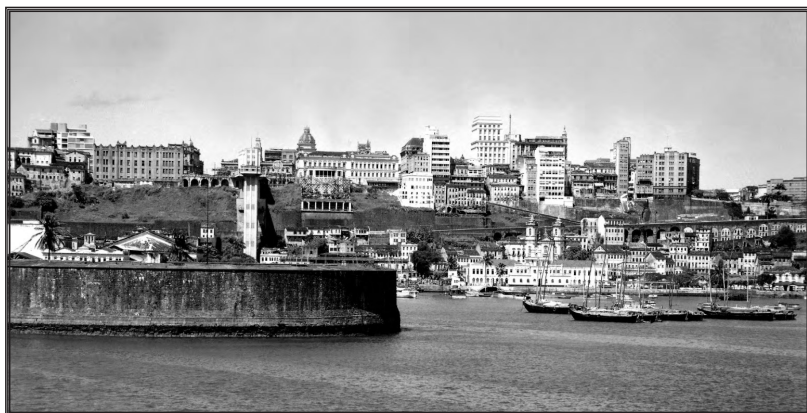
Pierson, suivi par Charles Wagley, sans doute par contraste avec leur expérience nord-américaine, mais aussi sous l'effet de la lecture de Freyre (1933), a fini par se persuader que le Brésil était réfractaire au préjugé racial²⁶. De fait, le préjugé racial au Brésil ne consiste pas en un rejet sans mélange des Noirs, des Indiens et des sang-mêlé par les Blancs : il connaît toutes sortes de modulations et de variations en fonction des situations de classe des personnes en présence. Sans doute, « la couleur de la peau est très souvent [prise pour] symbole de rang social » à Bahia, comme le rappelle Azevedo, dans *Les Élités de couleur* (1952 : 103) : le blanc est la couleur des anciens colons et le noir celle des anciens esclaves, et l'on pourrait ajouter que l'Indien continue d'être nimbé d'une aura de sauvagerie. Mais Azevedo qualifie, lui aussi, la population de Bahia « comme une société multiraciale de classes, et non de castes, si l'on définit la caste comme un groupe fermé auquel on appartient par la naissance et dont il est impossible de s'évader. À Bahia, les gens de couleur ont un statut qui est conditionné par leurs qualités et par leurs aptitudes individuelles, et ils peuvent entrer en compétition avec les Blancs. » (*Ibid.* : 103). « *Pae taberneiro*, *filho cavalheiro*, *neto mendicante* (père aubergiste, fils gentilhomme, petit-fils mendiant) » (Pierson, 1939 : 531) : dans un contexte de mobilité professionnelle et sociale, on dit souvent qu'un Noir riche devient blanc tandis qu'un Blanc pauvre devient noir. À la limite, pour Pierson, comme pour Wagley ou Azevedo, la différence raciale est subordonnée à la différence de classe et dans le bouillon d'amalgame biologique et d'assimilation culturelle qu'est le Brésil, il n'y a plus de place pour des personnes marginales. Plus de marginaux quand tous sont marginaux...

À vrai dire, le sentiment de Park lors de sa visite en 1937 à Salvador, une ville de 290 000 habitants – selon le recensement de 1940, 102 000 blancs, 76 000 noirs, 112 000 « bruns (*pardos*) » et 146 « jaunes (*amarelos*) » –, avec très peu d'étrangers et des migrants de l'intérieur de l'État, semble tout autre (Valladares, 2010).

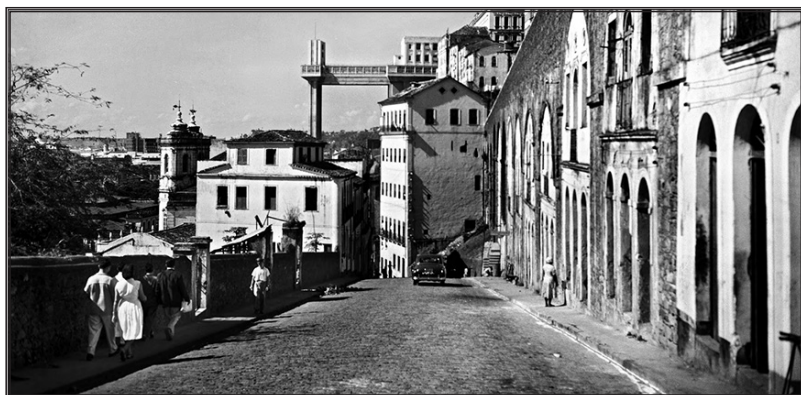
C'est une expérience quelque peu surprenante (*bizarre*) pour un étranger à Bahia qui se promène sur l'une des crêtes où vivent les riches (*os ricos*), d'entendre le battement insistant des tambours africains provenant des palmeraies des vallées voisines où vivent les pauvres (*os pobres*). Les distances spatiales qui séparent l'Europe, située en haut sur les collines, de l'Afrique, située en bas dans les vallées, sont si étroites qu'il est difficile de se rendre compte de l'ampleur des distances sociales qui les séparent. (Park, 1942/1967 : lxxx)

Proximité spatiale et distance sociale, mais possibilité de mobilité spatiale et sociale pour les mulâtres (*mulatos*) : le Brésil « absorbe ses Noirs ! » (Park évoque le processus de « blanchissement » ou d'« aryation » en l'imputant à la « politique nationale », *ibid.* : lxxix)²⁷. La carrière des Africains à Salvador en faisait un modèle possible pour les États-Unis. D'autres travaux vont nuancer cet excès d'optimisme d'un credo trans-racial. Oracy Nogueira (1954/2007) va introduire une précieuse différenciation (entre *marca* et *origem*) : aux États-Unis, le préjugé racial peut se définir comme un *préjugé d'origine*, tandis qu'au Brésil, il prend le caractère d'un *préjugé d'apparence*, ainsi défini :

On considère comme préjugé racial toute disposition (ou attitude) défavorable, culturellement conditionnée ; relative à une partie de la population, qui est marquée d'un stigmate, soit à cause de son physique, soit à cause de son origine ethnique, totale ou partielle. Quand le préjugé de race s'exerce d'après le physique, c'est-à-dire quand il prend pour prétexte les traits physiques de l'individu, sa physionomie, ses gestes, sa prononciation, on dira qu'il est d'apparence ; quand il suffit de supposer



Salvador de Bahia: vue générale depuis la mer (Photographe: Voltaire Fraga, circa 1940).



Salvador de Bahia, Ladeira da Conceição: de la Cidade Alta à la Cidade Baixa
(Photographe: Voltaire Fraga, circa 1940).

que l'individu descend d'un certain groupe ethnique pour qu'il souffre des conséquences du préjugé, on dira qu'il est d'origine.
(Nogueira, 1954/2007: 292)

Du coup, le préjugé de couleur peut être contrebalancé au Brésil par d'autres marques statutaires comme la réputation, l'instruction, la profession, la richesse ou le pouvoir qui atténuent ou invisibilisent la couleur ; à la différence de la ligne de couleur aux États-Unis qui sépare sans recours, comme une guillotine, les Blancs de ceux qui auraient

jusqu'à un seizième de sang noir dans leurs veines, les Noirs de Bahia peuvent cesser de paraître noirs. Mais cela ne signifie pas que le Brésil soit exempt de préjugés raciaux. La thèse qui prévaudra longtemps, portée par Florestan Fernandes (assistant de Bastide : 1955), est celle d'une insignifiance de la discrimination raciale en regard de la stratification de classes. Nogueira continuera d'insister sur les « difficultés spécifiques » liées à la couleur de peau, un marqueur important du statut social. Il écrit, dans son étude sur Itapetininga (Nogueira, 1954/2007 ; et Cavalcanti, 1998), que « la blancheur facilite l'ascension sociale mais ne la garantit pas ; en revanche, la noirceur conduit au mépris ». « Les individus de couleur sont soumis à des difficultés particulières qui rendent leur ascension sociale moins probable que celle des Blancs » : après cinquante ans, les immigrants d'Itapetininga ont rejoint les positions des familles d'origine portugaise, tandis que la mobilité verticale des Noirs et des mulâtres a subi un fort « filtrage social ». La sélection s'est faite sur la base du phénotype, moyennant « un type de préjugé subtil et subreptice » (Nogueira, 1955 : 505), qui fait que les Noirs sont de moins en moins nombreux, plus on monte dans les hiérarchies sociales. Cette discrimination entre en tension avec l'idéologie égalitariste du métissage, laquelle assure « une coexistence pacifique, sans conflit, entre des éléments d'origines ethniques différentes, donnant aux manifestations intentionnelles et évidentes de préjugés le caractère d'une attaque contre une valeur sociale qui a le consentement de la quasi-totalité de la société brésilienne » (*ibid.* : 423-424).

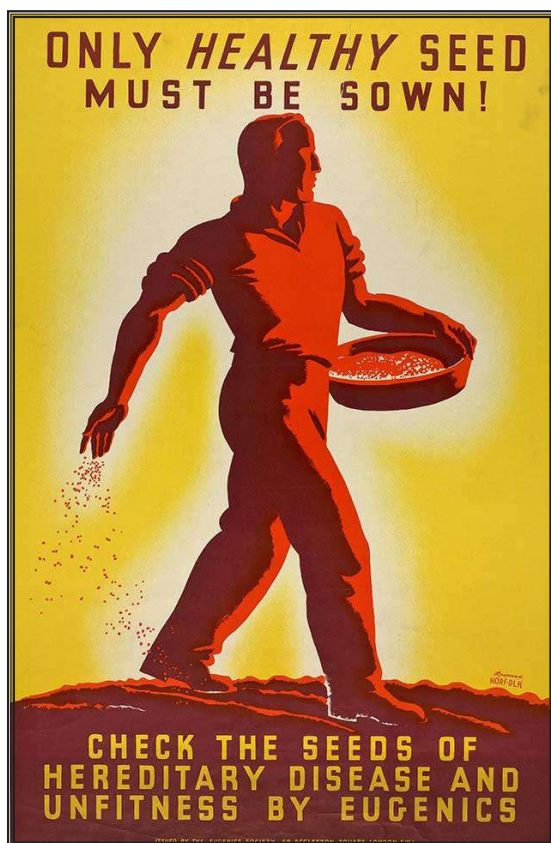
Remarquons au passage que la sociologie de Chicago, à laquelle on reproche souvent son localisme étroit, est une sociologie comparative, historique et internationale : Hawaï et Bahia, pris comme laboratoires raciaux, deviennent des contre-modèles des dynamiques raciales sur le continent nord-américain. On n'ira pas plus avant de ce débat passionnant.

LA HANTISE DE LA MISCÉGÉNATION

Park, lorsqu'il parle d'amalgame – on parle aussi de *cross-breeding* ou de *hybridization* –, se démarque clairement de toute conception de la « pureté raciale ». Dans une recension, il se moque de la dialectique « translucide et ingénue » de F. C. S. Schiller (1926), qui se noie dans ses efforts de « rendre nos Babbitts omniscients » au moyen de son livre sur l'eugénisme et la politique. Soucieux du « fonctionnement dysgénique de la société civilisée », Schiller (dont l'humanisme est souvent mis en regard du pragmatisme de James) présume que « la raison pour laquelle les symptômes de la décadence raciale ne sont pas plus prononcés est probablement que la civilisation européenne vit encore sur son capital biologique, sur les qualités forgées dans le stock nordique par la sélection naturelle la plus sévère, alors qu'elle était encore barbare, il y a seulement 1 500 ans » (*ibid.* : 92).

Le projet d'« hygiène sociale à grande échelle », à savoir la « réforme eugéniste », appliquera ses « désinfectants scientifiques » à une « race européenne » en voie de « dégénérescence » (*ibid.* : 14, 29), sinon d'« effondrement ». De telles idées avaient cours au Collège Corpus Christi d'Oxford, dont Schiller était un membre éminent ; et elles étaient diffusées, à grande échelle, dans les milieux progressistes aux États-Unis.

Mais le tabou du mariage interracial était partagé par toutes les communautés raciales (Steiner, 1917 : 165), qui toutes entretenaient des récits sur les méfaits de la miscégénération – un terme entré dans le lexique après la publication du pamphlet anti-abolitionniste de David Goodman Croly (1864). Le mélange des sangs souille la pureté de la race, en affaiblit les vertus et engendre des bâtards. Beaucoup croyaient (jusqu'à Hawaï et à Bahia !) que les métis avaient des aptitudes inférieures et des tempéraments contrariés : ils prenaient le pire de chacun de leurs lignages. La généralisation du métissage aurait conduit à l'abâtardissement de la race – Gobineau n'avait-il pas prédit la ruine de la civilisation européenne ? Du reste, la loi interdisait dans



« Seules les graines saines doivent être semées! Contrôlez les semences d'inaptitude et de maladie héréditaire par l'eugénisme »
 (Eugenics Society Archives, Wellcome Institute Library, Londres.
 Propagande des années 1930).

de nombreux États fédérés les mariages interraciaux et jusqu'au concubinage ou aux relations occasionnelles entre partenaires de races différentes. C'était à vrai dire les relations entre femmes de la race dominante et hommes indiens, noirs ou orientaux qui étaient les plus insupportables. Les hommes blancs avaient carte blanche. Aux États-Unis, les mulâtres étaient comptés dans le groupe racial inférieur, comme Park et Stonequist ne cessent de le constater. La règle d'une goutte de sang noir qui suffit à faire chuter vers le bas de la hiérarchie

raciale (*one drop rule*) était suivie uniformément et ce depuis 1691, quand la Virginie, puis le Maryland avaient fait du mariage interracial un crime et banni de l'État les couples incriminés. Des lois semblables seront en vigueur dans huit des treize colonies britanniques, et celles qui n'auront pas été abolies après la Seconde Guerre mondiale ne le seront que sur une décision de la Cour Suprême en 1967 (*Loving v. Virginia*) – l'Alabama maintenant ses lois contre le métissage jusqu'en 2000²⁸. Selon Du Bois (1915 : 183-185), un tiers de la population noire des États-Unis – officiellement, 9 828 294 personnes reconnues d'ascendance noire, presque toutes descendantes d'ancêtres esclaves – a des « traces distinctes de sang blanc »; mais le mélange est également très fort entre « diverses populations africaines: Bantous, Soudanais, Nègres de la côte Ouest, sans oublier quelques traces de sang arabe, berbère et sémite et de sang pygmée (*dwarfs*) » (*ibid.*: 185).

Pour comprendre le sérieux de cette interdiction, et la hantise qui la soutient, on peut rappeler l'histoire de Jack Johnson, le géant de Galveston, premier champion du monde noir en boxe poids lourds entre 1908 et 1915. Sa victoire en 1910 contre James J. Jeffries a suscité une cinquantaine d'émeutes raciales à travers le pays. En 1912, Johnson est arrêté au motif que sa relation avec Lucille Cameron, sa future épouse blanche, violait la loi Mann, qui interdisait de « transporter des femmes au-delà des frontières de l'État à des fins immorales ». Il s'en sort cette fois-là, mais sera à nouveau inculpé en 1913, pour la même raison – une peine qui le poussera à un exil de sept ans avant qu'il ne la purge à son retour aux États-Unis. Supériorité physique (au point que Johnson inspirera King Kong!) et transgression de la ligne de couleur: Johnson était le bouc émissaire idéal. Les charges d'adultère et de fornication étaient de bons motifs pour le mettre hors circuit. Les sang-mêlé Blancs-Indiens ne subissaient pas la même mise au ban, car ils devenaient en général membres de la tribu de leur parent autochtone, quoiqu'il y eût un certain nombre de cas de métis à peau claire qui se sont discrètement assimilés à la vie américaine. D'autres mesures étaient plus spécifiques: la Louisiane interdit en 1920 le concubinage et le mariage entre Amérindiens et



Jack Johnson et son épouse Etta Terry Duryea, 27 janvier 1910 (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: ppmsca 31941 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.31941).

Afro-Américains, le Maryland, en 1935, les mariages entre Noirs et Philippins. Cette discrimination raciale pouvait se redoubler d'une discrimination sexuelle. La loi sur l'expatriation (Expatriation Act) de 1907 stipulait que toute femme américaine qui épousait un étranger perdait aussitôt sa citoyenneté américaine. Cette disposition, valide pour tous les ressortissants étrangers, avait des conséquences fortes pour les femmes dont les conjoints étaient chinois. Dans la mesure où leurs droits étaient subsumés sous ceux de leurs maris, elles perdaient



Knockout de Jack Johnson par Jess Willard, à La Havane, Cuba, au 26^e round, le 5 avril 1915.

On raconte que Johnson aurait accepté de perdre en échange de la clémence lors de son retour d'exil d'Europe (Library of Congress Prints and Photographs Division.

Digital ID : cph 3a34259 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3a34259).

la protection des lois des États-Unis et se retrouvaient exposées aux lois d'exclusion des Chinois (Chinese Exclusion Act, 1882, renouvelable tous les dix ans, qui suspendait l'immigration des Chinois aux États-Unis – totalement aboli en 1965). Ces femmes et leurs enfants étaient facilement suspectés de loyauté pour une puissance étrangère et devaient obtenir un certificat de résidence, en plus du visa de travail du chef de famille, pour rester sur le territoire américain.

La peur de la prédominance de certaines races inférieures était au cœur de l'action du lobbying eugéniste – avec à sa tête Harry Laughlin, co-directeur aux côtés de Charles B. Davenport, de l'Eugenics Record Office – pour faire passer la Loi de restriction de l'immigration (Immigration Restriction Act) de 1924²⁹. L'enjeu en était de sauvegarder l'« intégrité raciale » de l'Amérique, en la protégeant de la vague sud-européenne, juive ou orientale. Cet eugénisme avait une portée bien plus grande, puisque certains prônaient de stériliser les épileptiques, criminels et alcooliques, aveugles, sourds et muets, retardés

mentaux et autres «individus cacogéniques». En 1924, l'État de Virginie fait voter deux lois, quasi simultanément, une sur la stérilisation (par vasectomie ou salpingectomie) des malades mentaux, l'autre sur la préservation de l'intégrité raciale (par rejet des mariages mixtes : *one drop rule*). Le cas d'une jeune femme de Charlottesville, Carrie Buck, enfermée dans la Colonie de l'État de Virginie pour épileptiques et simples d'esprit (*feeble-minded*), après avoir donné naissance à un enfant, fruit du viol par le neveu de sa famille d'accueil, est porté devant la Cour suprême des États-Unis. Celle-ci décide, en 1927, par huit voix contre une, de confirmer le droit d'un État de stériliser une personne considérée comme inapte à procréer – cette décision pouvant être contestée par le patient et son tuteur. Dans la décision, connue sous le nom de *Buck v. Bell*, la famille Buck est présentée comme composée d'«imbéciles» par Justice O. W. Holmes, déficiente mentalement et inapte socialement sur trois générations, y compris Vivian, la fille de Carrie. Le 19 octobre 1927, Carrie est stérilisée par ligature des trompes de Fallope. Cette décision de la Cour Suprême va conduire à la multiplication des lois eugéniques (dans 32 États) et des actes de stérilisation de force (estimés à 70 000). La réflexion sur le pluralisme racial et culturel a ici des implications pour le développement d'un pluralisme vis-à-vis des personnes en situation de handicap.

LE MÉTISSAGE : BIOLOGIQUE OU CULTUREL ?

On met souvent en avant la naturalisation des incapacités des personnes classées comme inférieures – et l'on pourrait montrer que le même schéma est appliqué à des catégories de populations différentes, que la stigmatisation passe par des critères de classement d'ordre religieux (catholiques, juifs, animistes), ethnique (Europe du Sud ou de l'Est), racial (Amérindiens, Noirs et Orientaux), ou touche au handicap (*morons*, *simple-minded*, *mentally retarded* – autant d'adjectifs qui s'appliquent aussi bien aux autres groupes infériorisés). Les usages sociaux et légaux sont ici en contradiction manifeste avec la Déclaration d'Indépendance, selon laquelle «tous les hommes sont créés égaux; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables; parmi



La revue *Medical Review of Reviews* a loué les services de quatre vagabonds supposés illettrés pour organiser cette petite manifestation en faveur de l'eugénisme à Wall Street le 27 octobre 1915 (Underwood & Underwood. Wisconsin Historical Society IM2003). Ils brandissent les messages suivants : « Je suis un fardeau pour moi-même et pour l'État. Dois-je être autorisé à me reproduire ? », « Je dois boire de l'alcool pour survivre. Dois-je transmettre à d'autres cette soif insatiable ? », « Les prisons et les asiles seraient-ils pleins si mon espèce n'avait pas d'enfants ? », « Je ne peux pas lire cette pancarte. De quel droit ai-je des enfants ? ».

ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur », laquelle est spécifiée par la Déclaration des droits (Bill of Rights) qui garantit « la liberté de presse, de parole, de religion, de réunion, le droit de porter des armes, et le droit de propriété ». Ces droits civils et politiques sont élargis par les XIII^e, XIV^e et XV^e Amendements à toutes les « personnes nées ou naturalisées aux États-Unis », sans restriction due à « la race, la couleur ou à une condition antérieure de servitude » – ou au genre (XIX^e Amendement).

Que nous en dit l'anthropologie ? Boas donne une conférence à la NAACP en 1910 qui est publiée par Du Bois dans le numéro 2 de *The Crisis*.

Les caractéristiques morphologiques des deux races montrent plutôt un développement spécialisé dans des directions différentes qu'un développement plus élevé d'une race par rapport à l'autre [...] Il n'existe aucune preuve anthropologique de l'infériorité de la race noire par rapport à la race blanche, bien que l'on puisse supposer qu'il existe des différences dans les caractéristiques mentales des deux races. (Boas, 1910 : 22-25)

La démonstration de Boas a deux moments intéressants. Il enclenche sur une comparaison du métissage humain avec des « cas parallèles » à même de prouver les « effets néfastes du mélange sur les types mixtes », qu'il va chercher du côté de la domestication animale. « Le type anatomique de l'homme [...] doit être considéré comme analogue au type des animaux domestiqués » : il n'existe pas à l'état pur, il n'est que le produit de successions de « mélanges (*intermixture*) de types distincts ». L'espèce humaine est faite de cette infusion de sangs étrangers, provenant des invasions et des migrations. Et de même que les animaux domestiques ne montrent pas de signes de dégénérescence, de même, « l'analogie biologique ainsi que les preuves historiques ne favorisent pas l'hypothèse d'une quelconque infériorité matérielle du mulâtre » (*ibid.*).

L'autre point de Boas est un démenti de l'hypothèse d'un noircissement de l'espèce humaine. La « crainte que le mélange entre Blancs et Noirs n'injecte une certaine quantité de sang noir dans l'ensemble de la population blanche » ne résiste pas à l'examen des faits.

Dans tous les cas où le mélange entre Blancs et Noirs se produit, aussi longtemps qu'il engage principalement des pères blancs et des mères de couleur, la proportion relative de sang noir dans la génération mixte suivante diminue ; en conséquence, une ressemblance de plus en plus forte entre les deux types raciaux peut se développer. (*Ibid.*)

Pour Boas (1911 : 274-275), et Park ou Thomas lui emboîtent le pas, l'isolement des groupes raciaux s'atténue peu à peu au cours du temps. La perspective à venir est celle « d'un nivellement des distinctions profondes entre les deux races et d'une coopération de plus en plus fructueuse. » Boas, comme Park ou Thomas, rejette l'idée d'une pureté des races d'Europe, d'Afrique ou d'Amérique et ne doute pas que le métissage généralisé soit le destin de l'humanité. Il n'a aucune crainte concernant la perte en vigueur physique ou en agilité mentale que cela pourrait engendrer ; il fait prévaloir l'effet du milieu ambiant sur celui de la biologie corporelle dans la modification des « traits physiques comme mentaux » (*ibid.* : 262) ; il constate la variété des conduites dans le même groupe racial, et l'impossibilité de rapporter celles-ci à tel ou tel « lignage génétique » (*ibid.* : 254-255) ; et rejetant les théories de « l'infériorité héréditaire », il affirme la pleine capacité des Noirs « à remplir les devoirs de la citoyenneté » (*ibid.* : 272-273).

Certaines formulations des années 1910 peuvent surprendre aujourd'hui, plus d'un siècle après. Boas pose ainsi, dans le texte de *The Crisis*, non seulement la question de « l'aptitude du pur-sang noir (*full-blood Negro*), mais aussi celle de la capacité, de la vigueur et de l'adaptabilité du mulâtre ». C'est là un véritable problème national aux États-Unis jusqu'au début des années 1920. Pour beaucoup, les sang-mêlés ont des capacités inférieures, pour d'autres ils disposent d'une sensibilité et d'une intelligence accrues – la question étant de savoir s'il faut imputer ces meilleures performances à l'apport de sang blanc ou à la position marginale des mulâtres. Edward B. Reuter, étudiant de Park, y consacre sa thèse, *The Mulatto in the United States* (1918) et une série d'articles aux titres évocateurs, comme « Superiority of the Mulatto » (1917), « The Hybrid as a Sociological Type » (1925) ou « The Personality of Mixed Bloods » (1928), qui ont préparé le terrain à la figure de l'homme marginal. Reuter examine les thèses fréquemment avancées de l'infériorité raciale, mais pour aussitôt les démentir. « L'infériorité de la culture (*lower culture*) des peuples noirs est un simple fait d'observation et doit être acceptée comme telle » (Reuter, 1917 : 87), même s'il est « injustifiable d'en tirer la conclusion que la race

[illegible]

894

est incapable d'une culture supérieure ou que la culture inférieure (*inferior culture*) est l'expression nécessaire d'une capacité raciale inférieure» (*ibid.*: 88). Il ne faut pas tomber dans une erreur d'interprétation qui serait due à une lecture anachronique. L'objectif de Reuter est bien de remettre en cause la naturalisation de l'infériorité des races «noire», «brune» ou «jaune». Il est totalement en accord avec Boas de ce point de vue.

La culture est un produit social, pas un fait biologique. Son absence dans une race ne prouve pas plus son incapacité d'acquiescer la culture qui lui fait défaut que l'absence d'éducation supérieure chez un individu ne prouve son incapacité mentale à recevoir une telle formation. (*Ibid.*: 88)

On pourrait croire, toutefois, que malgré lui, il cède aux sirènes eugénistes quand il continue :

Il ne s'agit pas, cependant, de nier que la race noire puisse représenter un degré légèrement inférieur de capacité native par rapport à d'autres races. C'est l'opinion quasi unanime des auteurs qui ont une connaissance directe de la race noire en Amérique, ainsi que des psychologues et des éducateurs qui ont utilisé des méthodes quantitatives d'enquête dans leurs études sur les Noirs. (*Ibid.*)

Reuter cite alors une série d'enquêtes fondées sur l'évaluation des résultats scolaires ou sur l'usage des tests Binet qui montre que les enfants noirs sont «psychologiquement différents». Leur intelligence serait aux trois quarts de celle des enfants blancs, celle des mulâtres, plus élevée, montant jusqu'à 90 % – de là l'inférence fallacieuse que l'augmentation de la capacité intellectuelle est due à «l'infusion de sang blanc dans la communauté noire» (Ferguson, 1916 : 130). Mais ici, à nouveau, Reuter démonte cet argument des proches de Galton et de Davenport. Il se tourne vers «l'ethnologie et la *folk psychology*» pour

critiquer l'inégalité présumée entre capacités de fonctionnement et de développement mental (Reuter, 1917 : 93).

Quelques années plus tard, Reuter a affiné sa réflexion. Aucune confusion de la dimension biologique et de la dimension culturelle de la race ne peut lui être reprochée. La citation est un peu longue, mais elle résume bien, sans ambiguïté, la position de Reuter, de Park et de Thomas, et des auteurs de Chicago, en général :

La race, en tant que telle, est un fait physique, et l'étude de l'origine, de l'évolution, des caractéristiques et de la classification des types raciaux est une branche de l'étude biologique. Mais partout dans le monde moderne, les marques physiques de la race classent automatiquement les personnes et déterminent l'expérience personnelle et collective. Les phénomènes culturels, qui résultent du fait que les marques raciales sont traitées comme des valeurs sociales, ne sont en aucun cas biologiques. Ils ne résultent pas directement de différences raciales. Ils sont le résultat des attitudes sociales adoptées à l'égard du fait physique. Ils sont l'objet d'enquête de la sociologie et ne peuvent être compris que dans leur relation avec d'autres données sur le plan culturel.

Le mélange des races est un phénomène biologique et donne lieu à un ensemble varié de problèmes d'intérêt et d'importance biologiques. Mais le caractère, la personnalité et le comportement de la progéniture métisse ne se prêtent pas à une explication biologique. Ils résultent du fait biologique du mélange des sangs dans une situation sociale donnée, mais se situent eux-mêmes sur un autre plan de la réalité. Cela n'empêche pas qu'ils déterminent les contacts matrimoniaux et autres et contribuent ainsi à transformer le type biologique. Les groupes d'ascendance biraciale constituent donc un objet légitime d'étude à la fois biologique et sociologique. Mais les faits sociologiques ne peuvent être expliqués biologiquement, pas plus que les faits organiques

ne peuvent être compris en termes de science sociale. (Reuter, 1927b : 716-717)

Mais ici, comme souvent, Du Bois, dans un petit texte redécouvert cinquante ans plus tard, « Miscegenation » (1935/1985), a une façon bien plus contemporaine de formuler les choses.

Il n'est pas plus important aujourd'hui de savoir combien il y a de races humaines que de savoir combien d'anges peuvent danser sur la pointe d'une aiguille [...] Si l'on considère les divisions conventionnelles de l'humanité en noir, jaune et blanc, aucune ligne de démarcation nette et précise ne peut être tracée entre elles. Elles se fondent insensiblement les unes dans les autres. (Du Bois, 1935/1985 : 90)

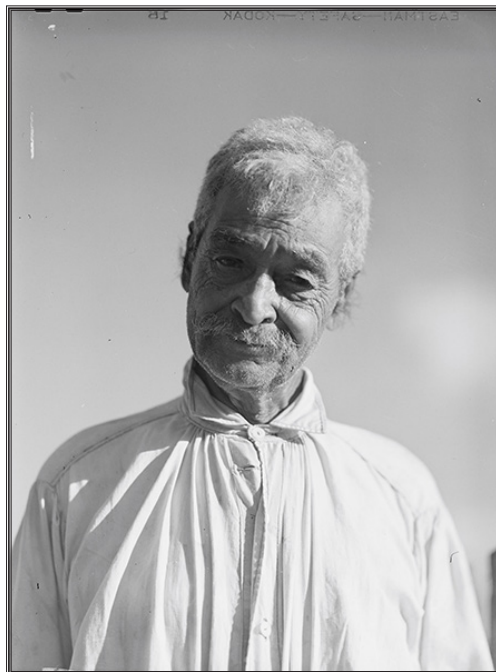
Les peuples noirs eux-mêmes (mis à part les Bushmen, Pygmées et autres « tribus forestières »), nous dit Du Bois, ont du sang blanc : pas de races pures, le mélange racial (*inter-mixture*, *inter-mingling*, *inter-breeding*) est la règle, et il l'est à grande échelle, en raison de « l'incontinence sexuelle de la lie de la société blanche » (*ibid.* : 95), en première ligne dans les sociétés esclavagistes et coloniales. Esclavagisme et colonialisme étaient aussi une affaire sexuelle et ils ont accouché d'une nouvelle population mondiale de demi-caste. Aucune étude n'a cependant pu prouver que « le métissage entre Noirs et Blancs produit des types anthropologiquement inférieurs ». Ni plus délinquants, ni moins intelligents, et tout aussi fertiles.

L'INTELLIGENCE SUPÉRIEURE DES HYBRIDES CULTURELS, ETHNIQUES OU RACIAUX ?

Beaucoup de fantasmagories circulent donc sur ces êtres marginaux que sont les mulâtres, à « plus faible vitalité » ou à moindre capacité, mais le préjugé se renverse avec l'hypothèse de l'intelligence aiguisée et de la réussite accrue des « sang-mêlé (*mixed-blood*) », que ce soit chez Park ou son étudiant Reuter.



Groupe de l'une des anciennes colonies de mulâtres français de Natchitoches, Louisiane près de la plantation de coton John Henry, rentrant d'une journée de magasinage en ville (Photographie: Marion Post Wolcott. U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, juillet 1940. Library of Congress: fsa 8c12723).



Uncle Joe Rocque, 86 ans environ, membre de la communauté de Melrose, Natchitoches (Photographe: Marion Post Wolcott. U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, juin 1940. Library of Clonre: fsa 8c12687).



Femme mulâtresse, autrefois esclave dans le nord du comté de Greene, Géorgie (Photographe: Jack Delano. U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, juin 1941. Library of Congress: fsa 8a35954).

Les peuples hybrides, en particulier s'ils sont le produit du croisement de stocks, si différents physiquement que l'hybride (*hybrid*) qui en résulte peut être facilement distingué de ses deux parents, occuperont généralement un statut quelque peu inférieur à celui de l'Européen colonisateur, mais supérieur à celui de l'indigène ou du pur-sang (*pure blood*). Dans cette situation, le métis (*half-caste*) a tendance à correspondre à la personnalité de celui que l'on appelle «l'homme marginal», c'est-à-dire un homme prédestiné à vivre dans deux cultures et dans deux mondes. Le type marginal se caractérise par sa capacité à regarder avec un certain degré de détachement critique les différents mondes de ses parents. En même temps, il est plausible qu'il ne se sente chez lui ni dans l'un ni dans l'autre. C'est particulièrement le cas lorsque les parents parlent habituellement chacun une langue différente, le chinois et l'hawaïen, par exemple, à Hawaï. Dans ce cas, leur progéniture parlera probablement l'anglais. En bref, ils n'auront pas de langue maternelle. (Park, 1939b : 39)

Le mulâtre est une personne marginale qui vit une situation marginale, ballotté entre deux groupes raciaux. L'expérience marginale est peut-être la meilleure façon d'être ajusté à un parcours dans un monde où la traduction simultanée, la vision binoculaire ou l'écoute stéréophonique sont de mise. Les personnes trop adaptées à un point de vue ou à un point d'écoute n'ont pas la richesse sensorielle et la vivacité d'esprit requises pour voir, entendre et comprendre les choses autrement. Ce qui dans certains cas pourrait passer pour une source de désorganisation personnelle et donner lieu à différentes espèces de pathologies sera, dans d'autres cas, une source de liberté et de créativité : l'expérience marginale rend les personnes plus délicates, plus intelligentes et plus performantes, selon Park et Stonequist – invoquant la plus grande réflexivité des personnes qui, dans leur histoire de vie, ont traversé un grand nombre de situations marginales.

S'il est vrai que «l'origine de la pensée réside dans une certaine perplexité, une certaine confusion ou un certain doute» (Dewey

1910 : 12), alors l'homme marginal est susceptible d'être plus réflexif que la personne ordinaire. Il existe des preuves de cette affirmation. Des documents autobiographiques, publiés ou non, indiquent que suite à l'expérience d'une crise, la personne marginale est poussée à réfléchir sur elle-même et sur sa position. Il existe également des preuves d'une nature plus objective. Le sang-mêlé, malgré les anomalies et les difficultés de sa position, a en général des performances supérieures, en termes de réussite, à la race de ses parents [tenue pour] « inférieure ». De même, le Juif, dans une compétition ouverte, atteint généralement un niveau moyen de réussite entrepreneuriale, professionnelle et intellectuelle plus élevé que les Gentils qu'il côtoie. (Stonequist, 1937 : 155-156)

Une fois de plus, la situation marginale est mise en regard du laboratoire d'expérimentation. Dès lors que les choses ne vont plus de soi, qu'elles ont perdu leur qualité d'évidence dans la vie quotidienne, une personne est amenée à se poser des questions, à s'interroger sur la meilleure façon de faire, à s'inquiéter de la pertinence de ses croyances et de ses habitudes, et à devoir choisir entre des cultures alternatives. Au « point de rencontre de deux cultures », la personne marginale « teste des hypothèses de travail » (Green, 1947 : 167) : elle substitue des hypothèses qui ont perdu leur pertinence par de nouvelles hypothèses formulées plus ou moins clairement. Il n'est pas sûr que les savoir-voir, savoir-dire et savoir-faire qui nous permettent de nous orienter dans le monde de la vie quotidienne aient le même statut que les connaissances scientifiques ; mais si obscurs, mal formulés, ou imprécis soient-ils, ces savoirs tacites ne sont pas statiques chez la personne marginale. Ils ne cessent de se corriger et de s'enrichir à l'épreuve des situations. Potentiellement, la personne marginale est une exploratrice, une enquêtrice ou une expérimentatrice, en général à titre individuel, puisque les migrations contemporaines sont de plus en plus celles d'individus et non plus de peuples entiers. Et cela vaut pour sa sensibilité comme pour son entendement.

Le fait d'être le « produit de stocks raciaux divergents » est supposé procurer aux « mulâtres », nous l'avons dit, une intelligence plus aiguisée que la moyenne. Les tests d'intelligence menés par l'armée en attestent, mais Park s'en méfie, tout comme Reuter (1927a: chap. IV, 81 *sq.*). Les résultats des populations rurales ne sont-ils pas inférieurs à ceux des populations urbaines, ceux des étrangers à ceux des natifs, ceux des Noirs à ceux des Blancs et ceux des Noirs du Sud à ceux du Nord? Les tests semblent davantage mesurer le nombre d'années

Laboratoire
anthropométrique
de Francis Galton
(International
Health Exhibition,
South Kensington,
1884-85).



Eugenics
Record Office
(ERO), dirigé
par Charles H.
Davenport,
département
de la Carnegie
Institution of
Washington (CIW),
Station d'enquête
sur l'évolution
expérimentale
à Cold Spring
Harbor, NY (1921).

de scolarisation que les capacités naturelles de tel ou tel groupe racial (*ibid.* : 90 ; voir aussi le bilan dans Johnson, 1930 : chap. XIX). L'intelligence relative des métis que mesurent les tests semble bien être affaire de situation marginale, plutôt que de croisement génétique. Ce point est important. Pourquoi les métis, se demandent Park et Burgess, constituent-ils dans beaucoup de pays – États-Unis, Brésil, Haïti... – une élite de la « classe la plus sombre », réussissent-ils mieux dans leurs études et occupent-ils des postes plus élevés ? Loin d'hériter des vices des races parentales et d'aucune de leurs vertus, les sang-mêlé sont pris entre plusieurs feux : vivant plus proches de la maison du maître dans les campagnes du Sud, puis exposés en plus grand nombre à la culture urbaine (Johnson, 1941 : 258), les métis développent une capacité à comprendre et à déchiffrer des situations depuis différents points de vue. Ils apprennent à se mouvoir dans des mondes qui peuvent être sécants ou parallèles, et à jouer des rôles, atteindre des objectifs, nouer des liens, gagner de la reconnaissance dans chacun d'entre eux. Reuter (1918 : 193-195) reprend ce constat de la forte proportion de métis parmi les notables noirs. Dans un exercice intéressant, il revient sur une liste de dix « hommes de renom, mesuré par quelque standard de bon aloi de la réussite humaine », que Du Bois avait établie pour le *Booklovers Magazine* (1903, n° 2). « Des hommes que j'ai nommés, trois sont noirs, deux sont bruns, deux sont à moitié blancs, et trois sont blancs aux trois-quarts. » Du Bois, de son côté, veut montrer, en dressant cette galerie de portraits de dix hommes, qu'il nomme « l'Avant-Garde de la Race », que [...]

l'attitude de l'esprit américain à l'égard du mulâtre est extrêmement bizarre. Le mélange des sangs est une damnation terrible, s'écrient les hommes qui ont fait le mélange, et si un prophète se lève à l'intérieur du Voile ou un homme de quelque talent, « c'est à cause de son sang mêlé », s'extasient les mêmes hommes. Cependant, si nous étudions les cas de capacité, de bonté et de talent parmi les Noirs américains, nous aurons du mal à établir une thèse claire sur les effets de l'amalgame. D'un point de vue historique, les peuples de couleur d'Amérique ont produit

autant d'hommes remarquables parmi les Noirs que parmi les mulâtres. (Du Bois, 1903: 15)

Du Bois fait les comptes, tout en s'en moquant et tout en invalidant les réflexions de ses contemporains sur les « effets du mélange racial » : il constate que parmi les mulâtres, il y a ceux qui, « enfants naturels de riches Sudistes, ont été envoyés dans le Nord pour étudier tandis que les hommes noirs peinaient dans les champs », et il y a un grand nombre de citadins – « la ville qui inspire et éduque ceux d'en bas et leur ouvre les portes de l'opportunité ». Bref, une affaire de classe plus que de race. Reuter renverse l'argument en se livrant à un reclassement : seul le poète Paul Laurence Dunbar est noir à 100 % (*full-blood*), le mathématicien Kelly Miller est un mulâtre brun (*brown mulatto*) et l'inventeur Granville T. Woods avait du sang indien par sa mère. Là où Du Bois tente de dépasser l'interrogation sur les effets du métissage, avec l'arrière-pensée politique, peut-être, de réunir tous les Noirs, et là où il propose d'abandonner les spéculations sur les mesures du dosage des sangs mêlés, Reuter insiste sur la spécificité d'une « mentalité hybride » due à une position hybride. Mais il est, lui aussi, au-delà des fantasmes de l'amélioration ou de l'abâtardissement des races dues à l'amalgame biologique, et des mythes du mulâtre dynamique, alerte, ambitieux à l'encontre du Noir indolent, ingénu et insoucieux. Du Bois veut réunifier la race dans un même combat, et en finir avec les préjugés qui portent sur les nuances de couleur de peau – sa posture est normative. Reuter, Park et Stonequist restent attachés à la thèse de l'expérience marginale : ils constatent l'existence d'une « classe intellectuelle et professionnelle » qui compte une grande proportion d'« hybrides raciaux » (un *Who's Who* des Noirs-Américains selon Reuter, 1918 : 186), qu'ils expliquent moins par un processus de sélection sociale et sexuelle (*ibid.* : 45-48 et 396-397), remontant à la période de l'esclavage, que par le processus de rencontre, fusion et conflit des cultures qui se joue dans les personnes marginales (Park, 1931).

Ce qui est sûr, pour les uns comme pour les autres, c'est que c'en est fini des thèses raciales.

EXPÉRIENCES DE CRISE : LA PALETTE DES TROUBLES ÉPROUVÉS

La vision heureuse de l'expérience marginale – le trouble faisant expérience et suscitant réflexion, enquête et expérimentation, selon le schéma pragmatiste bien connu de la résolution des solutions problématiques – ne va pas de soi. Les sang-mêlé (demi, tiers, quart, etc.) doivent vivre au-dessus du « gouffre invisible, mais bien réel », entre les races que creuse « la conscience de soi » (Park, 1913/1914 : 611). *Ils ne sont pas blancs et noirs, ils ne sont ni blancs ni noirs*. Il en va de même pour toutes les personnes se trouvant dans des situations marginales. Le conflit entre groupes ou la transition au sein d'un groupe se traduit par une « *expérience de crise (crisis experience)* ». Il prend la forme de troubles personnels. Stonequist détaille ces difficultés en proposant une *psychologie des troubles de l'expérience marginale*. Il précise qu'il s'intéresse aux conflits intenses et durables, qui façonnent un type de personnalité. C'est sans doute le point le plus original de son livre, contre lequel nous pouvons adosser notre enquête en l'ouvrant à d'autres littératures sur la migration ou la colonisation.

LA SOUFFRANCE DES IDENTITÉS MULTIPLES

La personne marginale est balancée entre deux dynamiques d'identification qui la plongent dans un état de confusion d'attitudes et de sentiments. Elle peut être fascinée par son monde d'accueil et rompre avec son monde d'origine, jusqu'à le haïr et à l'oublier. « [Elle] n'aime pas [alors] les contacts qu'[elle] entretient avec le groupe subordonné » (Stonequist, 1937 : 140), pour lequel elle ne se sent aucune attraction ; elle adopte, par contre, toutes les apparences conformes à son modèle de rôle et gomme jusqu'aux tours de langue ou aux traits physiques qui pourraient la faire prendre pour une transfuge. Elle se livre alors à un exercice de mimétisme, de caméléonisme social qui va souvent de

pair avec la rupture des liens avec ses réseaux antérieurs de relations familiales et amicales – ce qui en dépit des merveilles du refoulement, ne manque de faire retour de temps à autre et de susciter un sentiment de culpabilité. Ce désir d'être assimilé au nouveau corps social pousse la personne marginale à adopter des formes d'hyper-correction dans le respect des usages et d'hyper-conformisme dans les mœurs et les opinions. Elle refoule ses autres Moi, ceux de la vie d'avant, qui ne sont plus pertinents dans ce nouvel environnement.

Si cette aspiration à l'assimilation n'est pas satisfaite, en dépit de ses gages de bonne conduite, la personne marginale peut être plongée dans un grand désarroi. Elle éprouve de la colère et, par un effet boomerang, peut rejeter en bloc le statut auquel elle aspirait et passer d'une phase d'idéalisation à une phase de dénigrement. Cette « ambivalence émotionnelle » (*ibid.* : 40) est par exemple celle des Hawaïens biraciaux rejetés par la branche la plus blanche de leur famille. Ils ressentent un mélange de sentiments positifs et négatifs, à la fois d'attraction et de répulsion vis-à-vis du groupe qui les exclut, de révolte ou de résignation face à cette exclusion. Ils sont prisonniers de ce dilemme, « tiraillés entre deux lignes de conduite sans pouvoir sereinement adopter l'une et laisser tomber l'autre » (*ibid.* : 146). Ces épreuves d'inconfort avec les deux groupes de référence sont vécues par les migrants comme par les métis. Ils peuvent continuer d'être hantés par cette métamorphose de soi et par l'attente de reconnaissance qui n'est jamais arrivée, ils peuvent renverser toutes les évaluations qu'ils faisaient de ce monde en le percevant désormais comme « quelque chose de maudit et détestable, voire de honteux » (*ibid.*). Mais ils peuvent aussi passer par des moments de haine de soi et de leur peuple. Ludwig Lewisohn éclate : « Je hais les Juifs ! Je me hais moi-même ! » (Lewisohn, 1925). Lewisohn comprend qu'en dépit de toutes ses années de travail, de sa conversion au christianisme et de son mariage avec Mary Arnold Crocker, il reste un *outcast* (1922 : 123). Le sentiment d'isolement est insurmontable, mais, écrit Lewisohn, ce n'est pas pour autant qu'il sait dire en quoi il est juif et ce que ça implique d'être juif. Trop assimilé. L'effet boomerang arrive quand il redécouvre cette judéité, et

que, sur fond de cette révélation, il devient un protagoniste du mouvement sioniste, et alors que sa thèse avait été refusée par Columbia au début du siècle, participe à la fondation de l'Université Brandeis.

Le Soi est irrémédiablement divisé. Il est écartelé entre des tendances divergentes et fluctuantes. Il est pris dans un tourbillon d'affects et de désirs contradictoires. Entre les différentes parties du Soi se joue une bataille pour la prise d'un rôle social : le Soi devient tantôt la cible de ses propres préjugés, et tantôt il exhibe avec fierté une identité assurée. Il est bousculé entre des phases d'excitation et de passivité, de négativisme et d'euphorie. James (1902 : 167) rend compte de ces états de « dystonie de l'Ego », traversé et agité par des désirs, des sentiments, des attitudes, des idéaux discordants ou dissonants. Le Soi devient extrêmement conscient de problèmes d'appartenance à une nationalité, à une race ou à un peuple, ballotté entre plusieurs loyautés, indécis sur la nature de ses affiliations et ses allégeances. Il enchaîne les situations de bonheur et de dégoût, plonge dans des abîmes de perplexité, croit avoir surmonté ses handicaps avant de se voir renvoyé dans les cordes, s'illusionne sur sa capacité à être comme les autres avant de subir de nouvelles blessures – une expérience en montagnes russes comme celle que décrit M. E. Ravage dans *An American in the Making* (1917). Le Soi, pris dans le feu croisé de ses perceptions et de ses évaluations par des Blancs et par des Noirs, devient un problème pour lui-même après avoir été un problème pour les autres. Il est gagné par ce sentiment d'étrangeté à soi-même que Du Bois avait analysé : personnalité louche, qui voit double et se voit double, parce qu'elle-même vue sous deux angles, irréconciliables :

Le Noir est une sorte de « septième fils »³⁰, né avec un voile et doué d'une seconde vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui donne pas de véritable conscience de soi, mais qui ne lui permet de se voir qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation particulière, cette double conscience, ce sentiment de toujours se regarder soi-même à travers les yeux des autres, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui [vous] regarde avec

amusement, pitié et mépris. On ressent toujours cette dualité (*two-ness*) – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux aspirations irréconciliées ; deux idéaux en guerre dans un même corps sombre, que seule sa force obstinée préserve du déchirement. (Du Bois, 1903 : 3 ; trad. auteur)

« *Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust !* » (Goethe, Faust, 1808 : 73). Cette agitation psychique a été interprétée par les dénonciateurs de la miscégénéation comme le résultat du mélange de sangs incompatibles ou du brassage de cultures inconciliables, le fruit de la « dysharmonie raciale » ou de l'« instabilité génétique ». Mais elle n'est rien d'autre que la *conséquence des paradoxes insolubles de l'expérience marginale*. Les analyses de Du Bois (Cefaï & Stavo-Debaugé, 2024), de Park et de Stonequist, reprennent et retravaillent les analyses pragmatistes de James, Cooley ou Mead. Mais les identités multiples, si prisées sur le papier par le pluralisme culturel, ne sont pas simples à vivre. Les différents Moi qui cohabitent en un Soi qui serait « multiculturel », « trans-national » ou « trans-racial » ne font pas forcément bon ménage. Au lieu de s'intégrer en un caractère stable et une personnalité harmonieuse, comme dit plus haut, la fédération des Moi s'avère parfois un pandémonium de composantes indisciplinées du Soi, qui ne laissent pas la personne en paix. Elle souffre de l'incohérence et de la confusion de ses attitudes, volontés, opinions, convictions, un tohu-bohu qui peut aller jusqu'à des troubles dissociatifs de l'identité.

LE PORTE-À-FAUX DE L'ENTRE-DEUX

Une clef interprétative qui revient dans la littérature est celle du complexe d'infériorité de l'homme marginal. Elle est développée à partir de la psychanalyse d'Alfred Adler, par exemple dans *Neurotic Constitution* (1917 – aussi cité par Burgess, 1923 : 672). Stonequist y recourt une bonne trentaine de fois dans son livre et il semble que ses enquêtés eux-mêmes recourent à cette explication – longtemps avant qu'on ne la retrouve chez les psychologues de la colonisation. Le complexe d'infériorité tend à cristalliser autour de l'expérience d'une

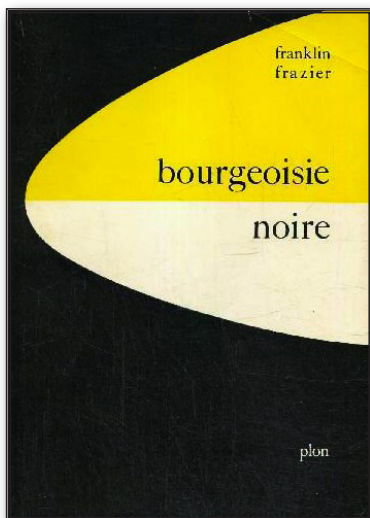
déficience. Il manque à la personne un trait qui a une valeur, matérielle ou symbolique, dans son monde social et culturel et elle perçoit et évalue ce manque comme une marque dégradante ou infamante. Park et Burgess, dans leur *Introduction* (1921 : 641 et 649), se référaient déjà à Adler et voyaient dans ce complexe d'infériorité « l'effet du conflit provenant du contraste entre le statut effectif et le statut idéal de la personne », poussant celle-ci à rechercher des « compensations psychiques » dans la quête de reconnaissance par autrui. Avoir de l'argent ou du pouvoir, bien parler ou bien s'habiller, avoir une peau bien claire, habiter un quartier de prestige, tous ces éléments tendent à conférer un statut supérieur. L'existence d'une telle épreuve de distinction relative est inhérente aux sociétés organisées en strates hiérarchiques, que celles-ci soient rigides, séparées de façon inamovible, ou perméables, par le jeu de la mobilité sociale. Il n'y aurait pas vraiment d'expérience marginale dans un monde dont les relations sociales seraient réglées par l'égalité et la réciprocité : la marginalité naît de l'asymétrie, sinon des relations de dominance, avons-nous vu. Les personnes prises entre deux groupes reprennent à leur compte les critères de subordination et de sur-ordination (Simmel, 1896 ; Park & Burgess, 1921) moyennant lesquels les membres de ces deux groupes se classent les uns les autres. Dans le cas où une personne, tiraillée entre un Soi qu'elle dévalorise et un autre qu'elle idéalise, éprouve un tel sentiment d'infériorité, elle peut chercher à « compenser » de façon à atteindre ce statut supérieur propre au groupe dominant. E. F. Frazier reprendra plus tard cette idée dans *Bourgeoisie noire* (Frazier, 1955 : chap. VI) et parlera du « complexe d'infériorité » éprouvé dans la « quête de statut ». Le risque est que celui-ci ne se retourne en complexe de supériorité – un peu comme ces migrants de longue date, qui, ayant passé victorieusement un certain nombre de tests d'intégration et résisté à l'usure du racisme ordinaire, deviennent intolérants et intraitables vis-à-vis des nouveaux arrivants et viennent gonfler la clientèle électorale des partis xénophobes. Une personne qui a accédé à un statut supérieur, mais dont l'extraction inférieure reste sensible, n'est jamais complètement sortie d'affaire. Ses petites gaucheries peuvent nourrir le soupçon d'un manque de loyauté et être surinterprétées comme de la fausseté

ou de l'irrévérence, en tout cas prises pour des offenses, et son changement de vie, encore trop frais, risque de la faire prendre pour une « parvenue » ou pour une « renégate »³¹.

Alternance ou cohabitation de sentiments d'admiration et de mépris, de répulsion et de fascination, c'est cette position de porte-à-faux que décrit Robert Redfield (1930 : 214-216), le gendre de Park à la ville, à propos de R. G., « qui est issu du peuple, n'y est plus tout à fait chez lui, mais ne peut jamais le quitter tout à fait ». Natif de Tepoztlán, R. G. a étudié à Cuernavaca et séjournait à Mexico City pendant la révolution. Il entretient avec la langue nahuatl une relation savante, liée à sa fréquentation d'un prêtre archéologue, et il l'investit comme un « symbole de sa conscience raciale en formation progressive » (*ibid.*). Tout en étant l'un des réformateurs de la Colonia Tepozteco, fier de son indianité, il se marie avec une femme métisse, mi-espagnole, mi-tarasque. Il quitte un emploi de bureau à Mexico pour reprendre la charge de conservateur des monuments de Tepoztlán et réinstaller sa famille de quatre enfants dans la maison en adobe de sa naissance – au désespoir de son épouse. Ses efforts d'installer une école échouent parce qu'il est devenu trop anticlérical et se met le prêtre à dos ; et il ne peut pas davantage compter sur le petit groupe de radicaux de la ville pour le seconder dans l'amélioration de la voirie et de l'éclairage. Sa femme tombe durablement malade et deux de ses enfants meurent malgré les soins médicaux, urbains et traditionnels, qu'il leur pourvoit. R. G. renonce finalement à ce projet de renaissance indienne et se lance dans l'apprentissage de l'anglais pour aller valoriser le nahuatl dans le monde de la recherche aux États-Unis. Intellectuel marginal, il rencontre les problèmes de la « *freischwebende Intelligenz* » de Karl Mannheim (1929/1936), que l'on a souvent traduite par *intelligentsia* « sans attaches », « flottant librement », mais qui renvoie plutôt à la position de liminarité de personnes « en suspens » entre deux classes, ni totalement détachées de leur classe d'origine, ni complètement attachées à leur classe de cœur, suscitant souvent la méfiance des deux bords. En Europe, ces déclassés rêvaient de devenir des intellectuels organiques du prolétariat (Gramsci, 1932), de faire corps avec lui,



E. Franklin Frazier,
professeur à Howard
University (Owen,
Chandler, and United
States. Office of
War Information.
Negroes and the War.
Washington: 1942)
(Library of Congress
Prints and Photographs
Division.
Digital ID: fsa 8b29220//
hdl.loc.gov/loc.pnp/
fsa.8b29220).



Couverture de E. Franklin Frazier,
Bourgeoisie noire, paru à Paris,
chez Plon, en 1955.

contribuant à sa prise de conscience et à sa conversion révolutionnaire ; mais coincés dans leur fonction de « médiation de classes », ils étaient sans cesse menacés de n'être représentatifs que d'eux-mêmes (Benda, 1927). C'était le cas de R. G. en quête d'une place entre ville et campagne, entre indianité et hispanité. L'expérience marginale a pris pour lui un tour dramatique.

On aura compris que ces sentiments d'infériorité et de supériorité sont extrêmement ambigus et que les mêmes personnes peuvent basculer aisément de l'auto-stigmatisation à l'autosatisfaction. Les désirs d'intégration et de sécession se contredisent souvent chez la même personne marginale et une façon de sortir de ce cercle infernal est d'opter pour des processus de ségrégation et d'isolement, à la fois imposés et désirés. On peut voir la même personne marginale osciller entre un projet existentiel d'assimilation (allant jusqu'à la maîtrise pathologique des codes culturels et à la dissimulation de toute trace de son monde d'origine – allure, physionomie, accent, goût – ce qui peut même donner lieu au soupçon à force d'irréprochabilité) et un effort systématique de démarcation du groupe dominant (en critiquant ouvertement les valeurs, inventant des généalogies fictives et adoptant des discours, des postures et des expressions de rupture). Ces ambiguïtés existentielles sont très fréquentes dans les situations coloniales, que l'on voit commentées, à la suite de Park, de Stonequist (1937) à Frazier (1957) : nombre de leurs remarques accompagnent, anticipent sur ou résonnent avec la littérature d'analyse du colonialisme des années 1950. La colonisation, en tant que système de perspectives interdépendantes et solidaires, « fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs » (Memmi, 1957 : 85). Elle s'infiltré jusqu'aux tréfonds de l'intimité corporelle. Le mépris, le dégoût ou la haine de soi sont au revers du désir de blanchir son corps ou de défriser ses cheveux ; inversement, l'affirmation de soi passe par l'adoption de symboles capillaires et vestimentaires, de techniques du corps et de l'âme supposées être plus authentiques. Entre ces deux extrêmes, tous les doutes, toutes les hésitations, toutes les duplicités sont de l'ordre du possible, toutes les pratiques de dissimulation calculée ou d'exhibition

involontaire, toutes les tactiques de régie des apparences. Les affres des personnes marginales se retrouvent dans les épreuves que nous ont mieux fait connaître les psychologies croisées du colonisé et du colonisateur d'Octave Mannoni (1950)³², de Frantz Fanon (1952) ou d'Albert Memmi (1957). Configurations psychologiques indissociables de milieux de commandement, de subordination et de participation politique, de régimes juridiques de règle directe ou indirecte, de rapports de propriété, de production et d'exploitation, de formes d'aménagement de la nature et d'organisation de race, de caste ou de classe (Frazier, 1957a).

Parfois, l'endossement des rôles du Blanc – le gouverneur, le caporal ou la locomotive, le secrétaire-général, la femme du capitaine ou celle du docteur –, montrera Jean Rouch avec *Les Maîtres-Fous* (1955), se fait dans des dramaturgies de transe rituelle. Le culte de possession est souvent décrit comme une catharsis, une façon, pour des ouvriers ou des petits employés, d'exorciser les frustrations des rapports sociaux du colonialisme dans la pantomime ; une autre lecture, contemporaine, est celle d'une « parodie carnalesque des symboles du pouvoir colonial et donc une forme de résistance contre-hégémonique par rapport au colonialisme européen » (Henley, 2009 : 103). Prendre le rôle d'autrui, tout en renversant les hiérarchies, avec une bonne part de caricature, quelles que soient les significations religieuses, thérapeutiques ou politiques du rituel, paraît en tout cas une façon de faire apparaître la vie sociale comme un théâtre de masques. Elle est parfois une tragi-comédie, qui prend des tours grotesques, où les colonisés arborent les masques des colons, ceux qui détiennent le pouvoir, l'argent, et une magie plus forte que celle des Noirs ; parfois, à l'inverse, elle met en scène une parodie dérisoire où les Noirs miment leur place de Noirs, dans une espèce de ménestrelisation de la performance de soi (Goffman, 1963 : 133). « Comme il arrive aux enfants européens, le Noir adopte ironiquement le jugement de ses oppresseurs et joue devant le Blanc le rôle du nègre comme on fait le pitre. » (Mannoni, 1951). Inversement, les Blancs rient beaucoup quand certains d'entre eux se déguisent en Noirs, tout comme les colons se divertissent à se

raconter des plaisanteries en imitant les accents des colonisés. Park a sans doute été l'un des premiers à être sensible à cette question des masques sociaux et raciaux.

On retrouve dans les descriptions de la personnalité de l'homme marginal par Stonequist un certain nombre des caractéristiques qui ressurgiront par la suite dans la littérature sur la colonisation. Ainsi de la dialectique de protection et de servilité, de paternalisme et d'assujettissement : comme il n'y a pas de compétition possible pour une mobilité ascendante, les colonisés restent des citoyens de deuxième zone, et néanmoins, certains tentent avec passion de s'identifier au colon et éprouvent de la gratitude pour la petite place qui leur est faite. Memmi souligne ce qu'il voit comme de l'outrance dans la soumission et le mimétisme, qui peuvent aller jusqu'à « la négrophobie



Harry Frankel, «the boy from old Kentucky», plus tard surnommé «Singin' Sam, the Barbasol», avec portraits de Edward Conard, J.E. Hatfield, Jack Conard, et Al. G. Field (Cleveland, Ohio, Otis Lithograph Co. autour de 1910. Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : cph 3a26943).



Spectacle de ménestrels: Primrose & West's Big Minstrels (Cinti, N.Y.: Strobbridge Lithographing Company, vers 1896) (Library of Congress. Digital Id: var 1730 //hdl.loc.gov/loc.pnp/var:1730).

du nègre, ou à l'antisémitisme du juif»: «Nègre, juif ou colonisé, il faut ressembler du plus près au blanc, au non-juif, au colonisateur.» (1957: 149-150). Les personnes marginales font leur la perspective ethnocentrique du groupe de colons auquel l'accès leur est fermé. Stonequist n'utilise pas la catégorie d'«aliénation», mais il parle bien des colonisés qui se voient avec les yeux des colons, qui parlent avec leurs mots et qui se rêvent blancs – ce que Frantz Fanon exprimera dans *Peau noire, masques blancs*. Certains de ces colonisés sont invités à s'assimiler, idéal improbable en raison des mœurs et des lois, mais qui peut être rendu crédible par un jeu de petites différences entretenues par les colons, qui divisent pour régner – le Kabyle ou le Juif, au Maghreb, sont tenus pour plus proches de l'Européen que l'Arabe et bénéficient de privilèges refusés aux autres indigènes; les autres sont cantonnés dans une situation de misère, rasant les murs, réduits à des tâches subalternes, «pétrifiés» conformément aux stéréotypes que les colons leur appliquent. Faute d'assimilation, le colonisé est promis à la «catalepsie», nous dit Memmi (1957: 131), à l'amnésie historique et

à l'enkystement culturel. Faute de canaux de représentation et d'ascension sociale, faute d'une législation affirmant l'égalité des droits civils, sociaux et politiques, l'issue la plus plausible est l'explosion de violence (*ibid.* : 167). Cette espèce d'expérience marginale est sans issue, mortifère, faute de ménager des trajectoires de transition : elle retourne la fascination en haine de l'Occident ; de même que par le retournement des stigmates, elle fabrique une « contre-mythologie » – un « mythe positif » du colonisé (*ibid.* : 166) (comme il en existe un du prolétaire, du Noir ou de l'Indien).

À l'inverse, le colonisateur « progressiste », celui « qui se refuse » (*ibid.* : chap. 2), a « mauvaise conscience », déchiré par le fait qu'il jouit de privilèges qu'il estime usurpés et qu'en sympathisant avec les revendications des colonisés, il se condamne lui-même à disparaître après l'indépendance. Malgré lui, avec toute sa « bonne volonté », il est complice de la « pyramide de tyranneaux » (*ibid.* : 46) qu'entretient la société coloniale, jouissant de ses passe-droits, privilèges et avantages. Il peut à ce titre développer une espèce de dégoût de soi et décider de partir pour la métropole, ce qui conduit à terme dans la colonie à une « sélection graduelle des médiocres » (*ibid.* : 80) ; il peut aussi s'empêtrer dans un « complexe de Néron » (*ibid.* : 82), s'accepter comme usurpateur, endosser tous les mythes du colon, et naturaliser sa position en la justifiant par les bienfaits de la civilisation ou par l'immaturité des colonisés (*ibid.* : 83). Il dérivera alors jusqu'à un patriotisme qui peut virer, nous dit Memmi, à une forme de domination fasciste (*ibid.* : 85) sur des colonisés qu'il méprise, qu'il dépersonnalise et déshumanise (*ibid.* : 113-116), dont il fait des sauvages, des déficients ou des déviants potentiels. Mais son exaltation cocardière n'en fait jamais qu'un citoyen d'outre-mer, et s'il met le pied en métropole, loin d'être accueilli en héros, il est déconsidéré et méprisé à son tour. Il découvre qu'il est lui aussi un être marginal, coincé dans un entre-deux entre les « métro », qui en font un personnage folklorique et exotique, et les « indigènes », dont il veut à tout prix se démarquer, d'autant plus qu'il leur ressemble.

On n'a ainsi pas de peine à faire jouer les intuitions de Park et Stonequist dans les réflexions sur l'expérience coloniale.

DÉNATIONALISATION ET DÉSORGANISATION FAMILIALE ET PERSONNELLE

Parmi les expériences de crise rencontrées, une catégorie revient, ici et là : celle de « *dénationalisation* », proche dans ses effets des processus de « *détribalisation* ». Ce qui a été très tôt thématiqué par les anthropologues (en particulier par les boasiens), et à leur suite, par les sociologues, comme le « contact culturel comme problème pratique » (Mair, 1934), est déjà abordé par des praticiens de la rencontre, de la traduction et de la médiation – voyageurs, administrateurs coloniaux, travailleurs sociaux, *settlement workers*, etc. La zone d'interface entre les sociétés d'origine et d'accueil de migrants, entre les mondes des colonisateurs et des colonisés ou entre des groupes ethniques ou raciaux différents est une zone problématique. Elle conduit à une perte de la culture tribale ou nationale et au démantèlement du cocon communautaire que constituaient l'*obchtchina* ou le *mir* paysan pour les immigrants russes ou polonais, le ghetto pour les « juifs médiévaux » ou le village pour les Kikuyu de Nairobi. Les « Africains européens », dans le langage de l'époque, ont appris l'anglais ou le français, parfois en passant par l'école des missionnaires ; convertis, ils répudiaient l'animisme de leur enfance, mais ils n'en sont pas moins rejetés par les fonctionnaires, les planteurs ou les industriels qui voient en eux la menace d'« indigènes éduqués » et « détribalisés ». Leur monde explose et nombre d'entre eux, comme les Kikuyu, rejoignent la rébellion *mau mau* au Kenya dans les années 1950 (Buell, 1928 ; Stonequist, 1937 : 61-62).

Leur destin est similaire à celui des immigrants paysans qui connaissent l'exode rural, et parfois international, et qui s'engagent sur la voie de la « *démoralisation* ». Ce terme renvoie à la fois à la corruption de la moralité ordinaire des mœurs (le pilier de l'ordre moral selon Park), à la perte de la disposition à réagir avec vigueur et courage aux aléas

de la vie que l'on appelle le moral (celui des civils ou des troupes, par exemple, qui conduit à l'extrême au suicide ou à la folie) et à l'annihilation du jugement moral qui tempère les désirs et les appétits et empêche de verser dans la délinquance (celui qui nous fait respecter les lois d'une communauté) (Park, Miller [& Thomas], 1921: chap. 4; Stonequist, 1937: 159 et 203-204). On constate des phénomènes semblables dans des processus de « dénationalisation » trop rapide, qui conduisent les enfants de migrants, les « seconde génération », à vivre le conflit culturel à la première personne, dans leur propre champ d'expérience. Cette question avait été abordée par Jane Addams et par les femmes de Hull House. Il s'agissait d'un constat pratique, fondé sur l'observation des dégâts que provoquaient un oubli, sinon un reniement des origines et une adoption trop rapide de ce qui pouvait passer pour le mode de vie américain. Ce point était original au début du xx^e siècle: se retrouver dépossédé des repères d'orientation et de compréhension des situations de la vie quotidienne – des *patterns of life* inhérents aux « coutumes », aux « mœurs » ou aux « habitudes collectives » – peut conduire à de graves processus de désorganisation personnelle. Cette situation est problématique pour des raisons que l'on pourrait qualifier d'écologiques, démographiques et économiques. Le déménagement vers des villes surpeuplées, insalubres, où ils étaient la cible de toutes sortes d'escrocs, pour travailler dans des industries dangereuses, qui les surexploitaient, suffisait à saper le moral des plus solides. Le sentiment de perte de dignité, et tout simplement de n'avoir plus aucune valeur, était avant tout dû aux conditions de vie. Mais il était aussi lié au regard porté sur les adultes par leurs enfants, gagnés à des standards normatifs selon eux américains, souvent mal digérés, dont n'étaient retenus que des éléments mal intégrés, épars et superficiels. Le conflit culturel déchirait les relations intra-familiales entre les plus jeunes et les plus anciens et passait souvent même au cœur des fratries. L'une des causes en était, selon Addams, l'échec de la société américaine à comprendre les immigrants tels qu'ils vivent leur propre culture, à partir de leur propre expérience vécue (Fischer, 2014/2024), et à évaluer ce qu'ils apportent, en termes de richesse culturelle, à la société américaine. Cette dernière renvoie une image extrêmement

négative des mœurs et des coutumes, du folklore et de la religion, des modes de vie et des idéaux des immigrants, plongeant ceux-ci dans ce que Marilyn Fischer (*ibid.* : 50/128) appelle une « crise spirituelle (*spiritual turmoil*) » et qu'elle compare à la « double conscience » de Du Bois. Plus ils aspirent à devenir américains et plus ils s'acculturent, plus ils sont conduits à faire leur des critères d'évaluation qui les dévalorisent, plus ils éprouvent de la honte et du mépris pour la part d'héritage de leurs parents.

Lillian Wald constate le même problème au Henry Street Settlement, à New York :

Il faut aussi tenir compte du grand écart qui se creuse entre les conventions d'une génération à l'autre. La confrontation (*clash*) entre elles, malheureusement familière à de nombreuses personnes dont les expériences ne sont jamais connues en dehors du cercle familial, est susceptible de s'intensifier lorsque la fille ou le fils, américanisé, gagne-pain de la famille, renverse la relation enfant-parent en devenant le protecteur de la maisonnée et en assurant le lien avec le monde extérieur. (Wald, 1915 : 197)

Beaucoup de jeunes sont ainsi déchirés entre les obligations dont ils continuent de s'acquitter vis-à-vis de leurs parents, et les nouveaux désirs, idéaux, croyances, aspirations qui naissent de leurs engagements dans de nouvelles situations sociales. Ils finissent par remettre en cause les hiérarchies d'autorité dans leur famille et leur communauté, s'éloignent des rites et des cultes partagés avec les anciens, adoptent de nouveaux modes de consommation et les goûts qui vont avec, font des rencontres amoureuses qui ont le parfum de l'interdit ou de l'exotisme. Inéluctablement, à moins de segmenter de façon étanche entre leurs différents Soi, ils entrent en « conflit culturel » avec leurs proches. Ce conflit culturel eut se répercuter avec violence en leur for intérieur et, s'ils ne s'auto-détruisent pas, les conduire à des formes de démesure ou de radicalisme dans la délinquance, la politique et la religion.

Dewey se fait l'écho de cette expérience des *settlements* dans « The School as Social Center » :

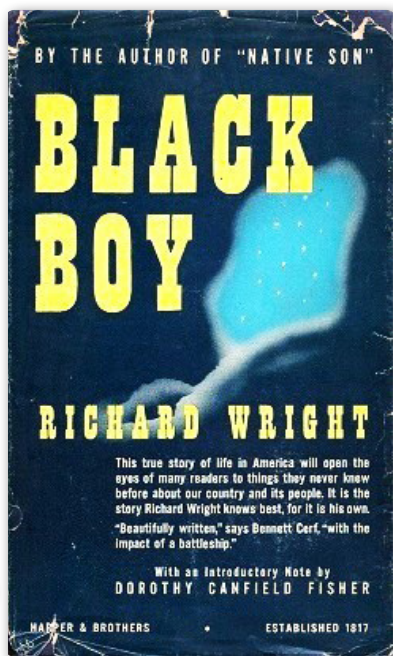
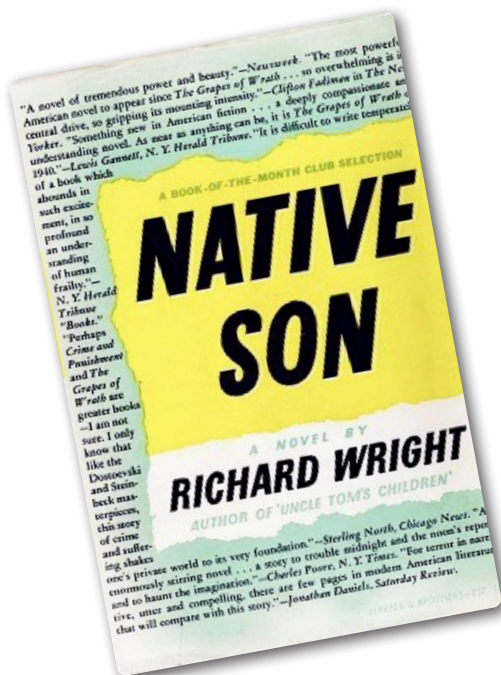
Le pouvoir qu'ont les écoles publiques d'assimiler des races différentes à nos propres institutions, grâce à l'éducation donnée à la jeune génération, est sans doute l'une des plus remarquables manifestations de vitalité que le monde n'ait jamais connues. Mais, après tout, elle ne touche pas la génération plus âgée ; et l'assimilation des plus jeunes peut difficilement être complète ou assurée tant que les foyers des parents restent relativement épargnés. De fait, de sages observateurs, tant à New York qu'à Chicago, ont récemment tiré la sonnette d'alarme. Ils ont attiré l'attention sur le fait qu'à certains égards, les enfants sont trop rapidement, je ne dirai pas américanisés, mais trop rapidement dé-nationalisés. Ils perdent le sens de la valeur positive et protectrice de leurs propres traditions, de leur propre musique, de leur art et de leur littérature. Ils ne sont pas complètement initiés aux coutumes de leur nouveau pays et sont donc souvent laissés à la dérive, flottant dans l'instabilité entre les deux. Ils apprennent même à mépriser la tenue vestimentaire, l'allure, les habitudes, la langue et les croyances de leurs parents – dont beaucoup ont plus de substance et de valeur que les nouvelles habitudes adoptées de façon superficielle. (Dewey, 1902 : 78)

L'individu ne peut pas fixer le tempo de son processus d'intégration à un autre groupe, migrant ou racial : s'il va trop vite, il est pris dans des nœuds de tension culturelle, et risque de plonger dans des abîmes d'angoisse et de culpabilité, qui se combinent avec des sentiments d'insularité, d'agressivité et de dévalorisation de soi (Fanon, à propos de la « névrose d'abandon », 1952 : 41 et 59). Le travail de description et d'analyse par Wirth (1925) du « conflit culturel », signalé plus haut, est à l'origine de l'immense littérature, publiée depuis, sur les conflits entre première et seconde génération. L'une des issues possibles de ces conflits intra-familiaux – et plus largement, de la « dénationalisation » et de la « détribalisation » subies par les immigrants – est

le passage à la délinquance. L'expérience marginale se dénouerait dans l'assomption de carrières de délinquants ou de criminels (Wirth, 1931; Stonequist, 1937 : 204). Ce point a donné lieu à beaucoup de discussions. S'il s'agit là d'un phénomène universel, pourquoi les taux de délinquance et de criminalité sont-ils si bas parmi les Chinois et les Japonais en Amérique? Que vaut cette connexion entre troubles d'interaction dans des situations marginales et conduites illégales? Comment rendre compte de la variation des taux de délinquance et de criminalité – qui avait pour principal facteur, selon C. Shaw et H. McKay (1942), des conditions sociales, et non pas des conditions raciales? La délinquance des pauvres a-t-elle à voir avec l'équation entre expérience marginale, désajustement culturel, et conduite désorganisée, au cœur de la conception de Park et de Stonequist? Ou résulte-t-elle de stratégies de personnes dans le dénuement, désirant accéder à des niveaux de confort et de reconnaissance équivalents à ceux des autres et ne jouissant pas du soutien d'un certain nombre de ressources et d'institutions publiques?

L'ESTRANGEMENT : « DÉPAYSÉ, DÉCLASSÉ ET DÉRACINÉ »

On a dit que certains éléments descriptifs récurrents dans la littérature sur les « identités ethniques ou raciales » et sur l'expérience de la colonisation sont déjà présents chez Park et Stonequist. Ils y sont, sans qu'il faille rechercher chez eux le ton des textes qui vont compter pour les mouvements de décolonisation ou du mouvement de la négritude, ou encore du mouvement des droits civiques. Beaucoup de leurs remarques sur l'expérience noire recoupent pourtant celles de Du Bois ou plus encore, de Richard Wright, dont *12,000,000 Black Voices* (1941), *Black Boy* (1945), et plus tard *American Hunger* (1977) étaient nourris de références à l'écologie et aux histoires de vie de la sociologie de Chicago (Cappetti, 1985; Bone, 1986). Wright était un ami de Louis Wirth, qui l'embauche dans le Projet des Écrivains de l'Illinois (Illinois Writers Project), financé par la Work Projects Administration, pendant la période de disette des années 1930 – on peut consulter son



Couvertures des romans de Richard Wright, *Native Son* (1940) et *Black Boy* (1945), parus l'un et l'autre chez Harper & Brothers.

étude « Ethnographical Aspects of Chicago's Black Belt » (1935) dans les « Negro in Illinois Papers » à la Bibliothèque publique de Chicago (Chicago Public Library). Wright était surtout proche de Horace R. Cayton, dont il avait apprécié le livre, coécrit avec George S. Mitchell, *Black Workers and the New Unions* (1939), et qu'il avait rencontré quand, envoyé par Mme Mary Wirth, travailleuse sociale, il était venu rencontrer M. Louis Wirth, professeur d'université, dont l'entrée du bureau était gardée par son assistant de recherche, Horace Cayton. Leur amitié se renforce à l'époque où Cayton dirige le centre communautaire Parkway Community House, fondé par l'église du Bon Pasteur (Good Shepherd Church, 51st et South Parkway), tandis que Cayton s'implique avec W. Lloyd Warner et St. Clair Drake dans l'enquête « Black Metropolis »³³ (1945; et Cayton, 1963 : chap. 10). Wright, qui écrira l'introduction de *Black Metropolis*, de Drake et Cayton (1945), avait lu ses classiques, *The Negro Family in Chicago* (1932) de E. Franklin Frazier,

The Etiquette of Race Relations in the South de Bertrand Doyle (1937) et *Negro Politicians* de Harold F. Gosnell (1935). C'est chez Cayton qu'il rencontre Park, et l'on n'aurait pas de peine à rendre compte de l'écologie de l'expérience qui sous-tend les « récits de vie » de Wright dans *Black Boy* (1945) et *Native Son* (1940). Son histoire est celle d'un enfant sans acte de naissance, initié au « mode de vie sudiste » dans un Mississippi hanté par les lynchages du K. K. K., bousculé de déménagement en déménagement vers Memphis, dans l'Arkansas et enfin dans le South Side de Chicago. Il y vit douloureusement les injustices et les humiliations infligées à sa peau noire – une épreuve cruelle du hiatus entre la personne et le stéréotype. Il trouve une forme de salut dans la découverte, chez Mencken, Dreiser et Sinclair, que les mots, bien maniés, peuvent être des armes. Les mots permettent de rendre compte de ses expériences de faim, de solitude et de violence, de haine et de terreur. Wright peut être tenu pour une personne marginale, refusant de se soumettre à son destin de Noir du Sud, ultra-sensible à l'aliénation qui lui est imposée par le régime de discrimination raciale, marginal par ses choix amoureux de couple mixte, marginal par ses choix politiques de militant communiste, à la fois auteur à succès et persécuté par les agences fédérales de sécurité, marginal, enfin, par la vie de migrant qu'il se choisit à Paris en 1947.

Stonequist reprend souvent la catégorie d'*estrangement* qui, en vieux français, disait comment l'éloignement des choses familières les rendait étrangères, et qui en anglais renvoie à ce même sentiment, mais aussi au sentiment qu'un environnement est inamical et inhospitalier, sinon hostile. Les migrants et les Juifs, les Noirs et les Orientaux, même « assimilés », disent souvent leur malaise de n'être pas à leur place, de vivre un décalage par rapport à leurs proches et par rapport aux « Américains » – ce qu'ils sont sans en être. Cet *estrangement* va souvent de pair avec un sentiment d'impuissance : le contrôle des situations leur échappe, elles sont hors de portée. Sentiment d'être à côté de son propre corps et de ne pas le vivre pleinement, sentiment d'irréalité des situations, qui n'offrent pas de prise et semblent irrationnelles et incontrôlables. L'épreuve de privation du pouvoir a des



Horace Cayton et Richard Wright examinant des cartes de Bronzeville, pour la Works Progress Administration, au centre communautaire Parkway Community House, 1941 (Horace R. Cayton Papers. Vivian G. Harsh Research Collection of Afro-American History and Literature, Chicago Public Library, photo 036).

fondements matériels et elle est due à la dépossession effective de moyens d'agir et à la dépendance à des décisions prises par d'autres, avec pour conséquence que ces personnes ne maîtrisent ni leur espace, ni leur temps, ni leur statut juridique, ni leur source de revenus. Mais la privation de pouvoir provient aussi de l'« appauvrissement culturel » (Stonequist, 1937 : 102) de ces personnes qui ne disposent pas des significations qu'elles donnent aux situations, parce que ces significations leur sont dictées par d'autres ; ou qui vivent collectivement un

rétrécissement de leurs réserves d'expérience et un émoussement de leur imagination collective, dans une langue étrangère.

Les langues étrangères peuvent aussi offrir des ressources. «*Déclassé*» revient dix fois, en français, dans le livre de Stonequist, encadré, une fois, par «*dépaysé, déclassé et déraciné*» (en français dans le texte, *ibid.* : 83-84).

La décision même de quitter sa famille, ses amis et ses compatriotes provoque un mal du pays prémonitoire. La peur de l'inconnu, voire des pressentiments superstitieux, jette une ombre sur les esprits les plus forts et les plus téméraires. L'expérience sociale et l'horizon mental de l'immigrant moyen sont plutôt étroits, leur envergure porte à peine au-delà de son village et de ses voisins les plus proches. Le voyage vers l'Amérique s'avère une succession de révélations agréables et désagréables. Le long voyage dans l'entrepont d'un bateau à vapeur semble avoir été un supplice particulièrement éprouvant ; et les premiers aperçus de New York ont été souvent décevants, donnant lieu parfois à de profondes désillusions.

Arrivé en Amérique, l'immigrant subit une transformation plus radicale et plus longue encore. De simple *dépaysé*, il devient également un *déclassé* et, plus généralement, un *déraciné*. S'il n'a pas de parents ou d'amis qui le soutiennent et l'aident à surmonter les premières difficultés, sa situation est de fait précaire. S'il ignore la langue, il est pratiquement isolé de la scène américaine. Sa meilleure chance est de trouver des compatriotes avec lesquels il pourra au moins communiquer ses difficultés et peut-être recevoir une assistance. Il se fraye donc un chemin dans la colonie d'immigrants. S'il y a des parents et des amis de son pays d'origine, il y a de toute façon de bonnes chances qu'il se retrouve là.

Au début, l'immigrant est un «*bleu (greenhorn)*», comme il le découvre rapidement, parfois, à son plus grand chagrin. Ses vêtements et ses manières étrangères, son nom et sa façon de parler, et jusqu'à l'expression de son visage le désignent comme

un nouveau venu (*newcomer*) et un étranger (*alien*). Ses compatriotes plus américanisés se sentent, avec plus ou moins de gentillesse, supérieurs à lui et lui conseillent ce qu'il doit faire. Certains tirent profit de son ignorance et de ses peurs. En changeant les caractéristiques les plus extérieures de son apparence et de son comportement, il réduit les risques de susciter le ridicule et l'animosité et il augmente ses chances de trouver du travail. Il se sent ainsi moins inférieur, plus à sa place. (*Ibid.*: 83-84)

Dépaysé et déraciné. On retrouve là la métaphore de la transplantation, qui arrache à un pays, à un lieu et à un milieu et transporte dans un autre, mais qui détruit un ancrage organique dans un habitat sans



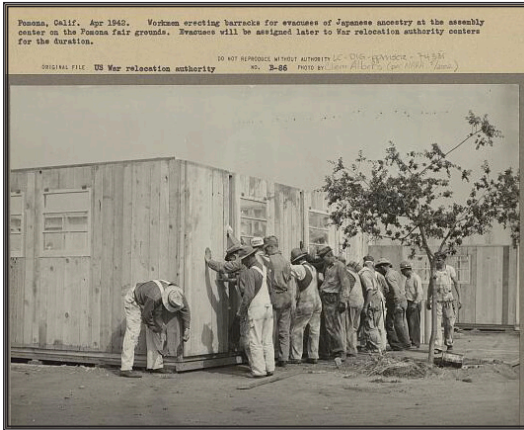
Japonais-Américains en transit au centre de Salinas Assembly Center, Californie, le 31 mars 1942
(Photographe: Clem Albers pour la War Relocation Authority. National Archives and Records Administration. Ctrl.#: NWDNS-210-G-A204; NARA ARC#: 536162).



Yuki Okinaga Hayakawa, âgée de deux ans, à Union Station, Los Angeles, en route avec ses parents pour Manzanar, en avril 1942 (Photographe: Clem Albers pour la War Relocation Authority. National Archives and Records Administration. NARA ARC#: 539959).



Le centre de réception et de regroupement d'Arcadia, Calif., avril 1942 (attribué à Clem Albers. Library of Congress. Farm Security Administration and Office of War Information Collection / www.loc.gov/pictures/item/2001697385/).



Érection des baraquements pour les Japonais déplacés et détenus au centre de Pomona, Calif. (Photographe: Clem Albers. Library of Congress: www.loc.gov/pictures/item/2021650500/).

San Pedro, Calif., 5 avril 1942. Résidents d'origine japonaise évacués et attendant d'être transportés vers le centre d'Arcadia (Photographe: Clem Albers. Library of Congress: www.loc.gov/pictures/item/2021650500/).



Des personnes d'ascendance japonaise incarcérées dans le camp de déplacement de Manzanar, Calif., par la War Relocation Authority, le 2 avril 1942 (Photographe: Clem Albers. Library of Congress: www.loc.gov/pictures/item/2021643487/).

garantie de réussir à réaménager un nouveau terroir et à y réorganiser une nouvelle communauté biotique. Cette transplantation a pu donner lieu aussi bien à des massacres, des asservissements qu'à des symbioses et syncrétismes, une histoire de processus de transplant, de métissage, d'invasion et de succession. C'est l'histoire des vainqueurs, celle de la colonisation par les Romains de la Gaule narbonnaise, aquitaine ou celtique, de l'invasion goth en Europe de l'Ouest, de la conquête arabe de l'Afrique du Nord et de la péninsule ibérique, de la colonisation de l'Amérique du Sud par les conquistadores espagnols et portugais. C'est aussi l'histoire des migrations aux États-Unis. Le déracinement des émigrants pouvait, du reste, être plus ancien : les paysans du Mezzogiorno italien, des campagnes irlandaises ou des shtetls galiciens, avaient déjà, pour un certain nombre, perdu leur assise dans le monde, poussés hors de leurs terres par la misère, pour certains prolétarisés dans les faubourgs de grandes villes, pour d'autres rendus étrangers à leur propre patrie par la violence des pogroms, et condamnés à l'exil. Le problème est de disposer des outils de description de ces transitions d'expérience, dans des situations de contact culturel, ethnique ou racial, parfois complexes : ainsi des Acadiens, déportés au XVIII^e siècle, lors du Grand Dérangement, et devenus les Cadiens (Cajuns) de Louisiane, qui cohabitent avec des Créoles, blancs ou de couleur, réfugiés de Saint-Domingue entre 1791 et 1803 (Haïti) et des métis, pour beaucoup issus du système du plaçage (forme de concubinage mixte, autorisé jusqu'à la vente de la Louisiane en 1803) – tous catholiques, créolophones ou francophones, menacés d'assimilation linguistique, mais blancs et noirs, séparés dans des églises distinctes (Verdet, 1951), dans les années 1950 et redéfinissant leur identité créole à l'épreuve du mouvement des droits civiques, dans les années 1960. La dynamique d'« identification ethnique ou raciale » n'est pas simplement celle d'un groupe de départ et d'un groupe d'arrivée : elle implique toutes sortes d'événements de déplacement et de croisement, de conversion et de conflit.

Un autre exemple pourrait être le redoublement de l'expérience du déracinement et du dépaysement de certains groupes d'immigrants,

déjà installés aux États-Unis et devenus citoyens américains. L'enfermement dans des camps d'internement d'un certain nombre de Germano-Américains lors de la Première Guerre mondiale, a connu une répétition avec l'enfermement dans des camps de déportation et d'incarcération de 120 000 Nippo-Américains, jugés « inassimilables », après l'attaque de Pearl Harbor (*Uprooted* : Marrin, 2016). Leur statut marginal leur a coûté cher : ils ont été chassés de chez eux, mis au ban des citoyens américains et enfermés, au nom du décret 9066 signé le 19 février 1942 par F. D. Roosevelt, dans une dizaine de camps durant trois à quatre ans. Après leur libération, beaucoup n'ont pas retrouvé leurs biens, vendus au rabais avant leur départ ou pillés et saccagés en leur absence, les Japantowns des grandes villes de l'Ouest avaient pratiquement toutes disparu et les emplois étaient devenus rares en raison du fort racisme dont les Nippo-Américains ont continué d'être la cible. Eugene Uyeki, étudiant de Park (Ph.D. 1953), a ainsi enquêté sur les effets sur les « conceptions de soi » – ses références sont Cooley, Thomas, Park et Mead – des Américains d'ascendance japonaise, perçus comme ni blancs ni noirs, qui ont décidé, malgré l'affront, de rester aux États-Unis, au lieu de rejeter la citoyenneté américaine et de retourner au Japon. Comment des Nisei, de seconde génération, personnes marginales qui « culturellement appartiennent au groupe dominant, mais racialement sont des membres d'un groupe subordonné » (Stonequist, 1937 : 211), ont-ils vécu cette « expérience perturbatrice de l'éviction » ? Quels processus de conflit culturel et d'acculturation ont accompagné cet évincement et cette expulsion d'individus, déjà américanisés, de leurs « communautés japonaises tricotées à mailles serrées » ? Et après le trauma de leur enfermement matériel et de leur déchéance symbolique, comment ont-ils vécu leur transfert vers la « culture anonyme et massifiée » de la grande ville ? Comment les Nisei ont-ils réparé leur identité blessée suite à cette série d'« expériences dramatiques » ? Comment ont-ils produit de nouveaux « cadres de référence » pour surmonter ces épreuves de bannissement et de révocation civiques ? Comment se sont-ils insurgés contre la condition qui leur était imposée et par quels actes de « protestation statutaire » (Hughes, 1949) ? Et comment ont-ils inventé, en tant que

minorité marginale, de nouveaux « *patterns* d'ajustement » dans un nouveau milieu de vie, la métropole de Chicago ?

L'expérience marginale est une *expérience liminaire*, pour parler comme Van Gennep (1909), où un individu se retrouve dans un espace de transition entre deux statuts, sinon que le passage vers un nouveau statut ne se réalise jamais complètement, ou alors avec beaucoup de difficultés. Cela vaut pour les immigrants, coincés entre deux habitats, deux langues, deux écologies sociales et culturelles. En partant, ils quittent souvent une source de revenus et un statut social, familial et professionnel pour une situation plus incertaine, où leurs qualités ne sont plus reconnues. Ils perdent le cocon de leurs proches et la sécurité de leur habitat. Ils traversent parfois des épreuves cruelles pour parvenir à leur nouveau milieu de résidence, en particulier s'ils sont dans une situation d'exil forcé ou de refuge politique, ou si le pays d'accueil les maintient dans un *no man's land* d'apatrides ou de demandeurs d'asile. Ils doivent tout réapprendre, se refaire un carnet d'adresses, accepter des emplois en-deçà de leurs compétences et se rebâtir une vie, une histoire et une réputation. Cette situation de déclassement était aussi celle des « indigènes » passés par l'école coloniale – « Africains européanisés », « Orientaux occidentalisés » ou « Hawaïens haoléfiés » (Stonequist, 1937 : chap. II et III). Le rêve de ces « hybrides culturels » d'accéder aux mêmes carrières que les colons par la voie de l'école se brisait tôt ou tard sur leur maintien à distance par des vexations dans les interactions ordinaires et des mesures racistes d'exclusion de certains postes de travail et parfois de certains lieux d'habitation. E. F. Frazier fait à ce propos le lien entre ces statuts marginaux et les situations coloniales étudiées par Lord Frederick Lugard (1922) – le théoricien du gouvernement indirect (*indirect rule* ou *dual mandate*) – et Raymond Buell (*The Native Problem in Africa*, 1928) – favorable au maintien des institutions traditionnelles dans les régions colonisées. Il en allait de même pour les « hybrides raciaux » qu'étaient les Nisei (La Violette, 1945), Eurasiens, Indo-Européens, métis de Jamaïque ou du Brésil, mulâtres des États-Unis ou *Cape Coloureds* d'Afrique du Sud, flottant entre deux groupes raciaux, disposant parfois d'un statut

spécial, comme au Cap ou à Kingston, mais condamnés à y séjourner comme en un Purgatoire éternel. Si le déclassement des migrants blancs pouvait se vivre comme transitoire et être habité par l'espoir de son dépassement, le déclassement des migrants de couleur ou des demi-sang de l'intérieur avait de fortes chances de devenir chronique. Le cas de l'exil juif, la *galuth*, est à traiter à part : l'exil est la condition de la diaspora juive au point de devenir son synonyme en hébreu. C'est un exil qui a une longue histoire sémantique et dont Baer (1936/1947) sent la menace qui pèse sur elle avec l'avènement du nazisme – ce que Stonequist n'a pas l'air de comprendre.

TROIS FAÇONS DE S'EN SORTIR : AU-DELÀ DU CYCLE DE L'EXPÉRIENCE MARGINALE

Estrangement, donc. On a beaucoup insisté jusqu'à présent sur le processus de socialisation de la personne marginale ou sur la place déterminante de l'écologie de son milieu de vie pour rendre compte des tensions dans l'organisation de sa vie (*life-organization*). Stonequist, dans la lignée des recherches menées à Chicago, croit repérer l'enchaînement typique de trois phases typiques qui, selon lui, constituent un « *pattern* de développement » propre à l'histoire naturelle des personnes marginales. On a depuis critiqué cette conception rigide, parfois déterministe, de l'histoire naturelle, mais si on la prend uniquement comme un scénario-type, comme une trame narrative, elle permet d'éclairer des types de situations marginales et de leurs transformations et elle aide à repérer des modalités typiques de pilotage de cette expérience marginale, par ceux qui y sont immergés, afin de la rendre vivable.

UNE HISTOIRE NATURELLE DE L'EXPÉRIENCE MARGINALE ?

1. Pendant la première phase de ce cycle, la personne ne fait pas l'expérience d'une tension liée à sa race, à sa nationalité ou à son ethnicité. Elle n'a aucune conscience de ce qui la caractériserait en propre

par rapport aux gens et aux choses qui l'entourent. Le migrant, par exemple, vit un premier moment d'adaptation qui lui permet de surmonter le problème de sa survie, en bénéficiant souvent du soutien de membres de sa famille, son clan, son village ou son église ou de celui des associations ou des *settlements* qui tentent de lui épargner différentes mésaventures et l'aident à trouver logement et emploi. Il doit se tailler et se sculpter un « habitat naturel », en trouvant ses appuis dans ce nouvel environnement et en tirant parti des ressources accessibles ; et s'il y parvient sans difficulté d'adaptation, il n'a pas de raison de connaître une expérience de crise. Ce sont les réponses des gens qui l'entourent, les regards qu'ils portent sur lui ou les réactions qu'ils lui opposent, qui éveillent une conscience de soi. Il y a d'une part des opérations de stigmatisation qui sont inhérentes aux façons de voir et de dire, des modes de représentation des Noirs, des Juifs ou des Orientaux, des étrangers ou des allophones qui leur renvoient en miroir une image négative et leur font prendre conscience des perceptions et évaluations dont ils sont l'objet. Leur sentiment d'infériorité est alors le revers du sentiment de supériorité affirmé à leur endroit – ils sont prisonniers d'un « arsenal complexe », propre à la situation coloniale, pour reprendre les termes de Fanon (1952 : 24). Il y a d'autre part l'imposition d'un statut qui se fait en pratique, à travers la masse des interactions, conscientes ou inconscientes, dans lesquelles une personne est engagée, ainsi que la résistance que les situations opposent à ses projets, enquêtes et expérimentations : progressivement, elles lui attribuent des places dans le monde social, délimitent la sphère de ses déplacements possibles, lui font éprouver un manque d'aise et d'assurance, l'amènent à réviser la force de ses appétits et l'envergure de ses ambitions, la cantonnent dans un style de vie au rabais. Tous ces processus peuvent rester implicites, naturalisés, en quelque sorte, sans que se produise le « *stop and think* », seuil d'accès, selon Dewey (1910), à une conscience réflexive. Mais dès 1914, Park affirme que si « l'assimilation ordinaire se fait silencieusement et inconsciemment » (1913/1914 : 611), il arrive que le *modus vivendi* entre les individus de différents groupes culturels, ethniques ou raciaux devienne

problématique et que ce trouble se transforme en expérience de prise de conscience.

2. La deuxième phase du cycle émerge avec cette prise de conscience par la personne de sa position dans un entre-deux : à la fois *insider* et *outsider*, elle est exposée à des attentes ou des injonctions contradictoires. Elle est prise dans une espèce de *double bind*, d'une part, en devant s'intégrer comme migrante, noire ou juive, et d'autre part, en subissant des pratiques de blocage, de vexation ou d'exclusion de la part même de ceux qui lui reprochent de ne pas s'assimiler. Migrante, elle prend conscience, de manière soudaine ou graduelle, de la difficulté de maintenir un mode de vie bien organisé et harmonieux dans le pays d'accueil. Elle éprouve un « choc », que les étudiants de Hughes, à propos des transitions de statut professionnel, qualifieront de « choc de réalité (*reality shock*) » (Wagenschein, 1950), pour désigner le hiatus entre attentes idéales et expériences effectives. *Ce test de réalité est aussi un test de validité*, et implique un choc normatif, en ce que les « définitions de situation » qui sont mises en cause incluent des attitudes et des évaluations, des habitudes et des croyances, relevant des mœurs, de l'éthique ou du droit, mises à mal par les réponses des choses et des autres. On a évoqué plus haut l'expérience de crise que suscite cette situation marginale. L'expérience marginale est typique de processus de changement de personnalité moyennant lesquels des personnes, en traversant des situations de tension ou de friction, et plus radicalement, de stigmatisation et de discrimination, se retrouvent dans un état de confusion. Elles passent par des moments de trouble, de désillusion, de haine de soi. Parfois, en raison des dilemmes et des contradictions de rôle et de statut dans des milieux trop désarticulés, elles sont mises dans l'incapacité de se reconstruire un nouveau soi, cohérent et harmonieux, et de se trouver une juste place dans leur nouvelle vie. Parfois, elles réinterprètent leurs parcours personnels, les raccrochent à une histoire collective et élaborent de nouveaux idéaux et objectifs en se projetant dans un futur possible. Elles découvrent la marginalité de leur Soi tout en le réinventant et en tentant de transformer, corrélativement, leurs milieux de vie. On pourrait paraphraser

Kurt Riezler (1950 : 78) en disant que chaque moment de la genèse de soi est entourée d'un « halo de "peut" et de "ne peut pas", de "veut" et de "ne veut pas", de "devrait" et de "ne devrait pas" ».

3. Dans tous les cas, des formes de dissociation, de décomposition ou de désintégration de la personnalité sociale peuvent se produire, conduisant à des épreuves douloureuses de dysharmonie entre les multiples Moi qui font un Soi. Ce sont des épreuves de disjonction des ethos, des attachements et des loyautés, et parfois de scission avec certains de ses groupes et de ses milieux de référence. Dans ce type de situations sociales, la notion d'expérience marginale a le plus de force. Arrive alors la troisième phase du cycle : les personnes marginales, souvent à titre individuel, parfois dans un élan collectif, en misant, qui sur l'éducation, qui sur le marché, qui sur le mouvement social et le conflit politique, tentent de parvenir à un « ajustement réussi ». Elles se battent pour jouir de droits équitables, améliorer leur condition matérielle, se sentir à nouveau à l'aise, recevoir du respect et de la reconnaissance : ces personnes sortent alors de ce que Stonequist appelle la « classe marginale » (1937 : 123). Ce réajustement final ne va pas de soi. Il n'a rien de nécessaire. Les personnes peuvent aussi atteindre des positions plus satisfaisantes en pratique avant de rebasculer dans de nouvelles situations de crise ; elles peuvent s'inventer des profils de vie qui les maintiennent dans une marginalité reconnue, et inverser et valoriser collectivement leurs stigmates – *Black is beautiful, I'm proud to be an Italian-American, Good to be a Jew...* Par analogie avec les pensées de Lukacs ou de Korsch, on pourrait dire que dans la « classe marginale » *en soi* s'esquisse une dynamique de formation d'une « classe marginale » *pour soi*. Mais il se peut aussi que ces personnes ne trouvent pas la bonne clef de l'ajustement dans la marginalité, et qu'elles soient embarquées dans un cercle vicieux de désorganisation personnelle. Les traits de personnalité d'ordinaire retenus pour caractériser les « sang-mêlé », migrants, eurasiens ou afro-américains, traversant une « expérience de crise » – hypersensibilité, ambivalence affective et conflit de loyautés, sentiment d'infériorité et mécanismes

de compensation, etc. – doivent être resitués, en tout cas, dans des dynamiques individuelles et collectives.

On notera que cette histoire naturelle est en vérité une histoire ouverte, travaillée par une indétermination fondamentale de son devenir, où les actions ne sont pas déterminées par des conditions données à l'avance, et où chaque migrant doit composer sa propre feuille de route, sans trop savoir ce qu'il fait et où il va, attentif au champ des options qui s'offrent à lui, révisant constamment le jeu des moyens et des fins qu'il se donne à l'épreuve des conséquences de ses actions antérieures. Les personnes ont une capacité de définir et de résoudre les problèmes auxquels elles sont confrontées et donc de se mouvoir dans des paysages de contraintes et d'opportunités. Leurs réponses à une situation marginale peuvent être multiples : il n'y a pas un et un seul scénario d'histoire naturelle ou un seul cycle de développement que ce soit à l'échelle d'une personne marginale ou d'une culture marginale. Les arborescences possibles à chaque point de bifurcation sont multiples, et chaque migrant est capable d'entrevoir et de saisir les occasions qui se présentent. Il ne faut surtout pas croire que Park, Stonequist et les sociologues de Chicago enferment les migrants dans un et un seul scénario d'expérience marginale, orienté par la flèche inéluctable de l'assimilation. Parmi les différents modes de résolution que l'expérience de crise peut connaître – les façons de s'en sortir, comme on dit communément – on en a ici retenu trois : le *passing*, la médiation et la rébellion. Il y en a d'autres.

PASSING : SE FAIRE PASSER POUR, ÊTRE PRIS POUR

On a vu que les préjugés contre les Orientaux et contre les Noirs étaient tenaces. Les « barrières raciales » n'étaient pas dues seulement à la compétition économique, mais aussi à leurs « traits physiques », leur apparence et leur couleur. L'assimilation est compliquée par le port d'un « uniforme racial » (Park, 1913/1914 : 610-611), une « marque (*hall mark*) » qui devient le « symbole de toutes les peurs, vagues,

semi-conscientes, comme du sentiment d'étrangeté et de non-ressemblance » (Steiner, 1917 : 183) éprouvé à leur égard. Même si les personnes acquièrent les mêmes « schémas culturels » et « idéaux nationaux », a-t-on dit, même si elles se projettent dans les mêmes rêves d'ascension sociale, partagent les mêmes goûts de consommation, cultes religieux ou croyances politiques, elles ne sont pas abordées comme des personnes, à égalité, mais traitées comme des types abstraits – des types parfois répulsifs ou ignobles. *L'auto-confirimation du préjugé dans l'imaginaire* prévaut sur ce que l'on appelle communément les « *épreuves du réel* ». On peut ici ouvrir une incise : « définir une situation » peut couvrir des opérations très différentes. On peut fixer des types et ne plus vivre les événements et les rencontres qu'au miroir de ces types. L'interférence d'un Autre imaginaire court-circuite la possibilité d'une expérience ; ce qui nous arrive est entièrement bouclé par une autoreproduction des préjugés. Mais seconde possibilité : on peut user de ces types comme de matrices de sensibilisation : les préjugés de sens commun orientent une précompréhension de la situation, mais celle-ci reste en attente de confirmation ou d'infirmité par les événements et les rencontres. Autrement dit, le doute peut continuer de faire son office et des micro-enquêtes et à des micro-expérimentations se déployer dans l'ordre d'interaction, qui rendent possible d'instaurer ou de restaurer un système d'attentes réciproques, de savoir qui est qui et où l'on met les pieds, de nouer des relations de coopération et de communication, et dans ce processus d'expérience, de découvrir qui est le Soi et qui sont les autres, ici et maintenant. Sans cette démarche expérimentale – qui implique de réinterpréter les phrases « l'identité est construite » ou « l'identité est performée » dans un sens pragmatiste – les personnes sont prisonnières d'un théâtre de fantasmagories. Elles ne sortent plus de ce que nous avons appelé plus haut le « cercle vicieux des préjugés ». Au lieu de n'avoir affaire qu'à des hypothèses de travail, dans l'organisation et la définition de leur situation biographique, à l'épreuve desquelles s'ouvrent leurs champs d'expérience personnelle, lesquels s'entrecroisent dans un champ d'expérience collective, elles sont prises de panique face au « péril jaune », au danger d'invasion de l'Amérique

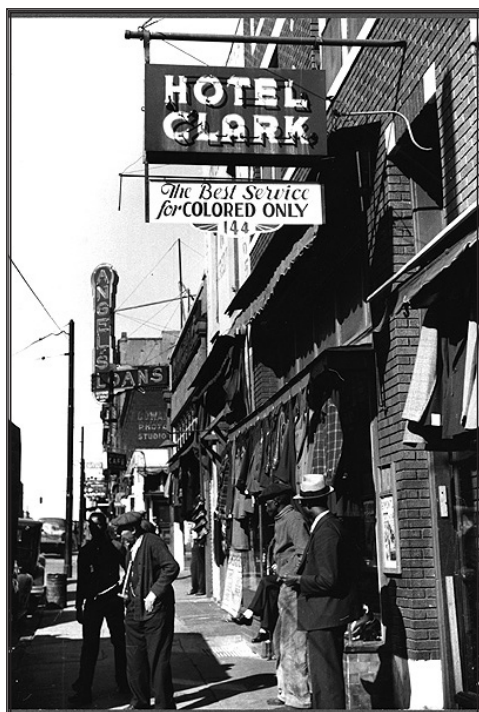
par les peuples asiatiques, ou hantées par le risque de pollution par contact avec des Juifs ou de dégénérescence par le commerce avec des descendants d'esclave. Le sentiment d'une perversion des hiérarchies



« Pas de chien, pas de Noir, pas de Mexicain ». Panneau d'affichage à El Paso, Texas, 1929.



Panneau indiquant la salle d'attente pour personnes de couleur sur un trajet de bus Greyhound de Louisville, Kentucky à Memphis, Tennessee.



Hôtel, magasins de vêtements d'occasion et bureaux de prêteurs sur gages sur Beale Street, Memphis, Tennessee, autour de 1939 (auteure: Marion Post Wolcott. Library of Congress, Farm Security Administration/Office of War Information. www.loc.gov/pictures/item/2017755097/).

naturelles et la peur d'une dégradation morale en raison de la mixité raciale commandent à des attitudes d'« ostracisme social » (Steiner, 1917: 1952), de méfiance et de mépris.

Le cas des métis exerce une espèce de fascination intellectuelle, qui redouble le trouble éprouvé vis-à-vis de ces gens de l'entre-deux, souvent reconnaissables par les traits de leur visage, la couleur de leur peau et la texture de leur chevelure. Ils sont reconnaissables, mais pas toujours, et donc capables, pour certains, d'estomper leurs « stigmates » ou de les dérober à la perception d'autrui ! Ces stratégies de dissimulation des aspirants au statut supérieur du groupe dominant ont fait couler beaucoup d'encre. L'usurpation d'identité pour échapper à la discrimination et à la relégation et pour accéder aux opportunités de réussite sociale et professionnelle, réservées aux « Blancs », et plus particulièrement aux « Anglo-saxons », est devenue un problème

pratique, grossi par la loupe des commentateurs au début du ^{xx}^e siècle. Pour les uns, comment donner le change en public et, en « se blanchissant », s’immiscer dans une chasse gardée d’activités, de biens et de ressources ? Pour les autres, comment démasquer les fraudeurs et les remettre à leur place, en s’assurant ainsi du contrôle des privilèges matériels, mais aussi, et surtout, peut-être, de la conservation de l’ordre moral ?

Les personnes marginales qui possèdent des « traits physiques et sociaux » assimilables (Stonequist, 1937 : chap. IX) sont condamnées à une période de temps réduite de purgatoire avant de gagner le paradis de l’assimilation : le temps d’apprendre les codes de comportement, de s’ajuster aux propriétés normatives des situations, de corriger ses façons de paraître, de parer son corps et de s’exprimer jusqu’à se fondre dans la masse. Mais il n’en va pas de même avec des « marques raciales » difficilement assimilables. En 1937, Stonequist nous dit que se référer à quelqu’un comme à un « *Jew* », « *Negro* » ou « *Chinese* » revient à l’exclure du cercle des vrais Américains³⁴. Dans une somme comme celle de Maurice Fishberg, en 1911, il est encore question de la physiognomonie et de la caractérologie du Juif. Mais la supposée « indélébilité du type juif » (Fishberg, 1911 : chap. V), ou plutôt des types sépharade et ashkénaze et de leurs variantes, n’empêche pas ceux-ci de passer, parfois, inaperçus et de se fondre dans la masse. Le « nez juif »³⁵ n’offre pas une garantie suffisante. Pour être sûrs qu’on ne les confonde pas avec les Chrétiens, les Juifs ont été contraints dans toute l’Europe médiévale de vivre dans les murs de leurs ghettos et de porter des « badges » artificiels (*ibid.* : 92 et 534) afin d’être immédiatement reconnaissables³⁶. Les techniques d’ostracisme qui imposent le port d’un stigmate corporel – marque au fer rouge, pièce de vêtement ou étoile jaune – ou une marque d’infamie sur un bien ou une résidence, permettent de procéder à de claires opérations de catégorisation et de classement, là où l’ambiguïté des apparences d’une personne marginale pourrait conduire à des erreurs d’identification.

Les hybrides raciaux, métis qui ont l'apparence de Blancs, sont pour leur part confrontés à un dilemme. Depuis leur enfance, ils sont renvoyés à leur blancheur par leurs proches, mais éprouvent souvent un sentiment de trahison à n'être pas vraiment noirs. Dans les espaces publics, alors ségrégués par les lois Jim Crow et par les usages raciaux aux États-Unis, ils ne trouvent pas leur place – ou alors, s'ils la trouvent, ils continuent de souffrir de leur duplicité, et ne peuvent se débarrasser d'un sentiment d'imposture, celui de feindre d'être blancs. Ils ou elles choquent les Noir-e-s qui éprouvent une forme de « fierté raciale » (Stonequist, 1937: 188) en prenant des Blanc-he-s pour partenaires, ils ou elles choquent les Blanc-he-s en se mettant en couple avec des Noir-e-s. Dans tous les cas, ils ou elles sont accusé-e-s de transgresser un interdit. Certains refusent de « passer » pour blancs, mais échouent à « passer » pour noirs ! Pour fuir cette zone grise de la difficulté de reconnaissance, et cesser d'être tourmentés par ces problèmes d'image de soi, ils rêvent de l'« inattention civile » dont ils jouiraient dans les grandes métropoles du Nord du Pays (ou de la « Mecque du Noir marginal » que serait la France !) (*ibid.* : 187) et qui rétablirait la paix au sein de la fédération de leur soi – leurs Moi noirs et leur Moi blancs tiraillant à hue et à dia.

Un bon nombre de demi-sang, noirs et blancs, choisissent de tirer parti de leur blancheur pour rejoindre le groupe dominant et se ménager une vie plus facile. La catégorie de sens commun pour cette pratique est celle du « *crossing over* » ou du « *passing* ». Stonequist se livre à un petit calcul. On compte, en 1920, 1020 hommes noirs pour 1000 femmes noires, contre 854 hommes métis pour 1000 femmes métisses : où s'est donc évaporé le déficit en hommes métis pointé par les nombres ? Un nombre conséquent de « Noirs en droit (*legal Negroes*) » franchissent la ligne de couleur et se font passer pour des « Blancs en droit ». Ce passage n'est que rarement total et définitif, souvent, il n'est que temporaire, pour des motifs d'opportunisme. Pendant des décennies, les statisticiens se sont efforcés en vain de répondre à la question : « *How Many Negroes "Pass" ?* » (Burma, 1946 ; Eckard, 1947). La question statistique dissimule une question morale. Beaucoup de Blancs se sentent trahis s'ils découvrent qu'une personne leur a caché

avoir du sang noir, ils rompent brutalement une amitié naissante ou dénoncent un contrat, quelles que soient les compétences professionnelles de la personne ; quant aux Noirs, si certains approuvent le subterfuge, beaucoup le réprouvent, en particulier les défenseurs d'un mouvement noir qui voient des renégats dans les transfuges. Coller à une identité raciale semble affaire de moralité : le maniement hypocrite des masques raciaux est inacceptable.

L'expérience du *passing* est, du reste, mal vécue à la première personne : toutes sortes de « conflits mentaux » agitent la coalition de Moi qui constitue une personne. La peur d'être découvert, d'abord, celle de perdre la face, et surtout de subir des représailles, déchéance, expulsion ou châtement pour avoir violé un tabou. Cette peur du scandale et du déshonneur peut être contrebalancée par la « honte insupportable d'être identifié avec un peuple qui peut en toute impunité être traité de façon pire que des animaux », comme l'écrit James Weldon Johnson dans *The Autobiography of an Ex-Colored Man* (1912)³⁷ ; lequel commence toutefois sa confession en disant son soulagement d'en finir avec le remords qui le tenaillait... Les situations de *passing* existent partout où un groupe racial ou culturel est maltraité, pour des raisons de discrimination sociale ou légale. On les recense, nous dit Stonequist (1937 : 198), dans les sociétés coloniales, et plus généralement dans des sociétés dont la structure est marquée par de fortes différences de caste ou de classe, liées à l'ethnicité ou à la race. C'est le cas des Eta au Japon³⁸, d'Italiens qui se font passer pour Juifs dans les quartiers juifs de Chicago ou de Polonais qui se germanisent – dissimulent langue et religion – et se polonisent à nouveau dans certaines provinces de la Prusse au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (Thomas, 1914). Il est toujours difficile de démêler la part d'opportunisme, calculé ou non, et celle de la fascination pour le camp des puissants. Le point extrême de cette expérience du *passing*, proche de l'assimilation forcée, est le processus de conversion massive des Juifs au moment de leur persécution par l'Inquisition au XV^e siècle. *Conversos*, ils ont mis leur judéité en sourdine, l'ont effacée de la vie publique, et se sont officiellement fait passer pour catholiques – tout en continuant de pratiquer en secret

leurs rites et cultes. La situation marginale trouve là une solution, dans la segmentation entre un monde manifeste et un monde intime : la façade publique des marranes devient un bouclier de protection contre leur répression.

Toutes ces situations renvoient à des façons conscientes de « passer pour ». Stonequist constate qu'il n'est pas aussi gênant pour un homme de couleur d'être confondu (*mistaken*) avec un blanc que pour un homme blanc d'être pris pour un homme de couleur. Une hiérarchie statutaire semble bien exister pour tous, même pour ceux qui veulent la subvertir ou la renverser, et ce sont les jugements de valeur liés à son existence qui sont à la source de ces camouflages de personnes marginales et des troubles qu'ils provoquent dans l'ordre d'interaction et par contrecoup, dans l'arène du Soi – « le forum intérieur de nos pensées et de nos objectifs privés » (Mead, 1929 : 395).

MÉDIATIONS ET TRADUCTIONS : PERSONNES, LANGUES ET GROUPES-TAMPONS

L'expérience marginale peut aussi être mise au service du *social settlement* et de la *community organization*, que ce soit dans les variantes de Clifford Shaw (Chicago Area Project) ou de Saul Alinsky (Back of the Yards Neighborhood Council). Ces organisations font un double travail de traduction des savoirs expérientiels, des besoins, désirs, idéaux ou projets des habitants de quartiers en exigences institutionnelles ou politiques, et réciproquement, elles rendent compréhensibles pour des citoyens ordinaires des logiques stratégiques, juridiques ou politiques. Dans les quartiers d'immigrants, des apprentis sociologues et des travailleurs sociaux avaient cette capacité de faire l'aller-retour entre des champs de connaissance et d'action différents et, par leur maîtrise de plusieurs langues, de s'en faire les interprètes. Cette fonction de « traduction » était cruciale dès la fondation des *social settlements*, dont la finalité assignée par Addams (1899/2021) ou Mead (1907/2021) était de communiquer et de coopérer avec leurs voisins en vue d'identifier avec eux leurs problèmes pratiques et de leur

trouver des solutions. Des personnes marginales – issues de classes supérieures, ayant décidé de vivre dans des quartiers déshérités, ou juives, noires ou orientales, ayant bénéficié d’une bonne éducation – faisaient ainsi le lien, avec plus ou moins de succès, avec leurs publics spécialisés. Stonequist (1937 : 181) mentionne également les efforts de « conciliation et d’accommodation créatrice » de Booker T. Washington entre Blancs du Sud soucieux de n’être pas débordés par une révolte noire et Noirs radicaux refusant de passer des compromis et désireux d’obtenir tous leurs droits ; et l’on pourrait également, dans un style différent, prendre un autre métis pour exemple de médiateur politique, W. E. B. Du Bois, doublement conscient de sa situation, et capable de se transformer en opérateur de synthèse de très nombreux intérêts et perspectives dans *The Crisis*, de façon à faire émerger une conscience de la « race la plus sombre ».

La mise à profit de l’expérience de certaines personnes marginales dans des situations de rencontre, de commerce ou de politique est universelle. Stonequist rappelle l’action de personnalités comme Fukuzawa Yukichi, traducteur, membre de la première mission diplomatique japonaise en Europe en 1862, ce qui lui permet de publier son *Situation de l’Occident* (10 vol., 1867-1870), qui sera le livre de référence à l’ère Meiji pour les Japonais tentés par l’Occident ; mais Fukuzawa est aussi un éducateur de haute volée, fondateur de l’Université Keio de « civilisation occidentale » et un philosophe, à l’origine d’un mouvement de pensée, la Meirokusha, qui introduit des éléments d’éthique occidentale au Japon. En une période de transition au Japon, il a fait partie de la petite minorité de passeurs, réformateurs et professeurs, haïs des patriotes conservateurs, marginaux dans leur propre monde, qui ont contribué à lancer des passerelles de coopération et de communication du Japon avec l’extérieur et d’interrogation réciproque de leur passé et de leur présent par les Japonais. Erwin Baelz, qui sera médecin personnel de la famille impériale au Japon, avait lui aussi été amené à un tel « rôle intermédiaire de *rapprochement*³⁹ et d’accommodation entre Japon et Allemagne ». Stonequist (1937 : 177) décrit comment son système de coordonnées s’est progressivement dédoublé au

cours de ses voyages. « Ses parallaxes intellectuelles ont été modifiées par un séjour prolongé sous des cieux étrangers [ce qui lui a permis] d'avoir des perspectives grand champ sur deux civilisations aux antipodes. » (*Ibid.*).

Autre groupe de médiateurs : les Juifs médiévaux, qui étaient tolérés par les musulmans comme par les chrétiens, ont pu servir de traducteurs de connaissances médicales, philosophiques ou scientifiques entre l'Antiquité grecque et ces deux mondes. Mais leur position marginale les rendait très vulnérables, forcés de se convertir, exterminés ou expulsés de pratiquement tous les pays européens entre le XII^e siècle et le XV^e siècle. La singularité de leur position écologique était due, comme Simmel l'a montré, à leur enracinement autant qu'à leur détachement, à leur vision à la fois d'*insiders* et d'*outsiders* en prise sur plusieurs cultures, à leur maîtrise, tant pour les choses intellectuelles que commerciales, de plusieurs langues, et à leurs attaches à des réseaux multiples, à la fois ceux de la diaspora et ceux qu'ils développaient dans des milieux différents, a priori disjoints les uns des autres⁴⁰.

L'individu qui pénètre suffisamment en profondeur dans une culture étrangère acquiert une plus riche personnalité. Il passe facilement d'une langue à une autre, d'un ensemble d'habitudes, d'attitudes et de valeurs à un autre. Il est ainsi en mesure d'envisager les problèmes de plusieurs points de vue et de saisir ce que chacun d'entre eux a d'ethnocentrique. C'est sans doute ce qui est impliqué dans la création de « l'esprit international », si on le définit dans son sens le plus large.

Cette capacité à prendre le rôle d'une autre culture, à voir la vie et ses problèmes d'un point de vue fondamentalement différent, ne doit pas être confondue avec le déracinement du cosmopolite. Ce dernier a rompu ses amarres traditionnelles et il est culturellement à la dérive. Il vit à la surface de la vie, devient blasé et s'ennuie facilement, et se déplace sans cesse à la recherche de nouvelles sensations. C'est une personnalité instable, alors que l'internationaliste, tel que défini ci-dessus, a consciemment saisi

le sens et les valeurs distinctives de chacune des cultures dans lesquelles il évolue. (Stonequist, 1935 : 178-179)

Et Stonequist, après avoir repris à Mead cette idée de « prendre le rôle de » pour comprendre l'alternance entre expériences de compromis et d'innovation qui caractérise la personne marginale, de conclure en citant Mead, à nouveau : « Une chose, cependant, est claire : nous ne pouvons nous hisser à un état d'esprit international (*international-mindedness*) tant que nous n'avons pas atteint un degré plus élevé d'esprit national que celui que nous possédons actuellement. » (Mead, 1929 : 406). L'internationalisme qui veut se débarrasser de tous les malentendus dus aux attachements provinciaux et nationaux perd sa pertinence. Il ne vaut que s'il fait entrer en dialogue, latéralement, de gré à gré, toutes ses composantes. On a très tôt critiqué l'universalisme de l'espéranto, par exemple, comme celui d'une langue artificielle, vide de sens (Samuel, 1927 : 108-112), sans texture affective, « manquant de caractère », parce qu'elle ne charrie pas son lot d'expériences. C'est un outil logique, sans profondeur historique, qui peut servir de médium secondaire, mais qui échoue à fédérer des communautés dont les membres seraient rompus, pour se comprendre, au double jeu de l'enracinement et de l'arrachement. Par contre, des langues de médiation ne cessent de se créer. Des langues franches, avec leur géographie méditerranéenne, langues-frontières de matelots, d'esclaves et de marchands, non vernaculaires, nées pour leur utilité à communiquer et à résoudre des problèmes pratiques. Des langues métisses, aussi, nées de processus de créolisation ou de pidginisation (Thompson, 1961), langues bâtarde du point de vue des grammairiens, langues tourmentées du point de vue des colonisés, honteuses et humiliantes en regard de la langue des colons ; mais aussi des langues luxuriantes qui peuvent se sublimer dans la littérature, exprimer avec créativité les expériences marginales en leur donnant forme et voix, partie prenante de syncrétismes plus généraux. Pas d'internationalisme qui ne bruisse de ces multiples *différentiels d'expérience* entre communautés, éprouvés dans les transactions qui sans cesse s'accomplissent entre celles-ci, moyennant des langues marginales.

L'universel se trace son chemin au cœur de processus de contact, de communication et de conflit, de coopération, mais aussi d'exploitation et d'oppression, dans des zones marginales, latéralement, en crabe, moyennant des lieux et des moments d'apprentissage réciproque, et ce non sans violences et non sans effort pour les surmonter. On touche là à l'un des paradoxes cruciaux de l'émergence d'un sens commun dans l'expérience marginale.

Dans de nombreux cas, c'est une classe de métis qui se forme et qui sert de « groupe tampon (*buffer*) entre les Blancs et les Noirs : ils absorbent les chocs des deux côtés tout en servant de lien aux deux races » (Stonequist, 1935 : 31-32). Ainsi de la Jamaïque. La faible proportion de Blancs (2 %) (descendants d'administrateurs coloniaux et de colons européens ou américains) par rapport aux Noirs (77 %) et aux sang-mêlé (18 %) et la promulgation d'un Code d'égalité raciale en 1834 qui abolit l'esclavage, autorisent, nous dit Stonequist, une certaine mobilité sociale. Il parle de loyauté à la Couronne britannique de la population noire, mais semble cependant ignorer l'impôt électoral qui éloigne de la politique la majeure partie de la population, les conditions de vie, d'éducation et de santé dans lesquelles elle vit et les relations post-esclavagistes qui continuent de régner entre Blancs et Noirs ; tout comme il passe sous silence un événement crucial comme la Rébellion des anciens esclaves affranchis de Morant Bay du 11 octobre 1865. Selon Stonequist, même si l'aristocratie sociale reste blanche et si la main-d'œuvre ouvrière et paysanne est noire, des possibilités d'ascension sociale existent, en particulier pour les métis (Stonequist, 1937 : 18). Comme pour le Brésil ou pour Hawaï, cette lecture selon laquelle « il n'y a pas de claire ligne de couleur, pas de ségrégation ni de discrimination publique » (*ibid.* : 29), pêche par excès d'optimisme. La distinction légitime entre classe et caste conduit Stonequist à sous-estimer la pesanteur des inégalités de statut et à surestimer le pouvoir de la libre concurrence dans l'évaluation des chances de promotion sociale des groupes raciaux. La hiérarchie sociale continue pourtant d'être en grande partie calquée sur la hiérarchie raciale et la « barre de couleur »



Robert E. Park et Clara Cahill Park en 1933 (Université de Chicago, Special Collections Research Center, apf1-06709)

entre Blancs, métis et Noir se transforme souvent en «plafond (*ceiling*)» professionnel et politique (Frazier, 1957a : 164 sq.).

Stonequist passe par ailleurs à côté de la Universal Negro Improvement Association (UNIA), créée en juillet 1914 par Marcus Garvey. Cette association, connue pour son mot d'ordre *Back to Africa*, avait aussi pour visée de rendre la population noire autonome d'un point de vue économique, avec Booker T. Washington pour modèle. Mais l'élite métisse de la Jamaïque ne se reconnaissait pas dans la personnalité de Garvey, qui finit par être accusé de détournement de fonds. Il embarque alors en mars 1916 pour New York City. L'UNIA a eu son importance jusqu'aux États-Unis, où elle a ouvert, depuis ses quartiers généraux à Liberty Hall, Harlem, des sections dans une trentaine de villes, entre 1916 et 1922. Organisation de masse composée exclusivement de membres Afro-Américains, elle proposait une alternative à la NAACP, multiraciale et plus orientée vers une élite (*talented tenth*).

Garvey appelait, outre au panafricanisme, à la fierté et à la dignité raciales, à la création d'institutions autonomes (*racial self-help*) et à l'esprit d'entreprise – en quoi il donnait l'exemple en fondant en 1919 la compagnie de navigation Black Star Steamship, destinée à assurer les liens avec l'Afrique, ou en 1920, la Negro Factories Corporation, un réseau d'entreprises, dont une chaîne d'épiceries, dirigées par des Noirs et le journal *Negro World*. La plupart de ces entreprises auront coulé dès le milieu des années 1920 et en 1927, Garvey, après deux ans d'emprisonnement, sera expulsé vers la Jamaïque. Mais le pari de refonder l'unité de la communauté noire sur ses racines africaines et de la libérer de la domination blanche, quelle que fût la personnalité de Garvey, aussi controversée que charismatique, a eu un écho bien plus fort que ne le laisse entendre Stonequist. Il n'est jusqu'à l'annonce de la fondation d'un empire noir et son Hymne éthiopien universel, chanté pour la première fois en 1919, rebaptisé en août 1920 « Hymne de la race noire (*Anthem of the Negro Race*) », à l'occasion de la proclamation de la Déclaration des droits des peuples noirs dans le monde (Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World), qui aura un destin inattendu. Les Afro-Jamaïcains ont développé un culte du « Roi noir », le Négus, Haïlé Sélassié, couronné empereur d'Éthiopie le 2 novembre 1930, et l'Hymne de l'UNIA sera repris par le mouvement rastafari (sur le Revival Zion, Simpson, 1956).

On perçoit là les limites des types d'enquêtes menés par Park et Stonequist. Ils aspirent à un véritable effort de description et d'analyse comparée. Ils disposent des corpus conséquents produits aux États-Unis, à Hawaï et au Canada par les étudiants du réseau informel qui s'est constitué, à la faveur de l'essaimage des étudiants de Park et de ceux de Addams, McKenzie, Reuter, Hughes, Johnson, Frazier, et de quelques autres. Mais ils sont contraints de s'en tenir aux informations souvent vagues et pas toujours fiables qu'ils recueillent dans une littérature d'observateurs et de commentateurs, ou directement, lors de séjours dans d'autres universités ou de voyages au long cours. À l'occasion d'un périple qui les mène, avec Mme Park, de Beijing à Shanghai, Hong Kong, Saigon, Singapour, Rangoon,

Calcutta, Bombay, Mombassa, Zanzibar, Dar Es Salam, Beira, Lourenço Marques, Park adresse une série de lettres à Romanzo Adams (Special Collections Research Center, Robert Ezra Park Collection, 1882-1979, Box 13 Folder 13), où il se laisse aller à des commentaires, plus ou moins sagaces, au gré de la plume. Il s'intéresse ainsi particulièrement à la comparaison du statut des Eurasiens dans les villes qu'il traverse et au leadership de la communauté mulâtre en Birmanie et aux Philippines (Lettre à Adams, «BS. Takliwa, En Route to Africa», 14 mars 1933). Il commente les différences entre mahométisme et hindouisme, avec force stéréotypes glanés au cours de conversations avec ses correspondants. Et alors qu'en Europe, Hitler vient de prendre les pleins pouvoirs, il esquisse une hypothèse qui restera sans suite : « Je suis impressionné par le fait que l'Inde, la Chine et le Japon représentent des étapes différentes dans l'amalgame racial et l'intégration culturelle des différents stocks raciaux qui les composent. » (SSRC Park Papers, B13 F13 : Lettre à Adams, «Durban, Natal, Afrique du Sud», 29 mars 1933). Un peu comme s'il avait rencontré, incarnées dans les pays traversés par son *cargo liner*, des phases successives de son cycle de relations raciales.

Lors de cette croisière sur les mers de Chine, d'Andaman et du Bengale, qui les ont fait passer, avec Clara, de l'Océan Pacifique à l'Océan Indien, Park évoque le cas sud-africain, qu'il traitera une année plus tard dans «Race Relations and Certain Frontiers» (1934b : 67-72). Après avoir fait escale à Durban, le 29 mars 1933, il est particulièrement intrigué par les *Cape Coloureds* qui sont en 1930 une minorité de 550 000 en face de 2 millions de Blancs, 4,7 millions d'autochtones, en premier lieu bantous, et 165 000 Asiatiques. Mais cette minorité de *Cape Coloureds* devient une majorité au sein de la province du Cap. Métis, ils proviennent d'un mélange d'Européens, initialement Portugais, puis Hollandais, d'Hottentots et de Bushmen San aux XVII^e et XVIII^e siècles, mais aussi de musulmans, libres ou esclaves, des actuelles Malaisie et Indonésie, ainsi que d'esclaves d'Afrique de l'Ouest, du Mozambique et de Madagascar. Tous ont acquis l'égalité en droit avec les Blancs en 1833. Ils ont perdu leur organisation

tribale, parlent afrikaans ou anglais ; ils sont protestants, hormis la minorité musulmane des *Cape Malays* ; si leur peau est claire, ils franchissent facilement la « barre de couleur », sinon ils vivent dans un entre-deux, et restent « sans espoir, suspendus entre Blancs et Noirs » (Stonequist, 1937 : 18-24). Qualifiés parfois de « demi-caste (*Half-Caste*) », ils se voient blancs et se détestent cordialement avec les Bantous. Park mentionne encore les Bastaards de Rehoboth, descendants de 90 familles qui avaient fui Le Cap en 1868 et s'étaient installés sur une bande de terre obtenue des Rooinasie (soit des Hottentots). Ils ont survécu avec leur propre loi aux conflits avec les Hottentots, les Hereros, les Allemands, les Boers du Transvaal, et ont formé une République libre, puis un *Gebiet*, enfin un Bantoustan, avant d'intégrer la Namibie. Les Griquas sont pour leur part des métis de colons blancs et d'esclaves *khoïsan* (chasseurs-cueilleurs bushmen et pasteurs hottentots) qui, dirigés par la dynastie de leur capitaine, Adam Kok, ont quitté la colonie du Cap à la fin du XVII^e siècle, se sont installés à Piketberg et ont fondé le Griqualand, se mélangeant en route avec d'autres groupes comme les Tswanas. Une autre histoire est celle de Coenraad de Buys, hollandais, qui a essaimé au tournant du XVII^e siècle au XVIII^e siècle toute une descendance avec des femmes noires et a installé sa famille nombreuse (les Buys Bastaards) dans les montagnes du Zoutpansberg, dans le Transvaal du Nord – ses descendants refusant, de leur côté, de se mélanger avec les populations alentour, sinon avec des Blancs, afin « d'améliorer la couleur de leurs enfants ». Du point de vue de Park en 1934, ou de Stonequist en 1937, « les peuples sud-africains sont encore plus ou moins *in the making* » (Park, 1934 : 69). Mais la miscégénéation des origines de la colonie est en train de se tarir, nous dit Park.

L'histoire a malheureusement connu une suite, que Park ne verra pas. Les Blancs imposent un régime d'Apartheid à l'Afrique du Sud en 1948 (que Frazier examine en 1957a : 279-284). Les *Cape Coloureds* comme tous les autres métis sont alors inclus dans une plus vaste classe de *Coloured*, enfermés dans les limites de cette catégorie, privés du droit de participer à des jurys populaires en 1954 et du droit de vote

à partir de 1956, condamnés à un système d'éducation et de santé de deuxième catégorie, et souvent contraints à une relocalisation forcée dans des « zones raciales ». La dynamique d'assimilation et d'acculturation qui fascinait Park a connu un coup d'arrêt pour l'un des régimes de ségrégation les plus violents : l'écologie humaine est, comme toujours, étroitement tributaire d'un cadre juridique et politique.

ENGAGEMENTS NATIONALISTES ET MINORITAIRES

Le spectre des choix de trajectoire pour les personnes marginales est bien plus riche que certaines versions misérabilistes de la migration et de la colonisation (mais aussi plus contraint que certaines versions euphoriques du métissage) semblent le croire. L'écologie de l'expérience ménage des marges de manœuvre aux hybrides culturels, ethniques et raciaux au lieu de les enfermer dans une prison où ils ne pourraient que subir leur sort. Ils sont confrontés à des bifurcations dans des champs de possibilités d'action, ouverts sur leur passé et sur leur avenir, qu'ils ne cessent de redéfinir tout au long de leur parcours. Ils sont mis à l'épreuve par les situations qu'ils traversent, tout en révisant continûment leurs objectifs et en reconfigurant leurs moyens pour y parvenir, et ce faisant, en remaniant les évaluations, catégorisations, explications et interprétations qu'ils se donnent de ces situations. Ils hésitent sur le type de personnalité à endosser. Ils peuvent du reste dévier de leur parcours, se détourner et se réorienter – changer de résidence, de profession ou de religion, plonger dans des carrières de déviance et en faire un métier et un destin, se lancer dans des versions escapistes de soi et cultiver des attitudes hors-monde. Ils peuvent, au contraire, décider de s'impliquer, jouer des rôles de médiateur, depuis la tâche des enfants nés ou arrivés jeunes au pays d'accueil qui convertissent leur expérience marginale en outil de traduction, à, plus tard, la tâche de professionnels du travail social ou de l'organisation communautaire. Ils peuvent devenir des leaders associatifs, civiques ou politiques, capables de prendre la parole au nom de collectifs qu'ils représentent, et de faire exister des situations jusque-là invisibles

dans des arènes dont ils ont appris à maîtriser les règles du jeu. Cette marginalité, cet art des doubles langages et des doubles façades, devient une force d'engagement public : elle peut être vilipendée par des adversaires, qui voient certains de leurs pouvoirs ou privilèges mis en cause, mais aussi tout simplement parce qu'elle bouscule les grammaires de la publicité – redéfinissant ce qu'il est loisible ou prohibé de dire ou de faire en public, les façons de rendre public (comment), les thèmes susceptibles de publicité (quoi) et les acteurs autorisés à s'exprimer (qui).

Il est un rôle qui intéresse particulièrement Park et Stonequist, c'est celui de « nationaliste ». Que faut-il entendre par là ? L'expérience de la crise peut trouver pour issue que l'individu s'identifie au groupe de



Figures de la mobilisation afro-américaine tout au long du xx^e siècle (photos 1 à 4).

Funérailles de Jim Crow : l'écriteau au-dessus du cercueil indique « Here lies Jim Crow » lors de la Parade for Victory du NAACP de Detroit en 1944 (Library of Congress Prints and Photographs Division, Visual Materials from the NAACP Records, Digital ID : ds 14470 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ds.14470).



Convention de l'United Negro Improvement Association & African Communities League, UNIA-ACL (Marcus et Amy Ashwood Garvey), à Madison Square, NY, 13 août 1920) (Declaration of the Rights of the Negro Peoples of the World).



Marche des jeunes au Lincoln Memorial, Washington, D.C., le 25 octobre 1958: mouvement des droits civiques en faveur de la déségrégation scolaire (National Archives Identifier: 175539930).



Des membres du Black Panther Party de Seattle manifestent devant le Capitole de l'État de Washington à Olympia, le 28 février 1969 (State Governors' Negative Collection, 1949-1975, Washington State Archives).

statut supérieur et tente de le rejoindre ou tout au moins de gagner sa reconnaissance – ce qui, nous l'avons vu, requiert souvent une stratégie du *passing*; mais la résolution de l'expérience de crise peut aussi passer par une identification avec le « groupe subordonné ou opprimé » et par l'engagement d'une lutte pour la défense de ses intérêts, de ses libertés et de ses droits. Pour Stonequist (1937 : chap. VII), la catégorie englobante de « nationalisme » inclut le « mouvement des nationalités » au XIX^e siècle européen et les revendications des « minorités nationales », reconnues par le Traité de Paix de 1919 ; cette catégorie comprend aussi les batailles anti-impérialistes en Inde, Chine ou Egypte, le sionisme juif, le mouvement *Back to Africa* de Marcus Garvey et la Renaissance de Harlem autour du *New Negro*⁴¹. Bref, elle implique des mobilisations en vue de l'affirmation d'identités collectives, d'intérêts méconnus ou réprimés, de droits déniés ou bafoués – ce qui ne va pas sans dissensions et conflits internes ; et pour les mouvements de décolonisation, elle signifie la prise de pouvoir d'une nouvelle élite à la place du gouvernement et de l'administration coloniales et le contrôle d'un territoire national – une question qui ne se pose pas pour les minorités au sein d'une nation. Cette dynamique nationaliste est décrite très tôt par Park, dès 1914, quand il parle de l'émergence, au sein de la communauté noire aux États-Unis, de processus analogues à ceux des révolutions nationalitaires en Europe, quelques décennies plus tôt. La prise de conscience d'une solidarité collective, d'une « fierté raciale » et d'une « loyauté raciale » (Park, 1913/1914 : 618), la naissance de nouveaux idéaux et de nouvelles ambitions, étouffés pendant des « années de sujétion et de subordination », et la valorisation d'une culture noire dans les mouvements noirs sont analogues à ce qui s'est passé en Europe, nous dit Park. Sinon que les Slaves ont atteint la « conscience de soi » en s'arrachant à la conquête allemande, afin d'échapper à l'extinction par assimilation de la Bohême, et qu'ils ont fondé la nation tchèque alors que les Noirs, une fois acquise l'émancipation, se sont battus contre les privilèges des Blancs et ont revendiqué l'égalité des chances pour les Noirs. La conscience nationale des Slaves leur est venue en faisant sécession, la conscience raciale des Noirs se forge dans une exigence d'intégration. Les personnes marginales, en cessant

de s'identifier au groupe dominant, en dépassant leur complexe d'infériorité et en renversant leur désir d'assimilation, éprouvent ce qu'il y a de commun dans leur situation de vie. Elles forment une collectivité à l'identité, aux intérêts et aux droits partagés et elles réorientent les sentiments d'humiliation et de ressentiment en « auto-exaltation » nationaliste (sur le cas indien : Stonequist, 1935 : 161-162).

La démonstration est assez sommaire, mais on peut l'appliquer aux situations coloniales. C'est un thème récurrent dans la littérature. L'apprentissage de standards occidentaux par certaines franges des populations colonisées les amène dans un premier temps à espérer adopter un mode de vie, obtenir un métier et gagner un statut, identiques à ceux des colons ; mais dans un deuxième temps, la frustration de leur désir d'intégration, face au mur de mépris, fait naître de la colère, du ressentiment, un désir de liberté mêlé à un désir de vengeance et une prise de conscience de type nationaliste. Ce schéma temporel se retrouve dans le parcours qui court, en Inde, depuis l'imitation et l'admiration initiale pour l'Occident de la petite classe de lettrés hindous et musulmans qui accèdent à une éducation à l'anglaise, à un moment de déception face au refus de la puissance coloniale de leur ménager une place, et à leur rejet progressif de l'administration britannique et des classes qui la commandent et la représentent. L'amertume, le désenchantement, la rancœur et la détestation étaient d'autant plus forts chez les Eurasiens ou Anglo-Indiens qui se retrouvaient « ostracisés à la fois par les Indiens et par les Anglais » (Stonequist, 1937 : 12). E. Franklin Frazier (1957 : 313-314), vingt ans plus tard, rappellera que c'était l'inquiétude de certains voyageurs ou administrateurs coloniaux que la scolarisation des indigènes, dans le cadre de la politique d'assimilation des Français, ne conduise à la création d'une frange d'Africains européanisés, séparés des autres Africains par « un golfe qu'aucune affinité raciale ne puisse combler » (Lugard, 1922 : 81). Ce groupe de « déracinés » allait évoluer en un groupe de « déclassés » qui, ne pouvant être absorbés par les maisons de commerce ou par l'administration, se transformeraient de « demi-Français » en « anti-Français », « agents de mécontentement et de révolte » (Weulersse, 1931 :

16, et 218). Ce sont ces déçus de l'assimilation qui vont se retrouver à l'avant-garde des mouvements d'indépendance, et qui vont prendre le leadership de l'organisation politique de la protestation, de la revalorisation des héritages culturels et au bout du compte, de l'invention des nouvelles nations. Leur capacité à manier les outils philosophiques, historiques, juridiques et politiques appris à l'école, à en user tout en les transgressant, leur capacité à parler un français ou un anglais, souvent impeccables, et à entrer pied à pied dans des négociations avec les anciens chefs, leur capacité à exprimer l'expérience collective des communautés de colonisés, à mettre des mots sur leur malaise, et à les rassembler autour d'enjeux de dépossession matérielle et de liberté nationale – tous ces éléments les ont propulsés à la tête des mouvements d'indépendance.

De fait, l'interrogation sur l'expérience marginale a été rejointe par l'histoire. Déjà, au tournant du XIX^e siècle au XX^e siècle, une série d'événements venait renforcer ces dynamiques anticoloniales et nationalistes : les difficultés de la guerre des Boers (1899-1902), la destruction de l'armée italienne en Abyssinie (1895-1896), la défaite de l'Empire russe face au Japon (1904-1905), enfin la Première Guerre mondiale (Chirol, 1926 ; Kohn, 1929). Avec les mouvements de libération qui se multiplient à travers le monde, après la Seconde Guerre mondiale, ce sont, là encore, des élites indigènes, formées dans les écoles et les universités des puissances coloniales, qui prennent la tête de la rébellion, et qui instaurent des formules politiques sans doute hybrides, mais à base de Constitution libérale ou socialiste, avec des visées modernisatrices et souvent laïques. On peut évaluer la différence de contexte entre Stonequist, 1937 et Frazier, 1957. La thèse des élites marginales admet des variantes. Frazier rappelle comment les Hollandais avaient laissé se créer une caste-tampon d'Eurasien qui jouissaient d'un certain nombre d'avantages refusés aux Indonésien : ce sont ces Indonésien, à qui l'accès aux écoles de médecine et de droit était interdit et qui souffraient toutes sortes de discriminations, qui ont constitué le fer de lance de la Révolution nationale indonésienne entre 1945 et 1949. La fin des Indes orientales néerlandaises, sous le

leadership de Soekarno, n'a donc pas été portée par une « classe marginale », trop conservatrice, même si Soekarno a tout de même étudié dans des écoles pour Européens avant d'étudier l'ingénierie ; et s'il énonce les cinq principes de la Pancasila, il n'en promeut pas moins un État religieusement neutre. Un autre exemple est celui de la Côte d'Or (Gold Coast) britannique. Au début du siècle, la Société de protection des droits des aborigènes s'opposait à la législation (Crown Lands Bill, 1896-1897) visant à transférer les terres des chefs vers le domaine de la Couronne, mais cette organisation ne touchait que les élites traditionnelles. En 1920, Joseph Casely Hayford, un homme marginal, organise le Congrès national de l'Afrique de l'Ouest qui offre un médium d'action politique aux classes moyennes urbaines. La relève est prise par Kwame Nkrumah, un autre homme marginal. Passé chez les Jésuites et à l'Achimota School à Accra, il est ensuite formé dans des universités pennsylvaniennes où il dirige l'Association des étudiants africains pour l'Amérique du Nord. Il s'intéresse à Garvey et rencontre Du Bois à une réunion de la NAACP. Ses études lui permettent d'élaborer une critique du colonialisme, dès son premier pamphlet, *Vers la libération nationale*, écrit en vue du Congrès panafricain de Manchester 1945. Il devient à son retour au pays secrétaire général du parti indépendantiste, l'UGCC (United Gold Coast Convention). Nkrumah va s'engager dans une série de rapports de force avec l'administration coloniale, fonder un nouveau parti et œuvrer sur fond de grèves et de manifestations à la promulgation d'une nouvelle Constitution, avant de retourner le droit colonial contre lui-même pour se présenter aux élections alors qu'il est en prison (Frazier, 1957 : 291-294). Il obtient l'indépendance du Ghana en 1957, tout comme Habib Bourguiba celle de la Tunisie, Ahmed Sékou Touré celle de la Guinée, Jomo Kenyatta du Kenya, Leopold Sédar Senghor du Sénégal, Nnamdi Azikiwe du Nigeria ou Félix Houphouët-Boigny de la Côte d'Ivoire.

On peut se demander ce que cette lecture centrée sur la supposée expérience marginale de quelques leaders permet de comprendre de ces dynamiques de libération nationale. On retiendra qu'après-guerre, le ton change par rapport à la version de Park et Stonequist.



Photos de mouvements de libération nationale (de 1 à 5)

(par référence à E. F. Frazier, *Race and Culture Contacts in the Modern World*, 1957).

1) Miliciennes locales vietnamiennes du mouvement communiste dirigé par Ho Chi Minh
(Fonds de *L'Illustration*, décembre 1946).

L'extermination des Juifs, au nom de la mystique raciale des nazis, et la nouvelle *aliyah* vers la Terre d'Israël, ont fait émerger de nouvelles possibilités dans les relations raciales : le projet d'éradication pure et simple d'un peuple par la mise en œuvre d'une « solution finale » et le projet d'une diaspora de trouver un refuge et de garantir sa sécurité en fondant son propre État. La montée du mouvement des droits civiques et l'exigence de déségrégation résidentielle, professionnelle et scolaire ont introduit des questions politiques fortes que l'écologie humaine avait peu traitées – elles sont prises en compte dans le petit texte de Preston Valien (1961) sur la protestation collective autour de l'affaire du bus de Montgomery. Enfin les mouvements d'indépendance nationale qui se battent pour mettre fin à la colonisation redéfinissent les situations raciales, et sont exposés à des problèmes inédits de conflit inter-ethnique ou interracial dans le processus de formation de nouveaux États indépendants (Masuoka, 1961). La montée des nationalismes est exemplifiée par E. C. Hughes, dans un papier sur les « New Peoples » présenté à Honolulu en 1955, l'année de la Conférence de Bandung, par la référence à *L'Afrique du Nord en marche* de Charles André Julien (1952) et à la thèse de Hatim Abdul Sahib Ka'bi (Ph.D. 1954) sur le mouvement de libération nationale en Irak. Que reste-t-il de l'« homme marginal » dans ces nouveaux questionnements ? Stonequist et Frazier sont d'accord pour dire que l'hybridation



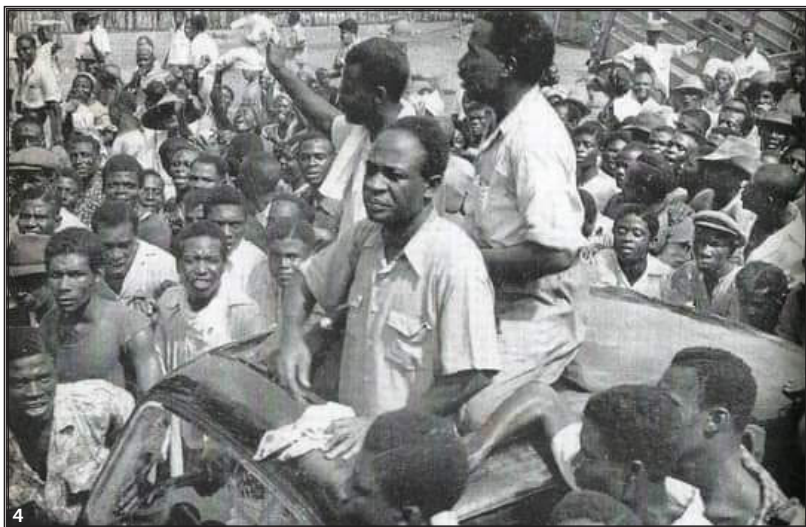
2

2) Révolutionnaires javanais armés de lances de bambou et de fusils japonais
(Stichting Nationaal Museum van Wereldculturen, Rotterdam, 1946).



3

3) Groupe de combattants du mouvement mau mau (entre 1952 et 1956).



4) Après la grève et boycott organisés par le Parti de la Convention du Peuple (CPP) en 1950 dans la Côte de l'Or (qui deviendra le Ghana le 6 mars 1957), Kwame Nkrumah est relâché de prison en février 1951 et nommé premier ministre en 1952.



5) Alger le 2 juillet 1962, scène de liesse le lendemain du référendum d'autodétermination (photographe: Marc Riboud).

culturelle, même en situation coloniale, a pu avoir des effets positifs : les mouvements nationalistes sont nés de l'infusion d'aspirations, de savoirs, de normes de la « culture occidentale » parmi les élites et les masses qui y ont emprunté de quoi forger les outils pour se rebeller. La décolonisation est pour une part la fille de la colonisation à laquelle elle met fin. La modernisation économique, la lutte politique et la langue juridique ont entamé l'ordre traditionnel, elles ont fait tomber des barrières ethniques et sont allées à l'encontre de loyautés tribales : elles ont contribué à forger de nouveaux peuples ou de nouvelles nations qui se sont donné des États. Et, ajoute Stonequist, là où cette hybridation culturelle n'a pas pris, la « révolte nationaliste » risque de s'« enliser dans des mouvements religieux de caractère messianique » (Stonequist, 1937 : 294) ou dans des règlements de compte inter-ethniques. Mais pouvait-il écrire pour autant que « la méthode d'interpénétration raciale est la seule qui empêchera les guerres raciales et les effusions de sang » (*ibid.* : 48) ?

Stonequist a une lecture souvent psychologisante des choses, Frazier une vision davantage politique. Pour le premier, les personnes marginales s'efforcent de surmonter un complexe d'infériorité en reconquérant leur liberté. Elles retrouvent l'*estime de soi* (*ibid.* : 161 ; et Frazier, 1957a : 317) et réinstaurent un *esprit de corps* (Stonequist, 1937 : 19 et 160), sans lesquels il n'y a ni « fierté », ni « dignité ». Frazier pose les problèmes autrement. Tout en maintenant la référence à l'expérience marginale propre à la colonisation et à ses « sentiments d'infériorité et de soumission (*subservience*) » (Frazier, 1957a : 298-299 et 312), il y voit les prémisses d'une nouvelle « *culture cosmopolite* » (*ibid.* : 35-36). Il a un raisonnement écologique et politique de bout en bout. Il est sensible à la transformation de l'environnement végétal et animal, à la diffusion de nouvelles maladies ou aux changements d'habitat, de nourriture et de vêtement dont le contact entre peuples, occasionné par la conquête coloniale, est le *primum movens*. Il décrit clairement les « relations symbiotiques » qui se mettent en place entre différents groupes, sur lesquelles va naître l'organisation économique de l'esclavage et de la plantation. Mais il est aussi très attentif aux

régimes politiques qui vont contraindre et façonner ces « *communautés multiraciales* » (*ibid.* : chap. XI), selon les différentes espèces d'administration coloniale, directe ou indirecte, les degrés d'autonomie laissés aux régions dans des espaces impériaux, les formes de ségrégation spatiale et sociale des « quartiers blancs » avec les villes indigènes, et les types de gouvernement moyennant diverses combinaisons de « subordination et de participation politique ». Et il n'hésite pas à repérer des logiques de domination politique dans les « *organisations biraciales* » (*ibid.* : chap. XV), en particulier en Afrique du Sud. Il est très intéressé par les cultures de la négritude qui affirment réveiller un « héritage africain » et valorisent une philosophie, une peinture et une littérature proprement africaines ou caribéennes (*ibid.* : 322, il cite les publications des Éditions « Présence africaine ») : elles vont de pair avec la naissance d'un Nouvel Africain, en écho à la renaissance du Nouveau Noir de 1925, qui composent de nouvelles synthèses culturelles, qui refusent la « fausse assimilation » aux anciennes colonies, qui tentent de s'affranchir de l'emprise de l'ancien colon tout en jouant avec sa langue – diversement pour Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas ou Aimé Césaire, Guy Tirolien ou Jean-Joseph Rabearivelo... voir les « Latitudes françaises » de Damas (1947) ou l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Senghor (1948)⁴². Ce travail de l'expérience marginale sur elle-même, avec ses percées libératrices, ne manque pas d'ambiguïtés : Senghor est un bon exemple, lui qui se fait le chantre de la négritude ou de l'africanité (qu'il tire du côté de la « nature » et de l'« émotion »), fait à l'occasion « l'éloge du métissage », tout en aspirant à une très teilhardienne « Civilisation de l'Universel ». D'autres, comme Alioune Diop, en créant le carrefour intellectuel et artistique de *Présence africaine*, voient l'enjeu qu'il y a à « désoccidentaliser pour universaliser » (Diop, 1959 : 44) – on parlerait aujourd'hui de « provincialiser l'Europe » ou de « décoloniser les savoirs », de décentrer, à contre-courant de l'occidentalisation, de l'eupéanisation ou de la colonisation, mais sans perdre l'horizon d'une universalisation. « Pour universaliser, il importe que tous soient présents dans l'œuvre créatrice de l'humanité⁴³. » L'expérience marginale, plutôt que de se confronter à l'alternative entre rejoindre les dominants ou les subalternes, devient la matrice

d'une épreuve de recevoir et de donner : « Les apports de l'Occident à la formation de notre personnalité restent précieux. Nous revendiquons cependant la liberté de les enrichir et à notre tour de *donner*. Et pas seulement de *recevoir*. » (*Ibid.* : 44 ; soul. par Diop)⁴⁴. On peut penser que Park, Stonequist ou Frazier se seraient reconnus dans cette proposition. Frazier rajoutant un dernier point : si cet idéal d'Afrique nouvelle a le sens d'une désaliénation et d'une émancipation, passant par l'affirmation de nouveaux peuples à travers la musique, le roman ou la poésie, et à terme, le sens d'une réappropriation inventrice des langues et des cultures autochtones, cette libération ne peut qu'être éminemment politique et économique. C'est vrai aux États-Unis où « le problème de la déségrégation va bien au-delà des attitudes raciales ou des relations interpersonnelles. Les facteurs économiques et politiques doivent être pris en compte, de même que les institutions et d'autres aspects de la vie sociale organisée. » (Frazier, 1957b : 291). Et dans les anciennes colonies, la quête d'une autonomie, difficile à trouver au cœur des hybridations culturelles de la modernité, passe nécessairement par les luttes pour l'indépendance, économique et politique. Le monde était, à la fin des années 1950, à la croisée des chemins.

L'ESPACE DE DISCUSSIONS OUVERT PAR LA CATÉGORIE DE MARGINAL MAN

La notion d'homme marginal a donné lieu à une énorme littérature, de sa formulation en 1928 jusqu'aux années 1960. On peut repérer quelques tentatives de critiquer, d'élargir ou de refondre cette catégorie qui a cette qualité d'être à la fois relativement concrète, quoiqu'indexée sur des situations empiriques disparates, tout en étant en même temps suffisamment vague pour susciter, quand elle n'est pas simplement rejetée comme un mythe sociologique, toutes sortes d'applications et de remaniements intellectuels et politiques.

REMISES EN QUESTION

Une des interrogations significatives est celle de Milton Goldberg (1941) qui parle de «(re)qualification», c'est-à-dire d'interprétation, d'explicitation et de réajustement du sens de la théorie de la marginalité. Il opère ainsi un glissement de l'homme marginal à la « culture marginale » – une expression déjà présente chez un certain nombre d'anthropologues et chez Stonequist. L'homme marginal est un « hybride culturel » (Park, 1928 : 892) vivant dans un entre-deux – entre deux cultures qui ne se sont pas complètement interpénétrées –, qu'il soit le produit du métissage racial ou du flux migratoire. Cette situation d'entre-deux a pour condition que « l'appartenance [soit] implicitement, sinon explicitement fondée sur la naissance ou l'ascendance (race ou nationalité) » et que la position marginale entraîne une « exclusion [qui] soustrait l'individu à un système de relations de groupe » (Stonequist, 1937 : 8). Partant, elle induit une composition entre deux cultures : « Les discordances et les harmonies, les répulsions et les attractions de ces mondes, dont l'un est souvent "dominant" par rapport à l'autre », vont « se refléter dans l'âme » de l'homme marginal (*ibid.*). Et Stonequist rajoute :

À une extrémité de l'échelle se trouvent les conflits aigus et prolongés de nombreux groupes métissés et de minorités historiques, telles que les Juifs ; à l'autre extrémité, des groupes dont le degré d'exclusion est faible et transitoire, tels que les immigrants du nord-ouest de l'Europe et leurs descendants aux États-Unis. (*Ibid.*)

Le point de Goldberg est le suivant. L'individu marginal qui est socialisé dans une culture marginale est parfaitement ajusté au groupe dans lequel il vit. Les « définitions de situation » qu'il met en œuvre et les « schémas standardisés de comportement » qu'il active lui donnent une prise sur les situations de la vie quotidienne, lui permettent d'atteindre ses objectifs et de réaliser ses désirs, d'être en phase avec

les autres membres du groupe, d'en respecter les conventions, de participer à ses institutions et de ne pas passer pour un déviant.

Si (1) l'individu dit « marginal » est conditionné dès sa naissance à son existence aux frontières de deux cultures, si (2) il partage cette existence et ce processus de conditionnement avec un grand nombre d'individus de ses groupes primaires, si (3) ses années de croissance précoce, de maturation et même d'âge adulte le voient participer à des activités institutionnelles administrées en grande partie par d'autres individus « marginaux » comme lui, et enfin si (4) sa position marginale n'entraîne pas de blocages ou de frustrations majeurs des attentes et des désirs qu'il a acquis dans cet environnement culturel, alors il n'est pas un véritable individu « marginal », mais un membre participant d'une *culture marginale*, tout aussi réelle et totale pour lui que peut l'être la culture non-marginale pour l'homme non-marginale. (Goldberg, 1941 : 53)

Goldberg soulève une question importante : « marginal » et « ajusté », de quel point de vue ? Le principe de relativité de l'anthropologie culturelle joue ici à plein. Il vient bousculer le raisonnement encore très positiviste de Park et Stonequist, qui semblent attribuer des cultures relativement unifiées et homogènes aux Américains, et en contrepoint, à telle ou telle nationalité, aux Noirs et aux Juifs – préfigurant les recherches sur les « tempéraments nationaux » – et qui tiennent pour allant de soi que les Américains blancs, natifs et protestants, ont les mêmes normes dominantes qui s'imposent à tous les autres groupes. Curieusement, alors même qu'ils forgent des outils d'enquête empirique pour mieux saisir des dynamiques psychologiques et culturelles où surgissent les phénomènes de double conscience, en particulier dans des phases de conflit ou de transition, ils perdent de vue ce que Dewey (1916) avait affirmé sur l'originarité du trait d'union pour comprendre ce qui fait l'américanité. Ce que David Golovensky, dans un papier très critique, formule à sa façon, en faisant de l'Américain non pas « un organisme monolithique, mais des conglomérats

de valeurs en conflit et en contradiction » (Golovensky, 1952 : 335). En allant plus loin, on pourrait dire que, du fait que la société moderne multiplie les groupes de référence (Shibutani, 1955), elle se présente comme un « complexe de subcultures de classe, d'ethnicité, de religion, et autres subcultures dont les frontières coïncident rarement. *Nous sommes tous des marginaux.* » (Antonovsky, 1956 : 57). Les expériences marginales et les identités multiples, déchirées, métissées, bariolées, hybridées, contradictoires sont devenues la règle, comme c'est la mode de le dire aujourd'hui. Ajoutons qu'elles mériteraient d'être étudiées plus minutieusement, dans des situations concrètes, tant du point de vue de l'expérience vécue de l'intérieur que des activités observables de l'extérieur, de façon à disposer d'un nuancier beaucoup plus riche que les hypothèses, fortes en leur temps, mais devenues trop simples aujourd'hui, de Park et Stonequist.

Par ailleurs, la tentation de tirer l'expérience marginale du côté de la psychopathologie pose problème. Karen Horney fournit un diagnostic dans *The Neurotic Personality of Our Time* (1933) où elle montre que les tensions de la personne marginale sont celles de tout un chacun : la marginalité est l'horizon indépassable de notre temps ! Golovensky se reconnaît dans ce diagnostic et met en doute la façon dont les personnes marginales sont présentées comme souffrant d'instabilité émotionnelle, sinon de trouble psychique. On peut reprendre le livre de Stonequist pour noter la litanie des caractérisations psychopathologiques de l'expérience marginale : « peurs névrotiques des Noirs » (1937 : 118) ; hypersensibilité des Juifs (*ibid.* : 150), « inflexibilité spirituelle » et sublimation du Peuple Élu (*ibid.* : 133 et 156) ; malaise allant jusqu'au crime, au suicide ou à la psychose (*ibid.* : 159), et ainsi de suite. Golovensky (1952 : 336) s'en tient au cas des Juifs et rejette l'idée que leur dualité supposée les amènerait à « se sentir piégés et à pâtir amèrement de leur participation à deux cultures ». Golovensky pense que loin d'être un facteur de « névrose », sinon de « schizophrénie sociale », cette « biculturalité » peut tout aussi bien être une source de créativité culturelle et de fécondité interculturelle.

La marginalité est à la théorie du pluralisme culturel ce que la «tolérance» est à la notion de fraternité. De même que la tolérance suggère une condescendance qui est la négation d'une fraternité authentique, de même la marginalité a les connotations d'une attitude hautaine qui est tout à fait différente de l'idée d'égalité complète qu'implique le pluralisme culturel. Beaucoup pensent avec Kallen que la tâche de l'éducation est de surmonter «les isolements de l'esprit; d'engendrer une mutualité de respect, de compréhension et de sympathie entre les différentes cultures; d'initier une telle habitude de jouer en équipe entre différents peuples que [chacun] connaît un plus grand épanouissement dans la liberté; de libérer par [l'éducation] les énergies des humains, moyennant *l'union des différences sur un pied d'égalité*. *Le trait d'union est l'art de la civilisation dynamique*. (Italiques de Golovensky, 1952: 337, citant Kallen)

Du coup, la catégorie de «désorganisation personnelle», à travers laquelle une bonne part des expériences marginales ont été longtemps abordées, prend l'eau. Il y a en fait un spectre de réactions aux personnes marginales, qui vont de la valorisation à la répudiation, en passant par divers degrés de tolérance, réactions qui leur réservent des places et des destins très divers. Ce que Goldberg (1941) montre pour les Juifs, en particulier de seconde et troisième générations aux États-Unis, Arnold Green (1947) le reprend dans sa thèse sur les mulâtres. Les Anglo-Indiens vivent dans une caste intermédiaire (Hedin, 1934), tandis que les mulâtres américains – demi-sang, quarterons ou octavons, sans distinction – sont aussi ségrégués que les Noirs; si les Noirs américains ferment les yeux sur les pratiques de *passing*, tenues pour une façon légitime de changer de statut, les Juifs non-libéraux s'opposent à la défection des leurs (Green, 1947: 169). De cette palette de possibilités, il devient impossible d'inférer quelque chose comme de la désorganisation personnelle dans l'expérience marginale. Juifs, métis et migrants sont plutôt exposés à différentes nuances d'intransigeance ou d'indulgence, de reconnaissance et de dénégation, d'accoutumance

ou d'allergie, qui témoignent de combinaisons variables de monisme et de pluralisme culturel.

HÉSITATIONS IDENTITAIRES ET DILEMMES STATUTAIRES DANS LES ORGANISATIONS

Everett C. Hughes, l'un des étudiants les plus fidèles à Park, propose lui aussi une réinterprétation du concept d'homme marginal, de façon à élargir son périmètre et sa portée. Dans « Social Change and Status Protest » (1949), il revient au texte de Park en 1928 et y distingue deux dimensions. L'une est celle de l'accès à la modernité qui va de pair avec une « émancipation des attentes coutumières », celles en vigueur dans les communautés traditionnelles, que ce soit par une révolution culturelle, « par le travail et par la migration » (1949 : 58) ; une autre possibilité est celle du Juif quittant le ghetto, de l'hybride culturel ou du Noir américain. Entre deux mondes, le statut marginal de ces personnes est le produit d'une « contradiction de statut » (Hughes, 1945). Les *contradictions de statut* ont un caractère *objectif* : elles se manifestent lorsque des individus possèdent des qualités appréciées qui devraient normalement les conduire à l'acquisition de certains statuts, mais en sont empêchés en raison de la possession d'autres caractéristiques qui les prédéfinissent. On perçoit déjà l'extension du statut marginal par Hughes, dans la mesure où de telles contradictions objectives peuvent également se produire dans un contexte où les statuts sont de profession, de classe ou de genre. Ces contradictions de statut se redoublent de « *dilemmes de statut* » (*ibid.*), au caractère *subjectif* : le problème est alors celui de la conception de soi, d'autres diraient l'image ou la perception de soi, plus précisément, l'expérience qu'une personne entretient d'elle-même et de sa place dans le monde social. Le dilemme réside dans la tension entre la volonté de l'individu de se distancier du statut qui lui est assigné et son incapacité à s'en éloigner ou à s'en libérer complètement. En d'autres termes, il découvre que ses engagements actualisent une identité personnelle qui lui est intolérable, mais qui s'avère implacable : il voudrait s'échapper de cette cage de stéréotypes où il est maintenu et où il ne peut se

réaliser, moyennant un certain nombre d'activités, en droit accessibles, mais de fait interdites à son «groupe d'appartenance». Il voudrait cesser d'être traité comme le représentant d'un type et devenir une personne sans qualités, comme tout le monde. Il est sans cesse reconduit à ce statut détestable à ses yeux, en raison de son uniforme racial et de la définition culturelle qui en est donnée, collectivement, ou de tout autre trait visible ou sensible, ciblé par une opération de catégorisation qui le déprécie. Qu'elle soit capable ou non, sympathique ou non, entreprenante ou non, légaliste ou non, toutes les qualités et tous les défauts de cette personne seront mis sur le compte de son «identité» et de sa «culture». Il y a une malédiction à être vu comme juif, noir, oriental, migrant, mais aussi comme femme, d'un certain âge ou porteuse de handicap : celle d'être marqué par un statut qui a la force du stigmate et qui est associé à un ensemble de limites et de contraintes. On n'ira pas plus loin, mais on imagine aisément pourquoi la lecture de «Social Change and Status Protest» a pu être importante pour les théories de l'étiquetage et du stigmate de Becker, Goffman ou Davis dans les années 1960.

Du point de vue des partenaires d'interaction, le dilemme vis-à-vis des personnes marginales est d'un autre ordre. À travers quelle catégorie percevoir un collègue et s'adresser à lui ? Faut-il le *voir comme* un «noir» ou comme un «médecin» (Hughes, 1945 : 367) ? Faut-il la traiter comme une «femme», une «juge» ou une «latino» ? Quel est le statut qui l'emporte (*master status*) sur les autres dans tel ou tel ordre d'interaction ? Que faire de ces personnes marginales qui, à la faveur d'un processus d'égalisation des conditions, se rencontrent de plus en plus nombreuses, projetées à des places qui leur étaient barrées quelques années auparavant ? Elles ont tous les droits d'y être parce qu'elles se sont qualifiées par des études universitaires ou qu'elles ont fait la preuve de leur compétence professionnelle, mais elles continuent d'être la cible de préjugés en tant que membres d'un groupe jusque-là stigmatisé ou discriminé. Que l'opération de stigmatisation ou de discrimination soit de genre ou de race, de nationalité ou de religion importe peu à Hughes, qui élargit la notion de marginalité bien

au-delà de sa définition initiale. Hughes prend l'exemple du médecin noir, littéralement entre-deux-mondes. Auprès de ses collègues blancs, il suscite des sentiments mitigés d'accueil et de rejet, mais nous dit-il, en 1948, il n'est jamais accepté comme membre du corps fraternel des médecins. Une pointe de méfiance subsiste, et elle est encore plus forte de la part de clients racistes. Se montrer avec lui peut de surcroît avoir des conséquences négatives pour la réputation que les autres médecins entretiennent auprès de leurs collègues ou de leurs patients. Le médecin noir est lui aussi prisonnier d'un dilemme : même s'il a eu son diplôme à égalité avec ses pairs blancs et s'il est reconnu comme bon professionnel dans le cadre d'un hôpital à dominante blanche, il continue d'être traité comme une exception. Il reste un Noir remarquable qui a réussi à s'extirper de sa condition ; il est appréhendé, perçu et évalué comme un type et échoue à être perçu comme une personne. Par ailleurs, un certain nombre de personnes de son milieu d'origine vont l'accuser de se blanchir et d'être au bout du compte un traître qui « sacrifie sa race » à ses propres intérêts. Il peut adopter une attitude militante et ne travailler qu'avec la communauté noire, œuvrant à la mise en place d'un système de soins décent, et souvent défaillant, pour ses patients noirs, mais au risque de conforter une ségrégation dont il aurait pu être un contre-exemple.

Bref, en 1948, les stéréotypes ont encore la peau dure. Dans la plus grande partie du pays, les lois Jim Crow continuent de prévaloir et les cursus de formation comme les filières de l'emploi des Blancs et des Noirs restent hermétiquement séparés. Et dans les grandes métropoles du Nord, de l'Est et de l'Ouest, la solution la plus simple et la moins coûteuse pour tout le monde, à court terme, est de maintenir une ségrégation raciale des institutions médicales. Ce n'est que moyennant une politique active de déségrégation, assumée dans les centres de santé comme dans les écoles et les universités, que cette situation commencera à changer. Cette ségrégation n'était du reste pas seulement raciale, mais plus largement ethnique. La thèse de doctorat d'Oswald Hall (Ph.D 1944) consistait en une écologie de la profession médicale à Providence, Rhode Island. Elle laisse apparaître

la distribution ethnique des institutions hospitalières, des carrières et des spécialités, des médecins et des clientèles entre communautés juive, irlandaise, italienne ou arménienne – moyennant le jeu des stéréotypes, des relations de fraternité et des réseaux de cooptation. Cet ancrage communautaire ne touchait pas seulement la corporation des médecins, mais aussi celle des avocats – les avocats noirs travaillant dans les quartiers noirs avec des clients noirs (Hale, 1949). Et comme une autre thèse soutenue en cette phase d'après-guerre, celle de Josephine Williams (1949), le montre, les femmes sont tout autant les victimes que les Noirs de cette espèce de stigmatisation – ce que l'on pourrait traduire en disant que l'uniforme du genre se substitue alors à celui de la race :

L'avocate peut devenir l'avocate des femmes ou se spécialiser dans un type de service juridique conforme au rôle de la femme en tant que gardienne du foyer et de la morale. Les femmes médecins peuvent trouver une place dans les spécialités dont seuls les femmes et les enfants ont besoin. [...] Le professionnel noir trouve ses clients parmi les Noirs. Le sociologue noir étudie généralement les relations raciales et enseigne dans un collège noir. Une nouvelle figure sur la scène américaine est le responsable du personnel noir dans les industries qui ont commencé à employer des travailleurs noirs. Ses fonctions consistent à régler les difficultés des travailleurs noirs, à résoudre les conflits mineurs entre les races, à interpréter la politique de la direction pour les Noirs et à présenter et expliquer le point de vue des Noirs à la direction. C'est un travail difficile. Toutefois, ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est le fait que le Noir, promu à ce poste, n'agit qu'à l'égard des employés noirs. (Hughes, 1945 : 358)

Les occasions d'expérience marginale vont donc se multiplier au fur et à mesure que va progresser le mouvement vers l'égalité des conditions des différents groupes ethniques entre eux, des Blancs et des Noirs ainsi que des femmes et des hommes. La lutte contre les situations d'inégalité, de ségrégation et de discrimination va faire

proliférer de nouvelles situations, trajectoires et personnalités marginales. Hughes est l'un des premiers à décrire la réponse donnée par les organisations et les entreprises aux nouvelles règles de déségrégation. Des fiches de poste sont créées spécifiquement dans les entreprises et les organisations, qui s'alignent ainsi sur les nouvelles législations en introduisant une nouvelle partition au sein de leur personnel. Hughes parle d'« officiers de liaison » (*ibid.* : 359) qui sont embauchés pour assurer la connexion de la direction avec certains groupes de genre, ethniques ou raciaux – de la même façon que, dans l'armée coloniale française, des officiers sénégalais faisaient la charnière entre le haut commandement et les régiments de tirailleurs (Fanon, 1952 : 14). C'est une nouvelle gestion des interfaces qui se développe dans les organisations et les entreprises, lesquelles, tout en appliquant les règles de droit, n'en paient pas moins leur tribut au jeu des préjugés et des stéréotypes. Nous sommes là juste après la Seconde Guerre mondiale. Le mouvement des droits civiques commence à faire son chemin dans certaines organisations communautaires et syndicales, églises et universités. Mais la recherche en sciences sociales, surtout, ne peut plus s'en tenir aux généralités de vingt ou trente ans auparavant. On sait désormais que les progrès du pluralisme peuvent aller de pair avec le fractionnement des espaces et des histoires de vie ; ou encore que l'assimilation n'est pas incompatible avec la segmentation des institutions sociales du *welfare*, de santé ou d'éducation, des marchés du travail, du loisir et de la consommation. Morcellement des services, encapsulement des carrières, exclusion de certains postes au revers de l'inclusion dans la force de travail, ethnicisation de trajectoires résidentielles et professionnelles, reconduction de formes d'auto- et d'hétéro-ségrégation dans les écoles, les églises et les quartiers. Les migrants d'ascendance irlandaise, italienne ou polonaise, et même juive, chinoise ou philippine réussissent progressivement à se faire une place. Ce n'est souvent que la seconde ou la troisième génération qui réussit à se dissoudre dans le creuset de la citoyenneté américaine – avec une accélération à partir de la fin des années 1950. Le processus d'assimilation (au sens de Park) poursuit son cours, ponctué par des phénomènes de renouveau religieux (*revival*) – le pluralisme

religieux se traduira par des mesures de protection du droit d'exercer sa religion ou d'exemption des obligations fiscales ou militaires – et par les mouvements des droits civiques – le pluralisme ethnique et racial va se concrétiser dans des programmes d'action affirmative.

Mais le « problème des Noirs » n'a pas été résolu, à la différence de celui des Amish et Quakers, Mormons et Doukhobors, Huttérites et Mennonites, dont la revendication d'une espèce d'« isolement moral » a été satisfaite, écrit Park (1938/2024). Et la question des minorités a depuis été compliquée par l'arrivée d'autres groupes étrangers – mexicain, portoricain, latino en général, coréen, haïtien –, sans compter le réveil des minorités autochtones de Hawaï ou d'Alaska, et plus largement des peuples amérindiens (*Native Americans*) dans les années 1960.

LA FRAGMENTATION DES SITUATIONS ET LE CONTREPOINT DES PERSONNALITÉS

Un dernier point important est que l'expérience marginale est pensée à la croisée de deux cultures ou comme un stade dans un processus d'assimilation, mais du point de vue d'une phénoménologie de l'expérience, cette proposition doit être affinée. Une culture ne se donne jamais en bloc, ce qui lui est pris et ce qui en est laissé est extrêmement variable ; et la culture n'existe qu'en tant qu'elle s'incarne dans des arrangements écologiques qui peuvent, eux aussi, être d'une grande variété. Les scénarios d'intégration sont multiples, comme la tradition sociologique de Chicago l'a montré et comme les auteurs contemporains continuent de le confirmer. Les années 1960 ont fait apparaître de nouvelles questions sur les parcours d'assimilation. Milton M. Gordon (1964), dans *Assimilation in American Life*, réexamine les hypothèses de l'anglo-conformité, du *melting-pot* et du pluralisme culturel, et va plus avant dans la combinaison des multiples critères de classe et d'ethnicité qui composent les sous-sociétés et sub-cultures états-uniennes. Les études sur les petits groupes, sur les sociabilités et sur les identités qui se multiplient dans les années 1950-60

montrent que l'intégration à l'emploi, la réussite scolaire, l'affiliation à des associations, l'apprentissage culturel, les modes de consommation, la participation civique, l'identification à la politique nationale ne vont pas du même pas. *Beyond the Melting Pot* de Nathan Glazer et Daniel Patrick Moynihan (1963) a de même marqué les esprits par la multiplicité des dynamiques collectives qu'il a décrite à New York, attestant de la diversité et de la longévité, de la vitalité et de la créativité des regroupements ethniques – les Allemands, si nombreux au XIX^e siècle, se sont fondus dans la masse, tandis qu'avec l'afflux continu de Porto-Ricains, l'épopée des Latinos n'a cessé de s'écrire. Il n'y a pas un et un seul scénario d'assimilation. Toutes sortes de recompositions se font autour de critères raciaux, politiques et religieux. Et les figures de l'expérience marginale se font de plus en plus complexes, a fortiori avec les secondes générations. On peut en prendre deux exemples, parmi d'autres, liés au logement et à l'emploi.

Le logement, d'abord. Dans la sociologie de Chicago des années 1920 et 1930, la ségrégation résidentielle dans des colonies d'habitat a été prise comme un « indicateur d'assimilation » : la mosaïque de nationalités apparaissait déjà sur les cartes des *Hull House Maps and Papers* (1895) et le développement urbain se fait par des regroupements de populations (*settlements*) par nationalité. Ces phénomènes sont observés non seulement à Chicago, mais dans sa région métropolitaine. Dans l'une des premières enquêtes sur les villes périphériques, *Satellite Cities*, produit d'un exode industriel en vue de disposer d'espace bon marché et d'échapper à des contraintes fiscales ou réglementaires, Graham Taylor Jr. (1915) découvre que les villes manufacturières aux environs de Chicago sont blanches en leur centre, encerclées de bidonvilles peuplés de Noirs, « dans un contraste sordide » (1915 : 251). Si les Bulgares et les Macédoniens s'entassent dans les immeubles du centre de Granite City, une loi non écrite y « interdit à quiconque de vendre ou de louer des biens immobiliers » à des Noirs (*ibid.* : 151), tandis qu'à Fairfield, des conditions raciales s'appliquent à l'usage des lots : « Ledit lot ne sera utilisé que par des personnes blanches, à l'exception des domestiques employés sur les lieux

qui pourront occuper les maisons qui leur sont réservées. » (*Ibid.*). Ce compartimentage racial va de pair avec un compartimentage social – d'autres villes satellites sont des sortes de communautés résidentielles pour familles prospères. Pourtant, une telle segmentation n'est pas incompatible avec le processus d'américanisation, d'autant moins que ce qui est à atteindre est une « uniformité superficielle, une homogénéité de manière et de mode, associée avec des différences relativement profondes dans les opinions, croyances et sentiments individuels » (Park, 1913/1914 : 607).

La sociologie ne cessera de rendre compte de ce phénomène de distribution spatiale selon des indicateurs de classe, d'ethnicité et de race, montrant les affinités plus fortes entre certaines communautés (les Noirs et les Japonais font bon ménage) et les zones conflictuelles aux frontières de certaines autres (les batailles entre Juifs et Polonais)⁴⁵. Cette segmentation du marché du logement a été entretenue par des conflits entre nationalités, entre néo-arrivants et déjà-installés, par l'exercice d'un contrôle territorial fondé sur la violence ou la dissuasion, et concernant les personnes de couleur, par les clauses de restriction raciale et les mouvements de *white flight* (une expression qui n'apparaît que dans les années 1950). Amos Hawley (1944) affirme que « la redistribution d'un groupe minoritaire selon le même *pattern* territorial que le groupe majoritaire entraîne une dissipation de son statut de subordination et une assimilation de ce groupe assujetti dans la structure sociale ». Il perd la visibilité due à la concentration dans l'espace et il se recompose tandis que ses membres occupent de nouvelles places dans la société d'accueil, en particulier dans l'espace urbain (Duncan & Duncan, 1955). C'est ce qui est supposé se passer après que la Cour suprême annule en 1947 les « clauses restrictives » entre propriétaires s'engageant à ne jamais louer ou vendre à des Noirs, à des Juifs ou à des Orientaux. À terme, de tels quartiers pourraient réaliser l'utopie d'une « canopée cosmopolite », au sens où l'entend Elijah Anderson (2019) ; dans les faits, le droit peine à substituer ses règles d'égalité à l'ordre des mœurs établies et des habitudes morales.

La ségrégation sur le marché foncier et immobilier, qui permet malgré tout de s'y faire une place, se retrouve sur le marché de l'emploi. La séparation des lieux de résidence a des conséquences fortes sur la capacité de parler correctement anglais, sur le choix des conjoints, des relations et des amitiés, sur la cooptation dans des organisations ou des entreprises, sur les événements de rencontre qui procurent des opportunités. À la faveur des réputations de communauté ou de quartier, elle ménage des contacts sélectifs, qui ont des conséquences sur les chances de trouver du travail ou de participer à la vie civique. Le jeu des attractions et des répulsions qui se met en place dans une configuration de *patterns* résidentiels est donc, comme l'a montré Stanley Lieberson (1961), corrélé à d'autres processus d'intégration sociale à la société d'accueil, et en particulier au monde de l'emploi. La complexification de la division du travail et de la spécialisation des fonctions dans les sociétés modernes se traduit par l'extension du système de relations de compétition et de coopération entre différents groupes, et par une redistribution territoriale et professionnelle des populations. Certains secteurs et occupations économiques sont appropriés par, ou réservés à, certains groupes nationaux, ethniques ou raciaux. Ils s'y investissent parce que ces opportunités sont disponibles, ou qu'elles leur sont assignées par des agences de recrutement ; ils s'y substituent à d'autres minorités pour des raisons de coût de main-d'œuvre, ou ils se les transmettent par cooptation ou par héritage – auquel cas, leurs membres développent des compétences spécifiques et accumulent une expérience collective. Cela rend compte de la prépondérance des Chinois dans les blanchisseries ou sur les chantiers du Transcontinental Railroad, des Irlandais dans la police ou le clergé à Boston, des Japonais ou des Philippins dans le maraîchage à Hawaii et en Californie, des Mexicains dans les mines et les ranches du Sud-Ouest, des Juifs dans les entreprises de confection au début du siècle ou des Hassidim dans l'import-export à New York, des Noirs dans les industries de l'acier, de l'automobile ou de la viande après la Grande Migration vers le Nord. Ces niches d'activités développent des relations symbiotiques avec d'autres niches d'activités, tout comme elles peuvent être le lieu d'antagonismes ethniques sur un marché du

travail divisé (*split labor market*). Certaines fonctions et institutions sont dédoublées dans le monde des Africains-Américains ou dans celui de minorités ethniques et raciales ; tandis que d'autres minorités remplissent au contraire des fonctions d'« intermédiaires » (*middleman minorities*) (Blalock, 1967), un point que Stonequist avait entrevu.

Ces minorités marginales – Juifs, Grecs, Arméniens, Libanais... mais aussi Pakistanais au Royaume-Uni, Chinois en Asie du Sud-Est ou Indiens en Afrique de l'Est et du Sud – sont des médiatrices des processus de commerce, d'échange et de circulation de personnes et de marchandises, de capitaux et de valeurs, entre leurs pays d'origine et celui où elles séjournent. D'après Bonacich (1973), elles se caractérisent, pour la première génération, par un ensemble de traits : résistance aux mariages extérieurs, solidarité familiale, régionale ou clanique, auto-ségrégation résidentielle, création d'écoles communautaires, maintien de traits culturels et religieux, implication limitée dans la politique locale, sinon pour des sujets ayant trait aux affaires qui affectent directement leur groupe. Ces minorités marginales sont avant tout entrepreneuriales (moyennant des partenariats d'investissements, des prêts à faible taux d'intérêt et des associations de crédit rotatif) ; elles s'adressent à différents types de clientèles dans et hors de leur communauté ; si elles créent des magasins familiaux ou des fermes d'approvisionnement (*truck farms*), elles recrutent leur main-d'œuvre dans la famille élargie ou dans des réseaux proches ou alliés ; et ce personnel entretient des rapports de protection personnelle et d'assistance paternaliste avec la famille qui l'emploie. Ces minorités marginales sont elles-mêmes stratifiées, souvent avec des écarts de richesse considérables, mais elles n'en sont pas moins des communautés où règne une certaine solidarité – tontines, caisses de secours, associations funéraires... On notera la diversité de ces minorités marginales. D'après l'hypothèse d'une « assimilation segmentée » (Portes & Zhou, 1993), leurs membres de seconde génération connaîtront différents modes d'incorporation à la société d'accueil. Ils peuvent avoir une mobilité ascendante et devenir américains au sens fort du terme, s'affranchissant parfois de la famille, ne la retrouvant que pour les

grandes occasions, entretenant tout au plus un rapport folklorisant avec leur ascendance ethnique et se débrouillant avec la rémanence de formes de stigmatisation. Mais ils peuvent aussi s'intégrer dans des communautés démunies, qui s'identifient comme états-uniennes, mais qui restent ségréguées dans des zones urbaines défavorisées, dont les membres occupent les postes subalternes du marché du travail, avec de forts taux de chômage chronique et des chances de mobilité ascendante extrêmement limitées; tout comme ils peuvent s'intégrer dans des communautés prospères économiquement, à forte cohésion ethnique, avec des élites qui contrôlent des enclaves de l'industrie ou du business, à cheval sur les États-Unis et leur pays d'origine, minorités qui disposent de leurs propres institutions sociales et où tendent à se maintenir des valeurs traditionnelles. Il n'y a pas un seul profil de minorité marginale.

Un dernier exemple de ces imbrications ethniques, raciales ou nationales des territoires, des groupes et des activités, nous est donné par la thèse de William Kornblum, *Blue Collar Community* (1974), sur les quartiers des aciéries de l'extrême South Side de Chicago. Au moyen d'une ethnographie chirurgicale, Kornblum rend compte des multiples sociabilités primaires, qu'elles relèvent de la proximité résidentielle, de l'affiliation ethnique ou de la coopération professionnelle. Il constate une forte ségrégation des groupes de loisir, de consommation, de sport et de religion entre Scandinaves, Polonais, Serbo-Croates, Italiens, Irlandais, et plus encore, Mexicains et Noirs, sans compter les noyaux de Juifs et Grecs le long des avenues commerçantes. Cela est vrai de la plupart des lieux de culte, des bandes de jeunes au coin de la rue, des bars, des tavernes et des pubs – certains étant très identitaires, d'autres acceptant le tout-venant, Noirs exceptés, sinon dans les buvettes du no man's land à la sortie des aciéries. Dans l'espace résidentiel, les conflits ethniques et raciaux sont également violents entre les différentes nationalités, au gré de leur installation à Irondale ou Slag Valley, dans l'East Side ou à South Chicago. Irondale a ainsi connu des conflits territoriaux des Serbes et des Italiens contre les Irlandais, ou des Mexicains contre les Serbes et les Irlandais. Mais la violence est

bien plus intense entre Noirs et Blancs : les Noirs doivent s'installer dans des quartiers périphériques à ceux des aciéries et sont *personae non gratae*. L'épisode des émeutes raciales de Trumbull Park en 1953-54 explose après que l'Agence du logement de Chicago a installé une famille noire dans un nouveau complexe de logements sociaux : les tensions dureront des années et se traduiront par l'interdiction de certains parcs et magasins aux personnes africaines-américaines. Au sein des aciéries, les groupes de travail sont également distribués et hiérarchisés selon différents critères, en fonction de la nationalité d'origine, avec les Noirs et les Mexicains en bas de l'échelle, sans doute. Mais le système de l'occupation des emplois et des chances de promotion est aussi fonction de la nature des postes, de l'ancienneté et de la compétence : être Noir n'interdit pas d'avoir une ascension professionnelle ou de mener une carrière syndicale. Et tous les sidérurgistes partagent la même culture ouvrière, qui atténue les autres appartenances sur le lieu de travail. Enfin, les sections syndicales, selon qu'elles relèvent de la Wisconsin Steel Works, de la Republic Steel Corporation ou de la South Woks de l'U.S. Steel, ont des ancrages différents dans les communautés ethniques et des articulations différentes avec la politique locale. C'est un autre paramètre à prendre en compte pour comprendre comment opèrent les relations inter-ethniques ou inter-raciales. Les partis politiques, cependant, tout en maintenant des liens directs avec les réseaux ethniques et raciaux, et leur dispersion en groupes primaires (relations vicinales, affinités langagières, cohortes d'âge, solidarités paroissiales, co-activismes associatifs ou syndicaux...), sont également surdéterminés par des considérations municipales, pour la politique de la circonscription (*ward*), étatiques ou nationales pour les législatives et les présidentielles, qui débordent les frontières du quartier : ils sont amenés, par la finalité même des engagements qu'ils accueillent, à opérer des mélanges.

La réponse à la question de l'intégration de différents groupes, du dépassement des clivages ethniques et raciaux, et éventuellement de la formation d'une hybridité culturelle, ne peut donc être donnée en bloc, une fois pour toutes, pour toutes les situations. Il faut un travail

d'observation et de documentation bien plus minutieux des écologies locales et de leur genèse historique pour donner chair au pluralisme culturel. Il faut aussi prendre en compte ce qui s'y passe en matière de ségrégation et de lutte contre la ségrégation dans les transports publics, les écoles publiques, les universités subventionnées, et les forces armées, et plus largement dans le domaine privé. L'administration fédérale, certaines agences locales comme celle du logement à Chicago, et des associations de défense des droits civiques ont mis la pression sur les entreprises, les syndicats, les confréries et les églises pour faire avancer les choses à partir de 1945, et plus encore dans les années 1960. Un autre paramètre est celui du passage du temps. Les seuils d'intolérance s'abaissent à la faveur d'une acculturation réciproque, de génération en génération, jusqu'à rendre possibles des coexistences et des mixités impensables dans un premier temps. La transformation des quartiers eux-mêmes, le brassage de leurs habitants, la sortie des jeunes hors du cocon ethnique ou racial, leur apprentissage de la multiplicité des milieux et des codes qui font les métropoles modernes, leur investissement dans des cursus scolaires et universitaires, et à terme, leurs mariages mixtes, l'interconnaissance entre voisins, leur engagement dans les mêmes organisations pour résoudre leurs problèmes : tous les processus de symbiose et d'association, d'assimilation et d'accommodation dans lesquels ils sont embarqués, engendrent de nouvelles formules d'expérience marginale. De temps à autre, les crispations identitaires grippent ce processus d'américanisation, l'imaginaire prenant le pas sur l'expérience : « l'étranger » redevient la cible à abattre pour les uns, l'Amérique le repoussoir d'identités fantasmées pour les autres, et des partis politiques, nativistes ou communautaristes, jettent de l'huile sur le feu de la discorde et de la sécession. Mais la tendance générale reste à l'intégration progressive.

Les enquêtes empiriques montrent en tout cas que le processus d'américanisation ne s'accomplit pas d'un seul tenant et qu'il s'accomplit selon des formules différentes : il suit des cheminements et obéit à des rythmes multiples, selon les individus, les familles ou les groupes.

Les stratégies de transition sont parfois réversibles. Les occasions de se perdre, de subir des déconvenues ou de choir dans le ressentiment sont nombreuses pour tous ceux qui se risquent dans des parcours marginaux. Alfred Schütz écrivait déjà, dans « The Stranger » (1944/1964 : 105), que

[...] l'étranger est qualifié d'ingrat, quand il refuse de reconnaître que le pattern culturel qui lui est proposé lui offre un abri et une protection. Mais ces personnes ne comprennent pas que l'étranger en état de transition ne considère pas du tout ce *pattern* comme un abri protecteur, mais comme un labyrinthe dans lequel il a perdu son sens de l'orientation.

Le pluralisme culturel commence déjà là, à prendre la mesure de l'écart entre les perspectives des *insiders* et des *outsiders*. Il nous conduit à investiguer sur les occasions de la vie quotidienne d'une personne : dans quelles activités et dans quelles interactions se joue quelque chose comme de l'assimilation ou comme de l'accommodation, comme de la ségrégation ou comme de l'intégration ? Ce pluralisme culturel s'étend des membres de minorités ethniques ou raciales aux femmes, et bientôt, aux personnes en situation de disability, répondant à l'appel de la liberté et de l'égalité, animées par un désir d'émancipation et de réalisation de soi, à l'encontre des différentes formes d'oppression, de discrimination et de stigmatisation qu'elles subissent. Finalement, à l'échelle des trajectoires biographiques, la littérature sur l'expérience marginale nous apprend les façons multiples, dé-synchronisées et désynchronisées de devenir un *insider* tout en restant, sous certains aspects, un *outsider*. L'idée d'une « *structure contrapuntique de la personnalité* » (Schütz, 1947-51/1970) peut être ici mobilisée en renfort pour comprendre l'expérience marginale, dispersée sur de multiples agencements institutionnels, légaux et politiques, faite de l'entrelacement de multiples lignes mélodiques (l'association-dissociation des parcours résidentiel, scolaire, professionnel, amoureux, langagier, religieux, etc.) et de la composition de multiples

accords harmoniques (dans des synthèses plus ou moins consonantes ou dissonantes, euphoriques ou dysphoriques).

Depuis les premiers travaux de Park et de Thomas-Znaniecki, au moment de la Première Guerre mondiale, jusqu'au manuel publié par Tamotsu Shibutani et Kian M. Kwan en 1965, *Ethnic Stratification*, on aura constaté que les trajectoires d'assimilation et d'accommodation, d'incorporation institutionnelle, d'implantation résidentielle et de mobilité économique ne sont pas synchrones et peuvent aller de pair avec des formes de ségrégation ethnique ou raciale. Malgré tout, pour les sociologues de Chicago, « la colonie d'immigrants en Amérique est un pont de transition (*bridge of transition*) entre l'ancien et le nouveau monde, une maison de transit à mi-chemin (*half-way house*), sur la route de l'assimilation » (Stonequist, 1937 : 85). L'expérience marginale y a ses médiations institutionnelles. Les institutions autonomes de chaque communauté locale en sont des matrices et des vecteurs, à cheval sur les mondes d'origine et d'accueil, des sas de transition, de transplantation et d'acclimatation entre deux milieux. Parfois, ces institutions sont séparées par la force des choses, comme c'est le cas pour les églises : mixité raciale non-désirée, disjonction des rituels et des liturgies, mis à part pour quelques églises comme la Christian Church à Hyde Park (devenue University Church of Disciples of Christ), dont s'est occupé pendant quarante ans le pragmatiste Edward Scribner Ames, et que fréquentait R. E. Park. Ces institutions autonomes peuvent être des écoles communautaires qui s'alignent néanmoins sur les programmes et les exigences du Conseil d'éducation et ménagent des programmes bilingues dans les écoles. Le Hmong a ainsi été un véhicule d'instruction et une ressource d'apprentissage après que les Hmong du Laos et de Thaïlande ont été réinstallés après 1973 et 1980 dans le Wisconsin et de Minnesota. Un autre type d'institutions sociales peut être économique, comme les circuits d'approvisionnement et de vente des commerces ethniques, par exemple ceux de Chinatown ou du Ghetto, qui sont ancrés dans des réseaux communautaires, mais qui assument leur statut marginal en vendant des produits ordinaires et en étant

ouverts à tous, mélangeant leurs clientèles. On a encore des médias de communication marginaux, véritables institutions frontières : la pratique du bilinguisme et la pidginisation des langages est au cœur des centaines d'organes de la presse ethnique. Park a ainsi décrit les mélanges de yiddish et d'anglais, de nouvelles de proximité et d'informations générales, dans la presse juive de New York du début des années 1920. De fait, ces formes de culture marginale peuvent aussi se constater dans des processus de fusion et d'innovation, que ce soit dans les façons de cuisiner et de s'habiller ou dans celles de jouer de la musique. Elles témoignent d'une créativité syncrétique, qui va au-delà de la sélection et de l'addition d'éléments musicaux, culinaires et vestimentaires des deux cultures.

Les cultures marginales ne sont pas seulement «entre-deux», elles synthétisent de nouvelles formes de vie commune par un irrésistible processus d'invention. Elles ont une traduction politique : les machines partisans peuvent à la fois s'ancrer dans des clientèles ethniques ou raciales et transformer leurs protégés en bons Américains. L'exemple classique est Tammany Hall, avec son Grand Sachem Boss Tweed, de 1858 à 1871, patronnant les électeurs irlandais débarquant en masse à New York en raison de la Grande Famine, leur fournissant subsides et emplois (policiers, pompiers, etc.) contre votes, mais les aidant aussi à se naturaliser et les initiant à la vie civique et politique aux États-Unis. Harold Gosnell a été l'un des premiers à étudier sérieusement les politiciens noirs. Park retrace, dans son introduction à *Negro Politicians* (1935), l'histoire de la politique noire depuis une aristocratie de leaders du mouvement abolitionniste aux politiciens d'une «*jungle politics des slums*» et aux radicaux «qui tirent leur inspiration de Moscou». Les deux noms les plus connus jusqu'aujourd'hui restent Edward H. Wright, soutien de Big Bill Thompson et l'un des plus influents dans la politique locale, et Oscar de Priest, premier *alderman* noir élu à Chicago en 1915 et premier Noir du Nord à entrer au Congrès en 1929. Les partis politiques, démocrate ou républicain, s'adressaient à des électorsats spécifiques et labouraient le terrain de circonscriptions spécifiques – Five Points à New York, la

Black Belt à Chicago... – donnant ainsi à des minorités ethniques ou raciales voix au chapitre et leur ménageant l'accès à un certain nombre de droits et de services. Paradoxalement, la gamme des pratiques de clientélisme et de corruption, des pots-de-vin au crime organisé, peut, sous cet angle, être interprétée comme une boîte à outils d'intégration et de transition entre les différentes communautés et sub-cultures migrantes et le reste de la société américaine.

Tous ces éléments viennent compliquer le portrait du pluralisme culturel, ethnique et racial dressé par les philosophes et intellectuels publics.

CONCLUSION

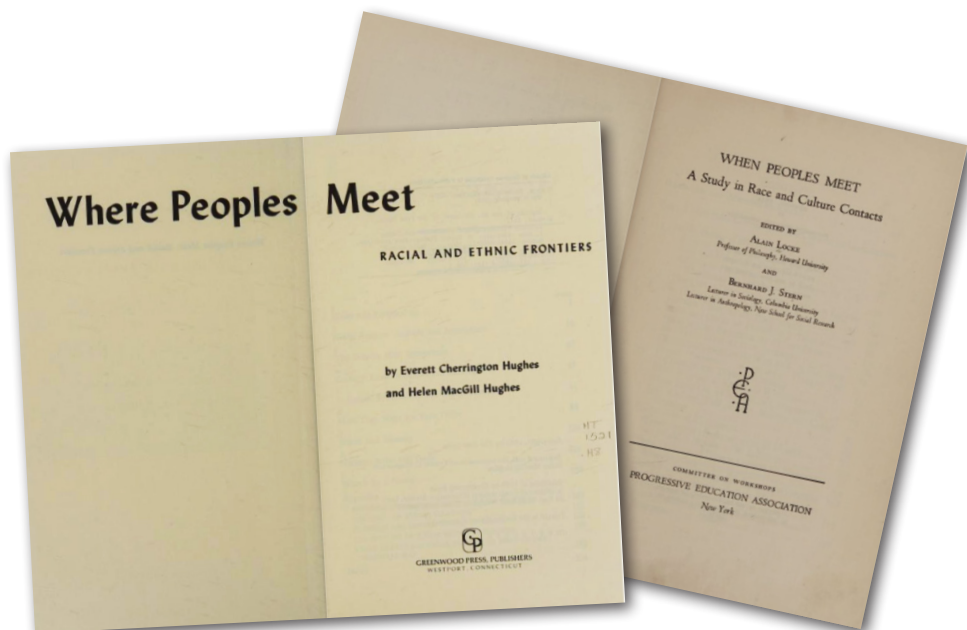
On peut récapituler comme suit quelques points évoqués dans ce texte. La personne marginale, en fonction de la stratégie qu'elle adopte : 1) peut devenir un membre accepté ou en tout cas toléré du groupe dominant. Cette tâche est facilitée si elle ne porte pas de marque stigmatisante, à commencer par un « uniforme racial ». Mais le stigmate peut prendre d'autres formes, comme celui de porter un nom indigène dans un univers de missions, d'être né dans tel pays et de vivre dans tel quartier, de fréquenter telle église ou de manger telle cuisine. 2) C'est toute la problématique du *passing* : la personne marginale peut gommer ses origines pour se fondre dans le groupe dominant, ce qui commence souvent aux États-Unis par l'adoption d'un nom de famille plus facile à comprendre, à épeler et à prononcer pour des Anglo-Saxons (Stonequist, 1937 : 99). On a entrevu le formidable travail sur soi, sur son corps, ses modes d'apparaître et de discourir en public que requiert le *passing* – et les périls de cette stratégie. 3) Au lieu de quoi, la personne marginale peut s'identifier au groupe dominé et prendre le parti de la rébellion. Elle choisit de devenir « révolutionnaire » ou « nationaliste », gagne le leadership de mouvements luttant énergiquement pour le pouvoir, les intérêts et les droits de la « minorité » qui s'exprime et se représente à travers elle. C'est fréquemment le cas de métis, selon Park et Stonequist, que l'on retrouve

à la tête du mouvement des droits civiques aux États-Unis. Mais pas toujours. Un «groupe-tampon» comme celui des Eurasiens se sentait proche des Européens en Indonésie, avait davantage intérêt au *statu quo* et a été débordé par les Indonésiens du bas de l'échelle sociale (Frazier, 1957a : 314). 4) Sans être aussi radicale, la personne marginale peut se contenter de mettre ses capacités de traduction et de médiation entre deux camps au service d'un emploi de «réformatrice» ou de «conciliatrice». Du fait qu'elle est à même de prendre la place des uns et des autres, elle est bien placée pour essayer de résoudre les tensions et les conflits qui les opposent. La difficulté est de réussir à faire reconnaître par les deux bords sa position double d'*outsider* et d'*insider*, afin de remplir une fonction de transcodage et de conciliation. 5) La personne marginale peut encore ne vivre que dans une situation transitoire, sans rien revendiquer, recroquevillée sur son micromilieu de vie, s'accommodant sans s'assimiler, comme le migrant séjournant, qui refuse de s'installer dans sa société d'accueil et retourne dans sa société d'origine; société d'origine, devenue d'accueil, où le migrant découvre qu'il n'a plus de place, qu'il est doublement marginal, sans chez soi nulle part et ne peut trouver de répit qu'auprès de ceux qui ont eu une trajectoire similaire à la sienne. 6) Cette personne marginale peut aussi virer à la délinquance (Wirth, 1931), ou en tout cas multiplier les conduites répréhensibles (*misconducts*), comme les jeunes de familles migrantes, à cheval sur plusieurs mondes, réseaux et éthiques, qui larguent les amarres familiales et trouvent de nouveaux standards moraux et sociaux en rejoignant des bandes ou des gangs. «Produits d'un mélange incomplet de différentes souches culturelles», par exemple de l'hybridation raciale ou du mariage inter-religieux, ils vivent leur pluralisme comme l'impossibilité de se plier à un code moral ou légal. 7) Une dernière possibilité pour la personne marginale est de transformer son trouble en réflexivité et en créativité «artistique» ou «intellectuelle». Elle se met alors en quête de représentations expressives et imaginatives d'un monde commun – à la façon d'un capteur et d'un générateur de l'esprit communautaire – produisant des œuvres dans lesquelles des publics sensibles et pensants vont se reconnaître et à travers lesquels ils vont s'unifier. 8) Mais la double

conscience du Soi divisé peut s'avérer trop douloureuse et la personne marginale, pour en finir avec ses tensions et ses conflits internes, peut décider de s'enfuir ou de s'évader (*escape*). Elle ne choisit plus entre les options des groupes dominant ou subalterne, elle renonce au conformisme et à la délinquance, à la rébellion et à l'expression, elle tourne le dos à une situation trop infructueuse et met fin aux contradictions qui la rongent en prenant le large – voyage, drogue, mysticisme.

Tel est le spectre de possibilités que Park et Stonequist, mais aussi Wirth, Siu, Frazier, et quelques autres, ont dessiné pour les personnes marginales. L'expérience marginale se noue là *où* et *quand* les peuples se rencontrent (*where /when the peoples meet*) : ce peut être sur des territoires, ce peut être dans des choses, des lois, des langages, des institutions, mais ce peut aussi être dans des corps et leurs milieux, des espaces de vie et des histoires de vie. La figure de la personne marginale est partie prenante de la tentative de reconstruire une typologie de personnalités et de formes d'expérience dans des situations de contact, de cohabitation et parfois d'interpénétration entre groupes culturels, ethniques ou raciaux. Cette rencontre n'est pas systématiquement heureuse : elle peut conduire à l'échec, donner lieu au mieux à des « conduites ambivalentes » et à des « sentiments contradictoires » (Stonequist, 1935 : 6) dans lesquels s'enferme la personne marginale, qui se traduisent par toutes sortes de *malaises* (un mot récurrent, en français, chez Stonequist) existentiels, sinon à des pathologies psychiques et sociales. Le contact entre peuples suscite surtout beaucoup de xénophobie, de racisme et d'antisémitisme contre ces êtres de la marge, ni dedans ni dehors – minorités de longue date, produits de la migration ou du métissage, sang-mêlé ou demi-caste. Les situations marginales sont travaillées par des conflits culturels, des tensions ethniques ou des frictions raciales, souvent enracinées dans des dynamiques de discrimination sociale ou légale, d'exploitation économique et de domination politique, qui empêchent la dynamique d'accommodation et d'assimilation du « cycle des relations raciales » de se dérouler sans heurt. Mais Park et ses étudiants n'étaient pas des promoteurs de l'assimilation à tout va, comme c'est devenu la mode

de le leur reprocher, du point de vue, anachronique, des politiques de l'identité. Ils constataient juste qu'elle se produit la plupart du temps, à plus ou moins longue échéance, à des rythmes différenciés selon les domaines de vie – un fait de description sans jugement de valeur. Cette assimilation, au sens d'une ingestion sans reste, n'a rien de nécessaire et peut laisser la place à d'autres solutions : séjour transitoire et retour au pays pour les migrants ; position marginale de certaines minorités juive, noire et orientale ; création de niches ethniques ou raciales, que ce soit dans le commerce ou dans le crime ; isolement relatif de certaines minorités religieuses – Mormons, Quakers, Molokans, Anabaptistes, etc. ; cristallisation de classes ou de castes organisées, avec une identité et un statut ; mouvements de revendication collective, réformistes ou révolutionnaires...



Quand les peuples se rencontrent (Alain Locke & Bernhard J. Stern, 1942)
 et *Où les peuples se rencontrent* (Everett C. Hughes & Helen MacGill Hughes, 1952).

Pour Park et ses étudiants, l'expérience marginale est plus qu'une conscience malheureuse de l'entre-deux. Tout d'abord, elle est notre destin de modernes. Nous devenons tous des marginaux en ce que nous n'occupons plus de place assurée dans un monde donné en nature ou par dieu, où nous serions arrimés à des cascades hiérarchiques de statuts organiquement liés les uns aux autres et où notre devenir serait décidé par notre naissance. Nous vivons au point d'intersection de *nombreux cercles sociaux* (Simmel, 1908/1955) qui se croisent et se chevauchent, parfois se corroborent, parfois se concurrencent, et ne cessent de complexifier les champs de possibilités qui s'offrent à notre expérience. Le Soi est un complexe d'habitudes et de croyances, de motivations et de relations, d'aspirations et de dispositions, d'intérêts et de capacités qui sont pertinentes dans tel ou tel milieu de vie et qui ont sédimenté dans son histoire de vie. Il est le produit des multiples situations de socialisation qu'il a traversées, le plus souvent à son insu, sans avoir à y réfléchir, depuis son enfance, tout autant que de situations problématiques, pour la compréhension et la résolution desquelles il a dû s'arrêter, s'interroger, enquêter et expérimenter et dont il a retenu différents schémas d'expérience, d'action et d'interaction. Curieusement, la modernité accouche de l'illusion de l'individu souverain, libre arbitre de ses désirs, maître d'un pouvoir d'auto-construction de soi ou de performance de soi, au moment même où nous prenons conscience du brouillage des identités, qui se font toujours plus mélangées, équivoques ou ambiguës, depuis trois siècles. L'expérience ne concerne donc pas seulement les Juifs, les Afro-Américains et autres immigrants à trait d'union ; elle nous concerne tous, sans espoir de réconciliation des tensions et conflits qui traversent et agitent nos vies. De là un second point. Les profils conformistes, bien adaptés à des milieux stables, menacent de devenir un handicap, dans des milieux de vie travaillés de toutes parts par des ruptures de l'ordre social, des changements technologiques accélérés ou des brassages culturels inédits. La crise est désormais chronique et les phases d'homéostasie retrouvée se font rares. Le clivage culturel, et le strabisme qui va avec, font que l'on se perçoit, tour à tour et parfois simultanément, avec les yeux de l'*insider* et

de l'*outsider*: cette distorsion du soi ne fait pas nécessairement des consciences malheureuses, elle peut être une source d'émancipation et de créativité. Elle ménage une « marginalité ouverte », celle du « Noir éduqué, du self-made man, de la femme ingénieure » (Riesman, 1951: 113-114) qui sont autant de passeurs (Hughes, 1949), médiateurs et traducteurs aux carrefours d'un monde réticulaire et mobile. La marginalité est un atout et une richesse. La diversité des modes de vie, des langues et des mondes, est au milieu social ce que la biodiversité – une catégorie qui n'existait pas encore – est au milieu naturel. Et l'hybridation raciale et culturelle semble être, malgré toutes les barrières légales et politiques qui s'efforcent de la contenir, l'horizon de la vie collective. Par moments, en les lisant, on peut même se demander s'ils croient encore qu'il existe ce que l'on appelait des « races » de leur temps – qui recouvraient des groupes de personnes de couleur « noire », « brune », « jaune » ou « blanche » et toutes sortes de découpages culturels, nationaux et nationalitaires : ils sont encore empêtrés dans cette vision des choses, mais valorisent incroyablement l'expérience marginale et l'identité à trait d'union, au point d'imaginer leur généralisation. « Les races pures n'existent pas... »

Le langage a parfois vieilli, mais peut-être pas tant que ça. 1937, la date de publication de *The Marginal Man* est aussi la date où, pour la première fois, Herbert Blumer commence à parler d'« interactionnisme symbolique », et c'est la date du retour d'Everett C. Hughes à Chicago, où il va former toute une nouvelle génération de chercheurs de terrain. Il n'est pas sûr que la figure de l'homme marginal ait le pouvoir explicatif qui lui était accordé par Park et Stonequist, mais toutes ces descriptions de situations, de personnes et d'expériences marginales anticipent sur la petite révolution de la « seconde école de Chicago ». Elles font le lien entre les raisonnements écologiques des années 1920 et 1930 et le recentrage de nombres d'enquêtes, à partir des années 1950, sur l'ordre d'interaction, sur les conceptions de soi, sur les contradictions de statut ou sur les dilemmes d'identité. On notera que la psychologie des troubles de l'expérience est la plupart du temps, dans les travaux de Park et de Stonequist, mais surtout de

R. D. McKenzie, d'E. T. Thomson (Ph.D. 1923), de Clarence Glick (Ph.D. 1938) ou d'Andrew W. Lind (1938), rapportée à une histoire écologique, économique ou démographique de la colonisation, de l'esclavage ou de la migration. Comme le formule E. F. Frazier dans *Bourgeoisie noire* (1955), « le problème de la déségrégation va bien au-delà des attitudes raciales ou des relations interpersonnelles. Les facteurs économiques et politiques doivent être pris en compte, de même que les institutions et d'autres aspects de la vie sociale organisée. »

Si le langage a vieilli, le message reste entier. Le corpus de textes que nous avons présentés date pour sa grande part d'avant la Shoah et hormis quelques textes plus tardifs que nous y avons inclus, il précède les mouvements de décolonisation, que Frazier prend en considération, l'explosion du mouvement des droits civiques à partir de la fin des années 1940 et celle des nouveaux mouvements sociaux au cours des années 1960. Pourtant, il résonne de forts accents politiques, aujourd'hui, en des temps sombres où l'antisémitisme connaît une nouvelle flambée, et où les affirmations et les assignations identitaires ébranlent le vivre-ensemble qui était au fondement des communautés politiques, où le racisme et la xénophobie sont au cœur de nombre de programmes électoraux, sessions parlementaires et décisions gouvernementales, et où le raidissement politique de la question de l'immigration se traduit par des milliers de morts. Pourquoi pas une politique du trait d'union et de la marginalité, à la place des politiques de l'identité ?



Winold Reiss (1886-1953), Harlem at night, 1925
(encre sur papier: Archives Winold Reiss).

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES DE ROBERT EZRA PARK

- PARK Robert E. (1904-1907), « Recent Atrocities in the Congo State », *World To-Day*, 8 (octobre 1904), p. 1328-1331; « A City of Racial Peace », *World To-Day*, 9 (août 1905), p. 897-899; « A King in Business: Leopold II of Belgium, Autocrat of the Congo and International Broker », *Everybody's Magazine*, 15 (novembre 1906), p. 624-633; « The Terrible Story of the Congo », *Everybody's Magazine*, 15 (décembre 1906), p. 763-772; « The Blood-Money of the Congo », *Everybody's Magazine*, 16 (janvier 1907), p. 60-70 [plusieurs de ces textes sont accessibles in Lyman, 1992: 205-245].
- PARK Robert E. (1912), « Tuskegee International Conference on the Negro », *The Journal of Race Development*, 3 (1), p. 117-120.
- PARK Robert E. (1913), « Negro Home Life and Standards of Living », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 49 (septembre), p. 147-163.
- PARK Robert E. (1914 [1913]), « Racial Assimilation in Secondary Groups, with Particular Reference to the Negro », *Publications of the American Sociological Society*, VIII, p. 66-83, repris dans *American Journal of Sociology* (1914), 19 (5), p. 606-623.
- PARK Robert E. (1915a), *The Principles of Human Behavior*, Chicago, The Zalaz Co.
- PARK Robert E. (1918), « Education in Its Relation to the Conflict and Fusion of Cultures: With Special Reference to the Problems of the Immigrant, the Negro, and Missions », *Publications of the American Sociological Society*, 13, p. 58-63.
- PARK Robert E. (1919), « The Conflict and Fusion of Cultures with Special Reference to the Negro », *The Journal of Negro History*, 4 (2), p. 111-133.
- PARK Robert E. (1920), « Foreign Language Press and Social Progress », in *Proceedings of National Conference of Social Work*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 493-500.
- PARK Robert E. (1921), « Immigrant Heritages », in *Proceedings of National Conference of Social Work*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 492-497.
- PARK Robert E. (1922), « Letters Collected by R. E. Park and Booker T. Washington », *Journal of Negro History*, 7 (2), p. 206-222.
- PARK Robert E. (1922), *The Immigrant Press and Its Control*, New York et Londres, Harper & Brothers Publishers.
- PARK Robert E. (1924a), « A Race Relations Survey », *Journal of Applied Sociology*, 8 (4), p. 195-205.
- PARK Robert E. (1924b), « The Concept of Social Distance as Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations », *Journal of Applied Sociology*, 8 (6), p. 339-344.
- PARK Robert E. (1924c), « Experience and Race Relations », *Journal of Applied Sociology*, 9 (1), p. 18-24.

- PARK Robert E. (1924d), « Culture and Cultural Trends », *Publications of the American Sociological Society*, 19, p. 24-36.
- PARK Robert E. (1925 [1915b]), « The City : Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment », *American Journal of Sociology*, 20 (5), p. 577-612 (version modifiée in Park, Burgess & McKenzie, *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1925, p. 1-46).
- PARK Robert E. (1925a), « The Immigrant Community and the Immigrant Press », *American Review*, III, p. 143-152.
- PARK Robert E. (1925b), « Reviewed Work(s) : *The Jews*, by Hilaire Belloc; *Patriotism of the American Jew*, by Samuel Walker McCall; *Truth about the Jews*, by Walter Hurt; *With the Judeans in the Palestine Campaign*, by John Henry Patterson; *Intermarriage in New York City : A Statistical Study of the Amalgamation of European Peoples*, by Julius Drachsler », *American Journal of Sociology*, 30 (4), p. 486-488.
- PARK Robert E. (1926a), « Behind Our Masks », *The Survey*, LVI (3), 1^{er} mai, p. 135-139 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 244-255).
- PARK Robert E. (1926b), « Our Racial Frontier on the Pacific », *Survey*, 56 (3), 1^{er} mai, p. 192-196 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 138-151).
- PARK Robert E. (1926c), « Methods of a Race Survey », *Journal of Applied Sociology*, 10 (5), p. 410-415.
- PARK Robert E. (1926d), « Reviewed Work(s) : *Races, Nations, and Classes. The Psychology of Domination and Freedom*, by Herbert Adolphus Miller », *American Journal of Sociology*, 31 (4), p. 535-537.
- PARK Robert E. (1926e), « Review of *The Melting Pot Mistake*, by Henry Pratt Fairchild; *Eugenics and Politics*, by Ferdinand C. S. Schiller; *Temperament and Race*, by Stanley D. Portens & Marjorie E. Babcock; *Intelligence and Immigration*, Mental Measurement Monographs, Serial No. 2, by Clifford Kirkpatrick; *The Immigration Problem*, by Jeremiah W. Jenks & William Jett Lauck », *American Journal of Sociology*, XXXII (2), p. 300-303.
- PARK Robert E. (1928), « Human Migration and the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 33 (6), p. 881-893.
- PARK Robert E. (1928b), « The Bases of Race Prejudice », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 140, p. 11-20.
- PARK Robert E. (1928c), « Immigration – Book Review », *American Journal of Sociology*, 34 (2), p. 376-381.
- PARK Robert E. (1929), « Migration and the Marginal Man », in Ernest Watson Burgess (dir.), *Personality and the Social Group*, Chicago, The University of Chicago Press, Chap. VI.
- PARK Robert E. (1929), « The City as a Social Laboratory », in Thomas Vernor Smith & Leonard Dupee White (dir.), *Chicago : An Experiment in Social Science Research*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 1-19.
- PARK Robert E. (1930), « Assimilation, Social », *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 2, p. 281-283.

- PARK Robert E. (1931a), «Mentality of Racial Hybrids», *American Journal of Sociology*, 36 (4), p. 534-551.
- PARK Robert E. (1931b), «Personality and Cultural Conflict», *Publications of the American Sociological Society*, 25 (2), p. 95-110 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 357-371).
- PARK Robert E. (1931c), «The Problem of Cultural Differences», in «Problems of the Pacific», *Proceedings of the Institute of Pacific Relations*, Data Paper n° 15, New York, Institute of Pacific Affairs (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 3-14).
- PARK Robert E. (1931d), «The Sociological Methods of William Graham Sumner and of William I. Thomas and Florian Znaniecki», in Stuart A. Rice (dir.), *Methods in Social Science: A Case Book*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 154-175.
- PARK Robert E. (1932), «The University and the Community of Races», *Pacific Affairs*, 5 (8), p. 695-703.
- PARK Robert E. (1933a), «Abstract in Racial Contacts and Social Research», *Proceedings of the American Sociological Society*, 27, p. 101-102.
- PARK Robert E. (1933b), «Reviewed Work(s): *The Autobiography of Lincoln Steffens*, by Lincoln Steffens», *American Journal of Sociology*, 38 (6), p. 954-957.
- PARK Robert E. (1934a), «Dominance: The Concept, Its Origin and Natural History», in Roderick D. McKenzie (dir.), *Readings in Human Ecology*, Ann Arbor, George Wahr, p. 381-385.
- PARK Robert E. (1934b), «Race Relations and Certain Frontiers», in Edward Byron Reuter (dir.), *Race and Culture Contacts*, New York, McGraw-Hill Book Company, p. 57-85.
- PARK Robert E. (1934c), «The Negro and his Plantation Heritage», Préface à Charles S. Johnson, *Shadow of the Plantation*, Chicago, The University of Chicago Press (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 66-78).
- PARK Robert E. (1937a), «Introduction» to Bertram W. Doyle, *The Etiquette of Race Relations in the South*, Chicago, The University of Chicago Press, p. xi-xxiv.
- PARK Robert E. (1937b), «Introduction», in Everett Stonequist, *The Marginal Man*, New York, Charles Scribner's Sons, p. I-XVIII.
- PARK Robert E. (1939a), «Symbiosis and Socialization: A Frame of Reference for the Study of Society», *American Journal of Sociology*, 45 (1), p. 1-25.
- PARK Robert E. (1939b), «The Nature of Race Relations», in Edgar T. Thompson (dir.), *Race Relations and the Race Problem: A Definition and an Analysis*, Durham, N. C., Duke University Press, p. 3-45.
- PARK Robert E. (1941), «Methods of Teaching: Impressions and a Verdict», *Social Forces*, 20 (1), p. 36-46.
- PARK Robert E. (1943), «Racial Ideologies», in William F. Ogburn (dir.), *American Society in Wartime*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 165-184.
- PARK Robert E. (1944), «Missions and the Modern World», *American Journal of Sociology*, 50 (3), p. 177-183.

- PARK Robert E. (1950), *Race and Culture*, Everett C. Hughes, Charles S. Johnson, Jitsuichi Masuoka, Robert Redfield & Louis Wirth (dir.), Glencoe, Ill., Free Press.
- PARK Robert E. (1950 [1923]), « Negro Race Consciousness as Reflected in Race Literature », *American Review*, septembre-octobre, 1, p. 505-517 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 284-300).
- PARK Robert E. (1967), *On Social Control and Social Behavior*, éd. par Ralph H. Turner, Chicago, The University of Chicago Press (« The Heritage of Sociology »).
- PARK Robert E. (1967 [1942]), « Introduction », in Donald Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. lxxiii-lxxxiii (repris comme « The Career of the Africans in Brazil », chap. 15 de R. E. Park, *Race and Culture*, p. 196-203).
- PARK Robert E. (2007 [1904]), *La Foule et le public*, trad. fr. par René A. Guth, Lyon, Parangon.
- PARK Robert E. (2024 [1936]), « Écologie humaine », in Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Créaphis.
- PARK Robert E. (2024 [1938]), « Réflexions sur la communication et la culture », in Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Créaphis.
- PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921) (éd. révisée en 1924), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PARK Robert E, MILLER Herbert A. [& William I. THOMAS – auteur non-crédité] (1921), *Old World Traits Transplanted*, New York, Harper & Brothers.

AUTOUR DE LA NOTION D'HOMME MARGINAL

- ANTONOVSKY Aaron (1956), « Toward a Refinement of the “Marginal Man” Concept », *Social Forces*, 35 (1), p. 57-62.
- ATAL Yogesh (1989) « Outsiders as Insiders The Phenomenon of Sandwich Culture: Prefatorial to a Possible Theory », *Sociological Bulletin*, 38 (1) (Special Issue on Indians Abroad), p. 23-41.
- BARGATZKY Thomas (1981), « Das “Marginal Man” Konzept: Ein Überblick », *Sociologus, Neue Folge / New Series*, 31 (2), p. 141-166.
- CUCHE Denys (2009), « “L’Homme marginal” : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l’individu en diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, 25 (3), p. 13-31.
- DEWEY Gerald J. (1970), « Strangers, Status Protest, and Marginal Men », *The Kansas Journal of Sociology*, 6 (2), p. 75-83.
- DICKIE-CLARK Hamish Findlay (1966), « The Marginal Situation: A Contribution to Marginality Theory », *Social Forces*, 44 (3), p. 363-370.
- DRACHSLER Julius (1920), *Democracy and Assimilation: The Blending of Immigrant Heritages in America*, New York, Macmillan.

- GIERYN Thomas F. & Richard F. HIRSH (1983), « Marginality and Innovation in Science », *Social Studies of Science*, 13 (1), p. 87-106.
- GOLDBERG Chad A. (2012), « Robert Park's *Marginal Man*: The Career of a Concept in American Sociology », *Laboratorium: Russian Review of Social Research*, 4 (2), p. 199-217.
- GOLDBERG Milton M. (1941), « A Qualification of the Marginal Man Theory », *American Sociological Review*, 6 (1), p. 52-58.
- GOLOVENSKY David I. (1952), « The Marginal Man Concept: An Analysis and Critique », *Social Forces*, 30 (3), p. 333-339.
- GREEN Arnold W. (1947), « A Re-Examination of the Marginal Man Concept », *Social Forces*, 26 (2), p. 167-171.
- HUGHES Everett C. (1949), « Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man », *Phylon*, 10 (1), p. 58-65.
- JOHNSON Peter A. (1960), « The Marginal Man Revisited », *Pacific Sociological Review*, 3 (2), p. 71-74.
- KERCKHOFF Alan C. & Thomas C. MCCORMICK (1955), « Marginal Status and Marginal Personality », *Social Forces*, 34 (1), p. 48-55.
- MANN John W. (1958), « Group Relations and the Marginal Personality », *Human Relations*, 11 (1), p. 77-92.
- MASUOKA Jitsuiichi (1945), « The Hybrid and the Social Process », *Phylon* (1940-1956), 4th Qtr., 6 (4), p. 327-336.
- NUDD T. Roger (1961), « The Dean is a Marginal Man », *Journal of Educational Sociology*, 35 (4), p. 145-151.
- PATTEN Thomas H. Jr. (1965), « An Evaluation of the Marginal Man Concept in Industrial Sociology », *Social Science*, 40 (1), p. 11-21.
- REID Margaret (1982), « Marginal Man: The Identity Dilemma of the Academic General Practitioner », *Symbolic Interaction*, 5 (2), p. 325-342.
- SIMON Pierre-Jean (1993), « Marginal, l'homme marginal (*Marginal Man*) », *Pluriel Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations interethniques*, Cahier n°1, p. 68-72.
- SMITH William C. (1934), « The Hybrid in Hawaii as a Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 39 (4), p. 459-468.
- WARDWELL Walter I. (1952), « A Marginal Professional Role: The Chiropractor », *Social Forces*, 30 (3), p. 339-348.
- WEISBERGER Adam (1992), « Marginality and Its Directions », *Sociological Forum*, 7 (3), p. 425-446.
- WRAY Donald E. (1949), « Marginal Men of Industry: The Foremen », *American Journal of Sociology*, 54 (4), p. 298-301.
- WRIGHT Roy Dean & Susan N. WRIGHT (1972), « A Plea for a Further Refinement of the Marginal Man Theory », *Phylon*, 33 (4), p. 361-368.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

- ABBOTT Grace (1917), *The Immigrant and the Community*, New York, The Century Company.
- ABEL Theodore (1929), *Systematic Sociology in Germany*, New York, Columbia University Press.
- ADAMS Romanzo (1934), "The Unorthodox Race Doctrine of Hawaii", in Edward Byron Reuter (dir.), *Race and Culture Contacts*, New York, McGraw-Hill Book Company, p. 143-160.
- ADAMS Romanzo (1937), *Interracial Marriage in Hawaii : A Study of the Mutually Conditioned Processes of Acculturation and Amalgamation*, New York, The Macmillan Company.
- ADAMS Romanzo, avec LIVESAY T. M. & E. H. VAN WINKLE (1925), *The Peoples of Hawaii*, Honolulu, Institute of Pacific Relations.
- ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Co.
- ADDAMS Jane (2021 [1899]), « Une fonction du *social settlement* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 520-553. En ligne : <<https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/10/8-pragmata-4-addams.pdf>>.
- ADLER Alfred (1917), *Neurotic Constitution*, New York, Moffat, Yard & Co.
- ALLPORT Gordon W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Boston, Addison-Wesley.
- ANDERSON Elijah (2019), « La canopée cosmopolite », *Politix*, 125 (1), p. 109-134.
- AZEVEDO Thales de (1953), *Les Élités de couleur dans une ville brésilienne*, Paris, UNESCO.
- BAER Yitzhak F. (1947 [1936]), *Galut*, New York, Schocken Books.
- BASTIDE Roger (1957), « Les relations raciales au Brésil », *Bulletin international des sciences sociales*, 9 (4), p. 525-543.
- BASTIDE Roger (1961 [1958]), *O Candomblé da Bahia : Rito nagô*, trad. port. Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- BASTIDE Roger & Florestan FERNANDES (dir.) (1955), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, Unesco/Editora Anhembi.
- BENDA Julien (1927), *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset.
- BERKSON Isaac Baer (1920), *Theories of Americanization : A Critical Study with Special Reference to the Jewish Group*, New York, Teachers College/Columbia University.
- BINET Alfred (1892), *Les Altérations de la personnalité*, Paris, Félix Alcan.
- BOAS Franz (1910), « The Real Race Problem », *The Crisis : A Record of the Darker Races*, 2, p. 22-25.
- BLALOCK Hubert M. (1967), *Toward a Theory of Minority Group Relations*, New York, John Wiley.

- BOAS Franz, FISHBERG Maurice, HUNTINGTON Ellsworth & Max J. KOHLER (1934), *Aryan and Semite: With Particular Reference to Nazi Racial Dogmas, Addresses delivered before the Judaeans and the Jewish Academy of Arts and Sciences, March 4th, 1934, in New York City*, Cincinnati, B'nai B'rith.
- BOAS Franz (1911), *The Mind of Primitive Man*, New York, The Macmillan Co.
- BOGARDUS Emory S. (1924), « Social Distance in the City », in *The Urban Community*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 48-54.
- BOGARDUS Emory S. (1926), *The New Social Research*, Los Angeles, Jesse Ray Miller.
- BOGARDUS Emory S. (1928), *Immigration and Race Attitudes*, Boston, D. C. Heath.
- BOGARDUS Emory S. (1931), « Cooperative Research on the Pacific Coast », *The Journal of Educational Sociology*, 4 (9), p. 563-568.
- BOGARDUS Emory S. (1933), « A Social Distance Scale », *Sociology and Social Research*, janvier-février, 17, p. 265-271.
- BONACICH Edna (1973), « A Theory of Middleman Minorities », *American Sociological Review*, 38 (5), p. 583-594.
- BONE Robert (1986), « Richard Wright and the Chicago Renaissance », *Callaloo*, 28 (« Richard Wright: A Special Issue »), p. 446-468.
- BOURNE Randolph S. (2024 [1916]), « Amérique transnationale (*Atlantic Monthly*) », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 646-668.
- BROCHIER Christophe (2011a), « De Chicago à São Paulo : Donald Pierson et la sociologie des relations raciales au Brésil », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 25, p. 293-324.
- BROCHIER Christophe (2011b), « Oracy Nogueira, entre São Paulo et Chicago », *Revue européenne des sciences sociales*, 49 (1), p. 179-208.
- BRODERICK Francis L. (1959), *W. E. B. Du Bois, Negro Leader in a Time of Crisis*, Stanford, Stanford University Press.
- BRYCE James (1888), *The American Commonwealth*, Londres, Macmillan.
- BRYCE James (1901), *Studies in History and Jurisprudence*, 2 vol., New York, Oxford University Press.
- BRYCE James (1916), *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915-1916. Documents presented to Viscount Grey of Fallodon by Viscount Bryce (Blue Book)*, Londres, Joseph Causton & Sons.
- BUELL Raymond L. (1928), *The Native Problem in Africa*, New York, Macmillan.
- BURGESS Ernest W. (1923), « The Study of the Delinquent as a Person », *American Journal of Sociology*, 28 (6), p. 657-680.
- BURGESS Ernest W. (1961), « Social Planning and Race Relations », in Jitsuiichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations : Problems and Theory*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 13-25.
- BURMA John H. (1946), « The Measurement of Negro's "Passing" », *American Journal of Sociology*, 52 (1), p. 18-22.
- CAPECI Dominic J. & Jack C. KNIGHT (1996), « Reckoning with Violence: W. E. B. Du Bois and the 1906 Atlanta Race Riot », *The Journal of Southern History*, 62 (4), p. 727-766.

- CAPPETTI Carla (1985), «Sociology of an Existence: Richard Wright and the Chicago School», *Melus*, 12 (2), p.25-43.
- CARLIER Louise (2016), *Le Cosmopolitisme, de la ville au politique. Enquête sur les mobilisations urbaines à Bruxelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
- CASTELLAN James W., VAN DOPPEREN Ron & Cooper C. GRAHAM (dir.) (2015), *American Cinematographers in the Great War, 1914-1918*, Herts, UK, John Libbey Publishing Ltd.
- CAVALCANTI Maria Laura Viveiros de Castro (1996), «Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial», *Revista brasileira de ciências sociais*, 31 (1), p.5-28.
- CAVALCANTI Maria Laura Viveiros de Castro (1998), «Apresentação», in Oracy Nogueira, *Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga*, São Paulo, Edusp (M. L. Cavalcanti éd., à partir du rapport d'enquête sur Itapetininga publié dans la revue *Anhembi* en 1954-1955).
- CAYTON Horace R. (1963), *Long Old Road: Back to Black Metropolis*, New York, Trident Press.
- CAYTON Horace R. & George S. MITCHELL (1939), *Black Workers and the New Unions*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- CEFAÏ Daniel (2024a), «Écologie humaine, capitalisme et mondialisation. Enquêtes sociologiques à Chicago, années 1920-30», in Antonella Romano & Jacques Revel (dir.), *Penser global? Dix variations sur un thème*, Paris, Éditions de l'EHESS («Enquête»), p.213-244.
- CEFAÏ Daniel (2024b), «Le blanchisseur chinois. Une ethnographie écologique de l'expérience migratoire et professionnelle», in Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Éditions Créaphis.
- CEFAÏ Daniel (2024c), «L'Amérique transnationale de Randolph Bourne. Guerre à la guerre et fédération de cultures», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.530-644.
- CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), «Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W.E.B. Du Bois», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.1070-1134.
- CHAPOULIE Jean-Michel (2001), «Des recherches dans le siècle: l'étude des relations entre races et entre cultures (1913-1962)», in *La Tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil, p.290-367.
- CHAPOULIE Jean-Michel (2002), «La tradition de Chicago et l'étude des relations entre les races», *Revue européenne des migrations internationales*, 18(3), p.9-24.
- CHICAGO COMMISSION ON RACE RELATIONS (1922), *The Negro in Chicago: A Study of Race Relations and a Race Riot*, Chicago, University of Chicago Press.
- CLOSSON Carlos C. (1899), «The Races of Europe», *Journal of Political Economy*, 8(1), p.58-88.
- COOLEY Charles Horton (1909), *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons.

- COOLEY Charles Horton (1918), «Political Economy and Social Process», *The Journal of Political Economy*, 25, p.366-374.
- COOLEY Charles Horton (1922 [1902]), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.
- CORNBISE Alfred (1984), *War As Advertised: The Four Minute Men and America's Crusade, 1917-1918*, Philadelphie, American Philosophical Society.
- CORRÊA Mariza (1987), *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emilio Willems, Donald Pierson*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, Vertice.
- CRESSEY Paul F. (1930), *The Succession of Cultural Groups in the City of Chicago*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- CRESSEY Paul Goalby (1983), «Comparison of the Roles of the "Sociological Stranger" and the "Anonymous Stranger" in Field Research», *Urban Life*, 12(1), p.102-120.
- CROLY David G. (1864), *Miscegenation: The Theory of the Blending of the Races, Applied to the American White Man and Negro*, New York, Dexter, Hamilton & Co.
- CUNARD Nancy (1934), *Negro: An Anthology*, Londres, Wishart & Co.
- DAMAS Léon-Gontran (dir.) (1947), «Latitudes françaises», *Poètes d'expression française. Afrique Noire. Madagascar. Réunion. Guadeloupe. Martinique. Indochine. Guyane. 1900-1945*, Paris, Seuil.
- DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Books.
- DEEGAN Mary Jo (2006), «The Human Drama Behind the Study of People as Potato Bugs: The Curious Marriage of Robert E. Park and Clara Cahill Park», *Journal of Classical Sociology*, 6, p.101-122.
- DEWEY John (1900), «Some Stages of Logical Thought», *The Philosophical Review*, 9(5), p.465-489.
- DEWEY John (1902), «The School as Social Center», *The Elementary School Teacher*, 3(2), p.73-86.
- DEWEY John (1910), *How We Think*, Boston, D.C. Heath & Co.
- DEWEY John (1917), «The Need for Social Psychology», *Psychological Review*, 24, p.266-277.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt & Co.
- DEWEY John (1929), *The Quest for Certainty*, Londres, G. Allen & Unwin.
- DEWEY John (2023 [1922]), «Préjugé racial et friction raciale», repris in Joan Stavo-Debaugé, *John Dewey et les questions raciales*, Paris, Bibliothèque de Pragmata, p.167-183. En ligne: <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debaugé/>>.
- DEWEY John (2024 [1916]), «Nationaliser l'éducation», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.478-488.
- DIOP Alioune (1959), «Le sens de ce Congrès (Discours d'ouverture)», *Présence Africaine*, Nouvelle série, 24-25, février-mai, p.40-48 (Rome: Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs de Rome, 26 mars-1^{er} avril 1959).

- DOYLE Bertram W. (1937), *The Etiquette of Race Relations in the South*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DRACHSLER Julius (1920), *Democracy and Assimilation : The Blending of Immigrant Heritages in America*, New York, Macmillan.
- DRACHSLER Julius (1921), *Intermarriage in New York City*, New York, Columbia University Studies in History and the Social Sciences.
- DRAKE St. Clair & Horace CAYTON (1945), *Black Metropolis*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1898b), *Some Efforts of American Negroes for Their Own Social Betterment*, Atlanta, Atlanta University Publications.
- DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1899b), *The Negro in Business*, Atlanta, Atlanta University Publications.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1903), «Possibilities of the Negro: The Advance Guard of the Race», *Booklovers Magazine*, juillet-décembre, 2(1), p.2-16.
- DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1907), *Economic Cooperation Among Negro Americans*, Atlanta, Atlanta University Publications.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1915), *The Negro*, New York, Henry Holt.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1928), «Race Relations in the United States», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 140, p. 6-10.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1935), «Does the Negro Need Separate Schools?», *The Journal of Negro Education*, 4(3) («The Courts and the Negro Separate School»), p.328-335.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1985 [1935]), «Miscegenation», in *Against Racism : Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*, éd. par Herbert Aptheker, Amherst, University of Massachusetts Press, p.90-102.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad. fr. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898]), «Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale» (trad. fr. par Nicolas Martin-Breteau), *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.1242-1307.
- DUFOIX Stéphane (2008), «“The Same Soil, the Same People” ? Le “modèle” juif dans la construction de la diaspora noire-africaine», *Pardès*, 44(1), p.177-206.
- DUNCAN Beverly & Otis Dudley DUNCAN (1955), «Residential Distribution and Occupational Stratification», *American Journal of Sociology*, 60, p. 493-503.
- DWORKIN Ira (2006), «American Congo: Booker T. Washington, l'Afrique et l'imaginaire politique» (trad. fr. par Pierre Lannoy), *Civilisations*, 55, p.165-179.
- ECKARD E. Woodrow (1947), «How Many Negroes “Pass” », *American Journal of Sociology*, 52(6), p. 498-500.
- ELLWOOD Charles A. (1915), *The Social Problem*, New York, The Macmillan Co.
- EMERSON Ralph (1856), *English Traits*, Boston, Phillips, Sampson & Co.
- FANON Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.

- FARIS Ellsworth (1937), « If I Were A Jew » in Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature and other Essays in Social Psychology*, New York, McGraw Hill Book Co., p. 350-353.
- FARIS Ellsworth (1937b), « Racial Attitudes and Sentiments », « Racial Superiority », et « The Natural History of Race Prejudice », in Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature and other Essays in Social Psychology*, New York, McGraw Hill Book Co., p. 317-328, p. 329-337 et p. 354-366.
- FERGUSON George Oscar (1916), *The Psychology of the Negro : An Experimental Study*, Columbia University Contributions to Philosophy and Psychology, XXV (1), New York, Columbia University Press.
- FISCHER Marilyn (2024 [2014]), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, numéro 7/8, p. 108-141.
- FISHBERG Maurice (1911), *The Jews : A Study of Race and Environment*, Londres, The Walter Scott Publishing Co.
- FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green & Co.
- FRAZIER E. Franklin (1925) « Durham : Capital of the Black Middle Class », in Alain Locke (dir.), *The New Negro*, New York, Albert & Charles Boni, p. 333-340.
- FRAZIER E. Franklin (1927), « Pathology of Race Prejudice », *The Forum*, LXXVII (6), p. 856-862.
- FRAZIER E. Franklin (1928) « La Bourgeoisie noire », *The Modern Quarterly*, 5, p. 78-84 (repris in Victor F. Calverton (dir.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, The Modern Library, 1929, p. 379-388).
- FRAZIER E. Franklin (1932), *The Negro Family in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FRAZIER E. Franklin (1937), « Negro Harlem : An Ecological Study », *American Journal of Sociology*, 43 (1), p. 72-88.
- FRAZIER E. Franklin (1939), *The Negro Family in the United States*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FRAZIER E. Franklin (1955), *Bourgeoisie noire*, Paris, Plon.
- FRAZIER E. Franklin (1957a), *Race and Culture Contacts in the Modern World*, New York, Alfred A. Knopf.
- FRAZIER E. Franklin (1957b), « The Negro Middle Class and Desegregation », *Social Problems*, 4 (4), p. 291-301.
- FREYRE Gilberto (1946 [1933]), *The Masters and the Slaves*, New York, Knopf.
- GILMAN Charlotte Perkins (1911), *The Man-Made World or Our Androcentric Culture*, New York, Charlton Company.
- GILROY Paul (1993), *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- GLAZER Nathan & Daniel P. MOYNIHAN (1963), *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- GLICK Clarence Elmer (1938), *The Chinese Migrant in Hawaii*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.

- GOBLOT Edmond (1925), *La Barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Paris, Félix Alcan.
- GOETHE Johann Wolfgang von (1808), *Faust. Eine Tragödie*, Tübingen, in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
- GOFFMAN Erving (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh/ Social Sciences Research Centre.
- GOFFMAN Erving (1963), *Behavior in Public Places*, New York, The Free Press.
- GOLDENWEISER Alexander (1924), «Race and Culture in the Modern World», *The Journal of Social Forces*, 3 (1), p. 127-136.
- GOLDENWEISER Alexander (1925), «Cultural Anthropology», in Harry E. Barnes (dir.), *History and Prospects of the Social Sciences*, New York, Alfred A. Knopf, p. 210-254.
- GORDON Milton M. (1964), *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press.
- GORDON Milton M. (1975), «The American Immigrant Revisited», *Social Forces*, 54 (2), p. 470-474.
- GOSNELL Harold (1935), *Negro Politicians: The Rise of Negro Politics in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GRAFMEYER Yves & Isaac JOSEPH (1990 [1979]), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Champs-Flammarion.
- GRAMSCI Antonio (2022 [1932]), *Cahiers de prison (Cahier 12)*, Paris, Gallimard.
- GUBERT Renzo & Luigi TOMASI (dir.) (1994), *Robert E. Park e la teoria del «melting pot»*, Trente, Reverdito Edizioni.
- HALE William Henri (1949), *The Career Development of the Negro Lawyer in Chicago*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- HALL Oswald (1944), *The Informal Organization of Medical Practice in an American City*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- HAPGOOD Norman (1915), «The Future of the Jews in America», *Harper's Weekly*, 61, p. 511-512.
- HAPGOOD Norman (1916), «The Jews and American Democracy», *Menorah Journal*, 2, p. 202.
- HART Albert Bushnell (1930), «We Immigrants», *Current History* (1916-1940), 32(4), p. 748-751.
- HARTMANN Edward George (1948), *The Movement to Americanize the Immigrant*, New York, Columbia University Press.
- HAWLEY Amos H. (1944), «Dispersion Versus Segregation: Apropos of a Solution of Race Problems», *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, 30, p. 674.
- HEALY William (1915), *The Individual Delinquent*, Londres, William Heineman.
- HENLEY Paul (2009), *The Adventure of the Real: Jean Rouch and the Craft of Ethnographic Cinema*, Londres et Chicago, The University of Chicago Press.
- HERSKOVITS Melville J. (1928), *The American Negro: A Study in Racial Crossing*, Bloomington, Indiana University Press.

- HERSKOVITS Melville J. (1930), « The Negro in the New World : The Statement of a Problem », *American Anthropologist*, 32 (1), p. 145-155.
- HERSKOVITS Melville J. (1937), « African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief », *American Anthropologist*, New Series, 394, Part. 1, p. 635-643.
- HERSKOVITS Melville J. (1938), *Acculturation : The Study of Culture Contact*, New York, J.J. Augustin Publisher.
- HERSKOVITS Melville J. (1941), *The Myth of the Negro Past*, New York, Harper & Bro.
- HILL Howard C. (1919), « The Americanization Movement », *American Journal of Sociology*, 24, p. 609-642.
- HIGHAM John (1955), *Strangers in the Land : Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- HIRSCHMAN Charles (1983), « America's Melting Pot Reconsidered », in Ralph H. Turner & James F. Short (dir.), *Annual Review of Sociology*, vol. 9, Palo Alto, Calif., p. 397-423.
- HOCHSCHILD Adam (2019), *Les Fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908*, Paris, Tallandier.
- HORAK Jakub (1920), *Assimilation of Czechs in Chicago*, Ph.D. Sociologie et Anthropologie, Université de Chicago.
- HORNEY Karen (1937), *The Neurotic Personality of Our Time*, New York, W. W. Norton & Co.
- HUEBNER Daniel R. (2014), *Becoming Mead : The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HUGHES Everett C. (1943), *French Canada in Transition*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. fr. par Jean-Charles Falardeau, *Rencontre de deux mondes. La Crise d'industrialisation du Canada Français*, Montréal, Parizeau, 1945).
- HUGHES Everett C. (1945), « Dilemmas and Contradictions of Status », *American Journal of Sociology*, 50 (5), p. 353-359.
- HUGHES Everett C. (1946a) « Race Relations in Industry », in William Foote Whyte (dir.), *Industry and Society*, New York, McGraw-Hill, p. 107-122.
- HUGHES Everett C. (1946b), « The Knitting of Racial Groups in Industry », *American Sociological Review*, 11 (5), p. 512-519 (in *Le Regard sociologique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995, p. 251-263).
- HUGHES Everett C. (1949), « Social Change and Status Protest : An Essay on the Marginal Man », *Phylon (1940-1956)*, 10 (1), 1st Qtr., p. 58-65.
- HUGHES Everett C. & Helen McGill HUGHES (1952), *Where Peoples Meet : Racial and Ethnic Frontiers*, Glencoe, The Free Press.
- IMMIGRATION COMMISSION (1911a), *Dictionary of Races or Peoples*, William P. Dillingham (Chairman), Washington, D. C., Government Printing Office.
- IMMIGRATION COMMISSION (1911b), *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants*, enquête de Franz Boas, Washington, D. C., Government Printing Office.
- JAMES Henry (1907), *The American Scene*, Londres, Chapman & Hall.
- JAMES William (1890), *Principles of Psychology*, Londres, Macmillan & Co, 2 vol.

- JAMES William (1892), *Psychology: Briefer Course*, New York, Henry Holt & Co.
- JAMES William (1899), « What Makes Life Significant », in William James, *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt & Co., p. 265-301.
- JAMES William (1899), « On a Certain Blindness in Human Beings », in William James, *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt & Co., p. 229-264.
- JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co.
- JAMES William (1920), *The Letters of William James*, éd. par Henry James fils, Boston, The Atlantic Monthly Press.
- JOHNSON Charles Spurgeon (1930), *The Negro in American Civilization: A Study of Negro Life and Race Relations in the Light of Social Research*, New York, Henry Holt and Company.
- JOHNSON Charles Spurgeon (1934), *Shadow of the Plantation*, Chicago, The University of Chicago Press.
- JOHNSON Charles Spurgeon (1941), *Growing Up in the Black Belt: Negro Youth in the Rural South*, Washington, D. C., American Council on Education.
- JOHNSON Charles Spurgeon (1943), *Patterns of Negro Segregation*, Londres, Harper & Brothers.
- JOHNSON James Weldon (1912), *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, Boston, Sherman, French & Co.
- JOHNSON James Weldon (1922), *The Book of American Negro Poetry, Chosen and Edited with an Essay on the Negro's Creative Genius*, New York, Harcourt, Brace & Co.
- JULIEN Charles-André (1952), *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, Julliard.
- KA'BI Hatim Abdul Sahib (1954), *Social Psychological Analysis of Arab Nationalist Movement in Iraq*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- KALLEN Horace M. (2024 [1915]), « La démocratie par opposition au *melting-pot* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 440-476.
- KARPF Fay Berger (1932), *American Social Psychology*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Co.
- KAWAMURA Tadeo (1923), *The Social Significance of the Horizontal Movement in Japan*, M.A. Sociology, University of Chicago.
- KILLIAN Lewis Martin (1949), *Southern White Laborers in Chicago's West Side*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- KORNBLUM William (1974), *Blue Collar Community*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KRUEGER Ernst Theodor (1925), *Autobiographical Documents and Personality*, Ph.D. Sociology and Anthropology, University of Chicago.

- LACERDA Dr João Baptista de (1911), « The Metis, or Half-Breeds, of Brazil », in Gustav Spiller, *Papers on Inter-Racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress held at the University of London, July 26-29, 1911*, Londres, P. S. King & Son, Boston, The World's Peace Foundation, p. 377-382.
- LAL Barbara Ballis (1983), « Perspectives on Ethnicity: Old Wine in New Bottles », *Ethnic and Racial Studies*, 6 (2), p. 154-173.
- LAL Barbara Ballis (1987), « Black and Blue in Chicago: Robert E. Park's Perspective on Race Relations in Urban America, 1914-44 », *The British Journal of Sociology*, 38 (4), p. 546-566.
- LAL Barbara Ballis (1990), *The Romance of Culture in an Urban Civilization: Robert E. Park on Race and Ethnic Relations in Cities*, Londres, Routledge.
- LANDES Ruth (1947), *The City of Women*, Albuquerque, Macmillan.
- LANGE Werner J. (1983), « W. E. B. Du Bois and the First Scientific Study of Afro-America », *Phylon*, 44, p. 135-146.
- LASSWELL Harold (1926), *Propaganda Technique in the World War*, Ph.D. Political Science, University of Chicago.
- LAUGHLIN Harry H. (1922), *Eugenical Sterilization in the United States*, Chicago, Psychopathic Laboratory of the Municipal Court Chicago.
- LA VIOLETTE Forrest E. (1945), *Americans of Japanese Ancestry: A Study of Assimilation in the American Community*, Toronto, The Canadian Institute of International Affairs.
- LEE Mary H. (1912), *The Eurasian: A Social Problem*, M.A. Sociology, University of Chicago.
- LEVINGER Rabbi Lee J. (1925), *Anti-Semitism in the United States*, New York, Bloch Publishing Co.
- LEWISOHN Ludwig (1922), *Up Stream: An American Chronicle*, New York, Boni & Liveright.
- LEWISOHN Ludwig (1925), *Israel*, New York, Boni & Liveright.
- LIEBERSON Stanley (1961), « The Impact of Residential Segregation on Ethnic Assimilation », *Social Forces*, 40 (1), p. 52-57.
- LIND Andrew William (1938), *An Island Community: Ecological Succession in Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press (Ph.D. 1931).
- LIND Andrew William (dir.) (1955), *Race Relations in World Perspective: Papers Read at the Conference on Race Relations in World Perspective, Honolulu, 1954*, Westport, Conn., Greenwood Press.
- LIND Andrew William (1961), « Race Relations Frontiers in Hawaii », in Masuoka Jitsuichi & Preston Valien (dir.), *Race Relations: Problems and Theory. Essays in Honor of Robert E. Park*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 58-77.
- LIND Andrew William (1969), *Hawaii: The Last of the Magic Isles*, Londres et New York, Oxford University Press.
- LINDEMAN Eduard C. (1924), *Social Discovery: An Approach to the Study of Functional Groups*, New York, Republic Publishing.

- LINDNER Rolf (1996 [1990]), *The Reportage of Urban Culture : Robert Park and the Chicago School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LIPPMANN Walter (1910), « An Open Mind : William James », *Everybody's Magazine*, 23, p. 800-801.
- LIPPMANN Walter (1919), « Introductory Note », in Carl Sandburg, *The Chicago Race Riots*, juillet, New York, Harcourt, Brace & World, p. iii-iv.
- LIPPMANN Walter (1922), *Public Opinion*, New York, The Macmillan Co.
- LOCKE Alain (2024 [1925]), « Le Nouveau Noir », trad. fr. par Anthony Mangeon, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 732-751.
- LOCKE Alain & Bernhard J. STERN (1941), *When People Meet : A Study in Race and Culture Contacts*, New York, Hinds, Hayden & Eldredge.
- LOMBARDO Paul A. (2002), « "The American Breed" : Nazi Eugenics and the Origins of the Pioneer Fund », *Albany Law Review*, 65 (3), p. 743-830.
- LUGARD Lord Frederick (1922), *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Édimbourg et Londres, William Blackwood & Sons.
- LYMAN Stanford (1972), « The Race-Relations Cycle of Robert E. Park », in *The Black American in Sociological Thought*, New York, G. P. Putnam's Sons, p. 27-70.
- LYMAN Stanford M. (1968), « The Race Relations Cycle of Robert E. Park », *The Pacific Sociological Review*, 11 (1), p. 16-22.
- LYMAN Stanford M. (1991), « Robert E. Park's Congo Papers : A Gothic Perspective on Capitalism and Imperialism », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 4 (4), p. 501-516 (repris in *Militarism, Imperialism and Racial Accommodation : An Analysis and Interpretations of the Early Writings of Robert E. Park*, Fayetteville, The University of Arkansas Press).
- LYMAN Stanford M. (1994), *Color, Culture, Civilization : Race and Minority Issues in American Society*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- LYMAN Stanford M. (2000) « The "Yellow Peril" Mystique : Origins and Vicissitudes of a Racist Discourse », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 13 (4), p. 683-747.
- MACIVER Robert M. (1948), *The More Perfect Union*, New York, The Macmillan Co.
- MAIR Lucy P. (1934), « The Study of Culture Contact as a Practical Problem », *Africa : Journal of the International African Institute*, 7 (4), p. 415-422.
- MANGEON Anthony (2009), « Miroirs des littératures nègres : d'une anthologie l'autre, revues », *Gradhiva*, 10, p. 40-63.
- MANNHEIM Karl (1936 [1929]), *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt, Brace & Co.
- MANNONI Octave (1950), *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil.
- MANNONI Octave (1951), « La plainte du Noir », *Esprit*, mai, 19 (5), p. 734-749.
- MARRIN Albert (2016), *Uprooted : The Japanese American Experience During World War II*, New York, Knopf Books for Young Readers.

- MASUOKA Jitsuichi (1961), « The City as a Racial Frontier: With Special Reference to Colonialism and Urbanism in Africa », in Jitsuichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations: Problems and Theory*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 78-98.
- MASUOKA Jitsuichi & Preston VALIEN (dir.) (1961), *Race Relations: Problems and Theory. Essays in Honor of Robert E. Park*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- MATTHEWS Fred H. (1977), *Quest for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School*, Montréal et Londres, Mc Gill-Queen's University Press.
- MCKENZIE Roderick D. (1928), *L'Évolution économique du monde*, Paris, Imprimerie d'Études sociales & politiques, Boulogne, Fondation Albert Kahn.
- MCKENZIE Roderick D. (1933), *The Metropolitan Community*, New York, Russell & Russell.
- MCKINNEY John C. (1966), *Constructive Typology and Social Theory*, New York, Appleton-Century Crofts.
- MEAD George Herbert (1913), « The Social Self », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10 (14), p. 374-380.
- MEAD George Herbert (1927), « The Objective Reality of Perspectives », in Edgar Sheffield Brightman (dir.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co, p. 75-85.
- MEAD George Herbert (1929), « National-Mindedness and International-Mindedness », *International Journal of Ethics*, 39, p. 385-407.
- MEAD George Herbert (1930), « Cooley's Contribution to American Social Thought », *American Journal of Sociology*, 35 (5), p. 693-706.
- MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, éd. par Arthur E. Murphy, La Salle, Open Court Pub.
- MEAD George Herbert (1938), *The Philosophy of the Act*, éd. par Charles W. Morris (avec John M. Brewster, Albert M. Dunham & David Miller), Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George Herbert (2015 [1934]), *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition*, éd. par Charles W. Morris, nouvelle édition par Daniel Huebner & Hans Joas, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George-Herbert (2021 [1907]), « Le social settlement : son fondement et sa fonction », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 564-571. En ligne : <<https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/10/10-pragmata-4-meadi.pdf>>.
- MEMMI Albert (1957), *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel & Corrêa.
- MILLER Herbert A. (1924), *Races, Nations, and Classes*, Philadelphie, Lippincott.
- MINTZ Sidney W. & Richard PRICE (1992 [1976]), *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press.
- MORRIS Aldon (2015), *The Scholar Denied*, Oakland, University of California Press.

- MYRDAL Gunnar (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper & Brothers.
- NOGUEIRA Oracy (1985), *Tanto Preto Quanto Branco: Estudos de Relações Raciais*, São Paulo, T. A. Queiroz.
- NOGUEIRA Oracy (2007 [1954]), «Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil», *Tempo social*, 19 (1), p.287-308.
- NKRUMAH Kwame (1945), *Vers la libération nationale*, Congrès panafricain de Manchester.
- PALMER Vivien (1928), *Field Studies in Sociology: A Student's Manual*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PEREC Georges & Robert BOBER (1980), *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, Institut national de l'audiovisuel et Éditions du Sorbier.
- PHILPOTT Thomas Lee (1978), *The Slum and the Ghetto: Neighborhood Deterioration and Middle Class Reform, Chicago 1880-1930*, New York, Oxford University Press.
- PIERSON Donald (1939), «The Negro in Bahia, Brazil», *American Sociological Review*, 4 (4), p.524-533.
- PIERSON Donald (1944), «The Brazilian Racial Situation», *The Scientific Monthly*, 58 (3), p. 227-232.
- PIERSON Donald (1948), *Estudos de ecologia humana*, São Paulo, Livraria Martins.
- PIERSON Donald (1949), *Estudos de organização social*, São Paulo, Livraria Martins.
- PIERSON Donald (1951), «O preconceito racial segundo o estudo de situações raciais», *Sociologia*, 13 (4), p.305-324.
- PIERSON Donald (1967 [1942]), *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*, Carbondale, Southern Illinois University Press (Ph.D. Chicago 1939; *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945, nouvelle édition 1971).
- PIERSON Donald, avec CRUZ Levi, BRANDÃO LOPES Mirtes, BATCHELOR PIERSON Helen, BORGES TEIXEIRA Carlos *et al.* (1951), *Cruz das Almas: A Brazilian Village*, Washington, Smithsonian Institution/ Institute of Social Anthropology, n°12.
- PORTES Alejandro & Min ZHOU (1993), «New Second Generation : Segmented Assimilation and Its Variants», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530, p. 74-96.
- PRICE Richard (2001), «The Miracle of Creolization: A Retrospective», *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 75 (1/2), Leiden, p.35-64.
- PRINCE Morton (1905), *The Dissociation of a Personality: A Biographical Study in Abnormal Psychology*, New York, Longmans, Green & Co.
- PRINCE Morton (1914), *The Unconscious: The Fundamentals of Human Personality, Normal and Abnormal*, New York, Macmillan.
- RAUSHENBUSH Winifred (1979), *Robert E. Park: Biography of a Sociologist*, Durham, N.C., Duke University Press.

- RAVAGE Marcus Eli (1917), *An American in the Making: The Life Story of an Immigrant*, New York, Harper & Brothers.
- REDFIELD Robert (1930), *Tepoztlán a Mexican Village: A Study in Folk Life*, Chicago, The University of Chicago Press.
- REDFIELD Robert (1941), *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, The University of Chicago Press.
- REDFIELD Robert, LINTON Ralph & Melville HERSKOVITS (1936), «Memorandum for the Study of Acculturation», *American Anthropologist, New Series*, 38 (1), p. 149-152.
- REIS João José (2004), *Rebelião escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras.
- REITZES Dietrich C. (1950), *Collective Factors in Race Relations*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- REITZES Donald C. & Dietrich C. REITZES (1993), «The Social Psychology of Robert E. Park: Human Nature, Self, Personality and Social Structure», *Symbolic Interaction*, 16 (1), p. 39-63.
- REUTER Donald G. (1946), «Bibliography of Edward Byron Reuter, 1880-1946», *American Journal of Sociology*, 52 (2), p. 106-111.
- REUTER Edward Byron (1917), «The Superiority of the Mulatto», *American Journal of Sociology*, 23 (1), p. 83-106.
- REUTER Edward Byron (1918), *The Mulatto in the United States: Including a Study of the Rôle of Mixed-Blood Races Throughout the World*, Boston, R. G. Badger.
- REUTER Edward Byron (1925), «The Hybrid as a Sociological Type», *Proceedings of the American Sociological Society*, 19, p. 59-68.
- REUTER Edward Byron (1927a), *The American Race Problem: A Study of the Negro*, New York, Thomas Y. Crowell Company.
- REUTER Edward Byron (1927b), «The Relation of Biology and Sociology», *American Journal of Sociology*, 32 (5), p. 705-718.
- REUTER Edward Byron (1928), «The Personality of Mixed Bloods», *Publications of the American Sociological Society*, 22, p. 52-59.
- REUTER Edward Byron (dir.) (1934), *Race and Culture Contacts*, New York, McGraw-Hill Book Company.
- REUTER Edward Byron (1940), «Reviewed Work(s): *The Negro Family in the United States*. by E. Franklin Frazier», *American Journal of Sociology*, 45 (5), p. 798-801.
- REUTER Edward Byron (1945), «Racial Theory», *American Journal of Sociology*, 50 (6), p. 452-461.
- RIBOT Théodule (1884), *Les Maladies de la personnalité*, Paris, Félix Alcan.
- RIESMAN David (1951), «Some Observations concerning Marginality», *Phylon (1940-1956)*, 2nd Qtr., 12 (2), p. 113-127.
- RIEZLER Kurt (1950), *Man: Mutable and Immutable. The Fundamental Structure of Social Life*, Chicago, Henry Regnery Co.

- RIPLEY William Z. (1899), *The Races of Europe : A Sociological Study* (Lowell Institute Lectures), New York, D. Appleton & Co.
- ROUCH Jean (1955), *Les Maîtres-Fous* (36'), 16 mm, distribution Jean Rouch.
- ROYCE Josiah (1908), *Race Questions, Provincialism and Other American Problems*, New York, The Macmillan Company.
- RUDWICK Elliott M. (1957), « W.E.B. Du Bois and the Atlanta University Studies on the Negro », *The Journal of Negro Education*, 26 (4), p. 466-476.
- RUDWICK Elliott M. (1958), « W.E.B. Du Bois in the Role of Crisis Editor », *The Journal of Negro History*, 43 (3), p. 214-240.
- RUDWICK Elliott M. (1968), *W.E.B. Du Bois : Propagandist of the Negro Protest*, Philadelphie, University of Pennsylvania.
- SAINT-ARNAUD Pierre (1997), *Park, Dos Passos, Metropolis. Regards croisés sur la modernité urbaine aux États-Unis*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- SAMUEL Maurice (1927), *I, The Jew*, New York, Harcourt, Brace & Co.
- SCHILLER Ferdinand Canning Scott (1926), *Eugenics & Politics*, Londres, Constable & Co. Ltd.
- SCHÜTZ Alfred (1964), *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ Alfred (1964 [1944]), « The Stranger », in *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 91-105.
- SCHÜTZ Alfred (1970 [1947-1951]), *Reflections on the Problem of Relevance*, éd. par Richard M. Zaner, New Haven et Londres, Yale University Press.
- SELIGMANN Herbert J. (1920), *The Negro Faces America*, New York, Harper & Bro.
- SENGHOR Leopold Sédar (dir.) (1948), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (précédée de *Orphée Noir* de Jean-Paul Sartre, p. ix-xliv), Paris, Presses universitaires de France.
- SHAW Clifford S. & Henry D. MCKAY (1942), *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SHIBUTANI Tamotsu (1955), « Reference Groups as Perspectives », *American Journal of Sociology*, 60 (6), p. 562-569.
- SHIBUTANI Tamotsu & Kian M. KWAN (1965), *Ethnic Stratification*, New York et Londres, Macmillan Co.
- SHILS Edward (1996), « The Sociology of Robert E. Park », *The American Sociologist*, 27 (4), p. 88-106.
- SIDIS Boris & Simon P. GOODHART (1905), *Multiple Personality: An Experimental Investigation into the Nature of Human Individuality*, New York, D. Appleton & Co.
- SIMMEL Georg (1896), « Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology », *American Journal of Sociology*, 2 (2), p. 167-189 et 2 (3), p. 392-415.
- SIMMEL Georg (1921 [1908]), « The Social Significance of the "Stranger" », in Robert E. Park & Ernest W. Burgess (dir.), *Introduction to the Science of Sociology*, p. 322-327.

- SIMMEL Georg (1955 [1908]), «The Web of Group-Affiliations», in *Conflict / The Web of Group-Affiliations*, trad. ang. par Reinhard Bendix & Kurt H. Wolff, New York, The Free Press, p.125-195.
- SIMPSON George E. (1956), «Jamaican Revivalist Cults», *Social and Economic Studies*, 5-6, p.321-342.
- SIMPSON George E. & J. Milton YINGER (1953), *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*, New York, Harper & Brothers.
- SINGERMAN Robert (1981), «The American Career of the “Protocols of the Elders of Zion”», *American Jewish History*, 71 (1), p. 48-78.
- SIU Paul Chan-Paang (1952), «The Sojourner», *American Journal of Sociology*, 58 (1), p. 34-44.
- SIU Paul Chan-Paang (1953), *The Chinese Laundryman: A Study of Social Isolation*, Ph.D. Sociologie, University of Chicago.
- SMITH William Carlson (1920), *The Ao Naga Tribe of Northeast India: A Study in Conflict and Fusion of Cultures*, Ph.D. Sociologie et Anthropologie, Université de Chicago.
- SOMBART Werner (1913/1915), *The Quintessence of Capitalism*, Londres, T. F. Unwin.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales. À propos d’une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne: <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2024), «Le “pluralisme culturel” en demi-teinte: Kallen, Dewey et Du Bois entre les années 1915 et 1926», *Pragmata. Revue d’études pragmatistes*, 7/8, p. 358-438.
- STEEL Ronald (1980), *Walter Lippmann and the American Century*, Boston, Little, Brown & Co.
- STEINER Jesse F. (1917), *The Japanese Invasion: A Study in the Psychology of Inter-Racial Contacts*, Chicago, A. C. McClurg & Co.
- STOCKING George W. Jr. (1968), *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York, Free Press.
- STONEQUIST Everett V. (1935a), «The Problem of the Marginal Man», *American Journal of Sociology*, 41 (1), p. 1-12.
- STONEQUIST Everett V. (1935b), «The Marginal Man in Hawaii», *Social Process in Hawaii*, premier numéro, juin, p.18-21.
- STONEQUIST Everett V. (1937), *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*, New York et Chicago, Charles Scribner’s Sons (Ph.D. 1930).
- STONEQUIST Everett V. (1939), «Race Mixture and the Mulatto», in Edgar T. Thompson (dir.), *Race Relations and the Race Problem*, Durham, Duke University Press, p.246-270.
- STONEQUIST Everett V. (2024 [1935]), «Le problème de l’homme marginal», *Pragmata. Revue d’études pragmatistes*, 7/8, p.1050-1066.
- STRYKER Sheldon & Anne Statham MACKIE (1978), «Status Inconsistency and Role Conflict», *Annual Review of Sociology*, 4, p. 57-90.

- TAYLOR Graham Romeyn (1915), *Satellite Cities : A Study of Industrial Suburbs*, New York et Londres, D. Appleton & Co.
- THOMAS William Isaac (1904), « The Psychology of Race-Prejudice », *American Journal of Sociology*, 9 (5), p. 593-611.
- THOMAS William Isaac (1909), *Source Book on Social Origins*, Chicago, The University of Chicago Press.
- THOMAS William Isaac (1912), « Race Psychology: Standpoint and Questionnaire, with Particular Reference to the Immigrant and the Negro », *American Journal of Sociology*, 17, p. 725-775.
- THOMAS William Isaac (1914), « The Prussian-Polish Situation: An Experiment in Assimilation », *American Journal of Sociology*, 19 (5), p. 624-639.
- THOMAS William Isaac (1917), « The Persistence of Primary Group Norms in Present-Day Society, and Their Influence in Our Educational System », in Herbert S. Jennings, John G. Watson, Adolf Meyer & William I. Thomas (dir.), *Suggestions of Modern Science Concerning Education*, New York, Macmillan, p.159-197.
- THOMAS William Isaac (1923), « The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis », *Criminal Science Monographs*, 4, p.1-257.
- THOMAS William Isaac & Florian ZNANIECKI (1918-1920), *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, Boston, Richard Badger [5 volumes].
- THOMPSON Edgar T. (1932), *The Plantation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- THOMPSON Edgar T. (1935), « Population Expansion and the Plantation System », *American Journal of Sociology*, 41 (3), p. 314-326.
- THOMPSON Edgar T. (1961), « Language and Race Relations », in Jitsuiichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations: Problems and Theory*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 228-251.
- THORNTON John (2011 [1992]), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TROCHU Thibaud (2018), *William James, Une autre histoire de la psychologie*, Clamecy, CNRS éditions.
- UYEKI Eugene (1953), *Process and Patterns of Nisei Adjustment to Chicago*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- VAIHINGER Hans (1935 [1911]), *The Philosophy of As If (Als Ob)*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- VALLADARES Lícia do Prado (2010), « A visita do Robert Park ao Brasil, o “homem marginal” e a Bahia como laboratório », *Caderno CRH*, 23 (58), p. 35-49.
- VALIEN Preston (1961), « The Montgomery Bus Protest as a Social Movement », in Jitsuiichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations: Problems and Theory*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p.112-127.
- VAN GENNEP Arnold (1909), *Les Rites de passage*, Paris, É[mile] Nourry.
- VAN REYBROUCK David (2012), *Congo: une histoire*, Arles, Actes Sud.

- VEBLEN Thorstein (1899), *The Theory of the Leisure Class : An Economic Study of Institutions*, New York, Macmillan.
- VEBLEN Thorstein (1904), *The Theory of Business Enterprise*, New York, Charles Scribner.
- VEBLEN Thorstein (1919), « The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe », *Political Science Quarterly*, 34 (1), p. 33-42.
- VERDET Paule (1951), « Réflexions sur la Louisiane », *Esprit*, 19 (5), p. 693-706.
- WACKER R. Fred (1979), « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *Phylon* (1960-), 40 (4), p. 325-333.
- WACKER R. Fred (1983), *Ethnicity, Pluralism, and Race : Race Relations Theory in America before Myrdal*, Westport, Conn., Greenwood Press.
- WACKER R. Fred (1995), « The Sociology of Race and Ethnicity in the Second Chicago School », in Gary Alan Fine (dir.), *A Second Chicago School ?*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 136-163.
- WACQUANT Loïc (2005), « “Une ville noire dans la blanche”. Le ghetto étatsunien revisité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 160 (5), p. 22-31.
- WAGENSCHIN Miriam (1950), « “Reality Shock” : A Study of Beginning Elementary School Teachers », M.A. Sociologie, Université de Chicago.
- WAGLEY Charles (dir.) (1952), *Races et classes dans le Brésil rural*, Paris, UNESCO.
- WALD Lillian D. (1915), *The House on Henry Street*, New York, Henry Holt & Co.
- WASHINGTON Booker T. (1903 [1901]), *L'Autobiographie d'un nègre*, trad. fr. par Guerlac Othon, Paris, Plon et Nourrit (traduction de *Up from Slavery*).
- WASHINGTON Booker T. (1909), *The Story of the Negro : The Rise of the Race from Slavery*, New York, Doubleday, Page & Co.
- WASHINGTON Booker T. (1911), *My Larger Education, Being Chapters from my Experience*, Garden City, Doubleday, Page & Co.
- WASHINGTON Booker T. [& Robert E. PARK] (1911), *The Man Farthest Down : The Struggle of European Toilers*, New York, The Outlook Co.
- WEBER Max (1930 [1904]), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, George Allen & Unwin.
- WEULERSSE Jacques (1931), *Noirs et Blancs. À travers l'Afrique nouvelle : de Dakar au Cap*, Paris, Armand Colin.
- WHITE William Allen (1926), « The Last of the Magic Isles », *Survey Graphic*, mai (numéro spécial, « Windows on the Pacific »), p. 176-179.
- WILLIAMS Josephine J. (1949), *The Professional Status of Women Physicians*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- WILLEMS Emílio (1940), *Assimilação e populações marginais no Brasil. Estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- WINSTON L. G. (1908), « Myself and I : A Confession », *American Journal of Psychology*, 19 (4), p. 562-563.
- WIRTH Louis (1925), *Culture Conflicts in the Immigrant Family*, Master Sociology and Anthropology, University of Chicago.

- WIRTH Louis (1927), «The Ghetto», *American Journal of Sociology*, 33(1), p. 57-71.
- WIRTH Louis (1928), *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press (Ph.D. 1926) [trad. fr. par Pierre-Jacques Rojzman, *Le Ghetto* (2006), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble].
- WIRTH Louis (1931), «Culture Conflict and Delinquency. I. Culture Conflict and Misconduct», *Social Forces*, 9(4), p. 484-492.
- WIRTH Louis (1938), «Urbanism as a Way of Life», *American Journal of Sociology*, 44(1), p. 1-24.
- WRIGHT Richard (1940), *Native Son*, New York, Harper & Bro.
- WRIGHT Richard (1941), *12,000,000 Black Voices : A Folk History of the Negro in the United States*, New York, Viking Press.
- WRIGHT Richard (1945), *Black Boy : A Record of Childhood and Youth*, New York, Harper & Bro.
- WRIGHT Richard (1977), *American Hunger*, New York, Harper & Row.
- WU Ching Chao (1928), *Chinatown s : A Study of Symbiosis and Assimilation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- YANCY Dorothy Cowser (1978), «William Edward Burghardt Du Bois' Atlanta Years: The Human Side. A Study Based Upon Oral Sources», *The Journal of Negro History*, 63(1), p. 59-67.
- YOUNG Erle F. (1924), *Race Prejudice with Particular Reference to the American Negro*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- YOUNG Erle F. & Pauline V. YOUNG (1928), «Getting at the Boy Himself: Through the Personal Interview (in Public Welfare and Social Work)», *Social Forces*, 6(3), p. 408-415.
- ZANGWILL Israel (1908), *The Melting Pot*, New York, Macmillan.
- ZEITLIN Solomon (1943), «Judaism as a Religion : An Historical Study. VI. Galuth : Diaspora», *The Jewish Quarterly Review*, 34(2), p. 207-241.
- ZORBAUGH Harvey W. (1926), «The Natural Areas of the City», in E. W. Burgess (dir.), *The Urban Community*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 219-229.

NOTES

1 « C'est aussi ce qui fait que les gens de couleur de ce pays sont, de fait, un mystère pour les Blancs. Il est difficile pour un Blanc d'apprendre ce que pense réellement un homme de couleur. En général, une lumière supplémentaire et différente doit être portée sur ce que pense ce dernier, et ses pensées sont souvent travaillées par des considérations si délicates et si subtiles qu'il lui serait impossible de les expliquer ou de les avouer à quelqu'un de la race opposée. Cela donne à chaque homme de couleur, en proportion de son intellectuel, une sorte de double personnalité : une partie de celle-ci n'est révélée que dans la franc-maçonnerie de sa propre race. J'ai souvent observé avec intérêt et parfois avec étonnement des hommes de couleur, même ignorants, maintenir ce dualisme en présence d'hommes blancs, sous le couvert de grands sourires et de pitreries de ménestrel. » (Johnson, 1912 : 19-20).

2 Cela présuppose de prendre au sérieux l'activité théorique de Thomas, Park et des sociologues de Chicago, qui n'étaient pas, comme on les a souvent campés, des reporters à la petite semaine, sympathiques mais limités, ni de braves enfants de pasteurs du Midwest, à la recherche de leur salut dans la sociologie, habiles à rassembler des informations sur tel ou tel problème social, mais incapables de décoller théoriquement. Ces préjugés ont fait leur temps. Les étudiants de Thomas et Park s'emparaient de façon inégale

des enseignements de l'écologie humaine, de la psychologie sociale et de l'étude des organisations, mises à leur disposition par leurs professeurs et par les étudiants qui les avaient précédés. Les bibliographies reprenaient les listes de thèses soutenues par leurs prédécesseurs dans le département. Le désir de produire une science sociale, dont les hypothèses et catégories soient mises à l'épreuve de l'enquête et dont les résultats soient cumulatifs, allait de pair avec l'ambition d'articuler des perspectives théoriques – qui gagnent à être redécouvertes en regard des travaux sur le pluralisme culturel.

3 Georges Perec avait visité Ellis Island en compagnie de Robert Bober, avec qui ils tournent un film en deux parties (1978-1979) et publient les *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, INA et Éditions du Sorbier, 1980 (réédition P.O.L., 2007 et 2019).

4 La figure de la marginalité existait aussi en économie où elle renvoyait à « l'utilité marginale », soit la variation de valeur tirée de l'accroissement d'une quantité de biens ou de services, produits ou consommés par un individu.

5 La première occurrence de cette expression semble être une note, « The Marginal Man : A Study of the Mulatto Mind », exhumée par Rolf Lindner (1996 : 49), datant du début des années 1910, pendant la phase Tuskegee de l'histoire de vie de Park.

6 Stonequist utilise cette notion (1937: 213) en la reprenant à A. Goldenweiser (1925: 245): une aire marginale est une région intermédiaire où les contenus culturels des tribus limitrophes se mélangent.

7 En note de cette référence à *The Quest for Certainty* de Dewey (1929: 165), Stonequist rajoutait une remarque intéressante qui atteste de son degré de réflexivité. « Un effort a été fait pour maintenir le concept valide empiriquement, et pour ne pas construire un “type idéal” comme dans la sociologie de Max Weber. » Stonequist se réfère également à la thèse de Theodore Abel, *Systematic Sociology in Germany* (1929) et probablement plus spécifiquement aux pages 155-156. Il ne faut pas faire de l’Homme Marginal un « type-idéal » au sens d’une construction intellectuelle coupée des expériences dans lesquelles elle s’ancre. On pourrait encore se demander si l’on n’a pas davantage affaire à une « fiction » sociologique – ni dogme ni hypothèse –, en suivant Hans Vaihinger (1911/1935).

8 Mary Jo Deegan a été très active pour répandre cette vision d’un Park insensible, à l’opposé de sa propre conception d’une histoire et d’une sociologie militantes (Deegan, 1988; et 2006).

9 Pour se faire une idée de l’originalité de la démarche de Thomas, on pourra lire les essais quasi-contemporains de Josiah Royce (1908), en particulier « Race Questions and Prejudices »

(p. 1-53). Ils se rejoignent avec Thomas, Park ou Dewey sur le fait que les préjugés raciaux sont des « antipathies » ou des « haines » qui ont été formées et transmises et qui relèvent d’un entraînement social (Royce, 1908: 48 sur les « *trained hatreds* »).

10 Cette proximité n’échappait pas aux contemporains. Voir par exemple la thèse de Fay Berger Karpf sur la psychologie sociale, qui accorde une place centrale dans sa généalogie américaine à James, Cooley, Mead et Dewey, ainsi qu’au point de vue de Thomas, Park et Faris (1932: chap. V à VIII). Mais sa thèse traite étonnamment peu de la question des migrations et de la question raciale. Et la figure de l’homme marginal en est absente (peut-être parce que la thèse a été soutenue en 1925 et qu’elle n’a pas été suffisamment actualisée en vue de sa publication sept ans plus tard).

11 Ces notes sont accessibles au Special Collections Research Center de l’Université de Chicago, George Herbert Mead Papers 1855-1968, Box 4, Folders 2-5: « Advanced Social Psychology (Philosophy 321), student notes by W. T. Lillie from the course given by Mead during the Winter Quarter of 1928, p. 1-242 et p. 243-320 »).

12 Un poème de Paul Laurence Dunbar, « We Wear the Mask » (1895), dit la chose suivante:
« Nous portons le masque qui sourit et qui ment,
Il cache nos joues et ombrage nos yeux... »

Cette dette nous la payons à la ruse humaine ;
 Avec nos cœurs déchirés et saignants, nous sourions,
 Et nous parlons avec une myriade de subtilités.
 Pourquoi le monde serait-il trop sage, En comptant toutes nos larmes et nos soupirs ?
 Non, qu'ils nous voient seulement pendant que
 Nous portons le masque. »
 Park commente comme suit. « La période qui s'étend de 1892, date à laquelle Dunbar a commencé à publier, à 1906, date de sa mort, a été pour le Noir une période de tempête et de stress, de conflit et de contestation. L'éthos noir était confus, préoccupé et divisé. L'ordre ancien, avec ses conseils chrétiens de patience, d'humilité et de résignation, était en train de disparaître. Le nouvel ordre, tel que les Noirs radicaux le concevaient, en tout cas, était nettement de ce monde. Les hommes qui représentaient ce que M. Kerlin appelle "la renaissance de l'âme noire" étaient militants, revendicateurs, répudiant tout compromis, rejetant tout paradis d'espairs différés. Ils rêvaient d'un monde dans lequel les Noirs auraient liberté, égalité et justice, non pas dans un futur éloigné, mais à présent, ici et maintenant. [...] L'émancipation a fait du Noir un homme libre, mais il n'en a pas fait, au sens fort du terme, un citoyen [...] L'histoire du Noir américain, selon M. Du Bois, est l'histoire de cette lutte pour rendre possible qu'un homme soit à la fois un Noir et un Américain. » (Park, 1923/1950 : 290-291).

13 Le racisme ordinaire pouvait se superposer à une espèce de racialisme colonial. On connaît désormais l'histoire des « zoos humains », terme désigné pour nommer les villages indigènes des expositions coloniales. En 1904, la Foire internationale de St Louis avait exhibé un « pygmée » adolescent, nommé Ota Benga (Mbye Otabenga). Samuel Phillips Verner l'avait acheté et ramené, disait-il, avec onze autres personnes, du confluent des rivières Kasai et Sankuru, au Congo, où il était retenu prisonnier. Après un bref retour au Congo en 1905, financé par Verner, il revient aux États-Unis, séjourne quelque temps au Museum d'histoire naturelle de New York. On le retrouve au mois de septembre 1906, aux côtés d'un orang-outan, Dohong, dans les cages des singes (Monkey House) du Zoo du Bronx, où des foules immenses viennent le regarder. Sur les ordres de William Hornaday, zoologue notable, pionnier du *wildlife movement*, et alors directeur du zoo, la cage d'Ota Benga, dont les dents avaient été limées en pointes acérées, avait été parsemée d'os pour mettre en scène son cannibalisme. Cette situation a ému la presse noire, et un pasteur, Robert Stuart MacArthur, soutenu par la Conférence des églises baptistes de couleur (autant, semble-t-il, en raison de la mise en scène darwinienne qui laissait entendre la proximité de l'homme du singe qu'en raison du traitement dégradant du jeune « Pygmée »), a exigé du bureau du maire George B. McClellan Jr de mettre fin à cette parodie. Ota Benga a été transféré à l'orphelinat Howard

pour enfants de couleur, à Brooklyn. En 1910, il est envoyé à Lynchburg, au Virginia Theological Seminary and College, pour recevoir une formation de missionnaire (il y aurait rencontré W. E. B. Du Bois et B. T. Washington). Baptisé Otto Bingo, il travaille dans une fabrique de tabac, avant de se suicider en 1916, faute de pouvoir retourner en Afrique. Une histoire de marginalité forcée, jusqu'à situer Mbye Otabena aux marges de l'humanité et de l'animalité, qui finit mal.

14 « Ainsi, si un Juif épouse une Chrétienne, leur progéniture devient soit juive, soit païenne. L'individu peut, certes, être considéré comme partiellement juif et partiellement païen, mais il n'est pas compté dans une classe ou une caste à part. Il en va tout autrement pour un Africain ou un Asiatique né de parents mixtes. Cependant, le nombre de personnes dont l'origine raciale est reconnue, mais qui ne sont pas suffisamment amalgamées pour constituer des variétés raciales distinctes, est considérable. Les États-Unis comptaient 1660 554 personnes considérées comme mulâtres en 1920. Les Cape Coloureds, un mélange de Hottentots et de Hollandais, étaient au nombre de 545 548 en 1930. Les Eurasiens de l'Inde, ou Anglo-Indiens, comme ils préfèrent s'appeler, étaient 113 090 en 1921. Au Brésil, les "personnes de couleur" [*pessoas de cor*], c'est-à-dire les personnes reconnues comme étant d'origine mixte, noire et blanche, étaient au nombre de 8800 000 ; quarante-

trois pour cent de la population étant d'origine mixte indienne et européenne. À Java, les Indo-Européens, ou Eurasiens, étaient au nombre de 290 408. Si nous ajoutons au nombre des personnes reconnues comme étant d'origine raciale mixte celles qui ont été ou pourraient être classées comme des "minorités raciales et culturelles", lesquelles, en raison de différences raciales ou linguistiques, n'ont pas été totalement assimilées ou se considèrent en quelque sorte étrangères dans le pays où elles vivent, nous devrions connaître l'étendue réelle de la *diaspora*, c'est-à-dire la région dans laquelle les peuples vivent plus ou moins comme des étrangers, la région dans laquelle on peut dire qu'il existe des relations interraciales. » (Park, « The Nature of Racial Relations », 1939b : 39).

15 E. Franklin Frazier, dans *The Negro in the United States* (1949), a opposé la thèse de la dissolution du lien avec l'Afrique à celle de la continuité d'Herskovits. Sa préoccupation, politique, était de ne pas apporter de l'eau au moulin des ségrégationnistes en décrivant les « Noirs » comme des « Africains ». Par exemple, tandis qu'Herskovits faisait de la famille centrée autour de la mère et la multiplicité de ses relations un héritage de la polygamie, Frazier y voyait un signe de désorganisation sociale et des difficultés rencontrées par les familles noires dans un régime d'oppression. Cette absence de mémoire se traduisait par le manque

d'organisation des révoltes aux Etats-Unis, en comparaison avec la Jamaïque ou le Brésil (Frazier, 1949 : 92). Herskovits est depuis, dans un nouveau contexte politique, devenu le héros du militantisme afro-centrique et l'ancêtre des recherches sur les diasporas. Sur ces discussions, Price, 2001 ; et Mintz & Price, 1976/1992.

16 Pour une enquête sur la dimension urbaine et politique du cosmopolitisme, dérivée de la lecture de Park et de la tradition de Chicago, voir Carlier (2016).

17 Emílio Willems (1940 : 175) différencie entre « *colonie étrangère* », qui ne séjourne que pour un temps donné et se contente de s'accommoder à cet environnement exotique, « *groupe marginal* » qui regroupe « des migrants et leurs descendants venus avec l'intention de s'enraciner dans le pays » et « *minorité nationale* » qui est parvenue à conserver, grâce à l'isolement, sa culture originaire. Un groupe marginal, par essence provisoire, a pour fonction de faciliter l'accueil, la transition et l'intégration des nouveaux immigrants (*ibid.* : chap. 10). Il a une fonction de sas d'accommodation et d'assimilation, dont l'hybridité culturelle permet d'éviter les désagréments d'une acclimatation forcée ou accélérée. C'est ainsi que les Germano-Brésiliens ont conservé leur langue, leur religion, leur organisation familiale et une part de leur folklore, mais se sont « caboclisés » en assimilant une part de la culture des paysans brésiliens.

Les néo-arrivants, qui ne maîtrisent que la culture allemande, se sentent inadaptés dans cette communauté, en ce qu'ils ne participent pas de la culture de transition de ce groupe marginal.

18 Louis Wirth donne quelques éléments de cette histoire dans *The Ghetto* (1928 : 88-95).

19 Sans rentrer dans des discussions historiques, on peut signaler la thèse légèrement différente de David Riesman (1951). Le Juif de cour, banquier des monarques, est un homme marginal, mais pas du tout avec les conséquences psychologiques décrites par Park ou Stonequist. Il n'a pas besoin de renoncer à sa judéité et, tout en circulant dans les cercles de cour, il « reste vraiment juif : encore orthodoxe, encore lié à sa tribu, encore leader des autres Juifs en raison de son rôle dans l'économie non-juive et utilisant tout pouvoir provenant de cette économie pour améliorer la position des Juifs » (Riesman, 1951 : 158). Le Juif de cour a des fonctions bien déterminées dans les deux mondes et ne souffre pas des peines de la double conscience. Une autre figure abordée par Riesman est celle des « rebelles juifs tels que Marx ou Börne » qui pouvaient être violemment antisémites ou judéophobes : « Ils trouvaient leur sécurité, celle de la fin de leur marginalité apparente dans la vision claire d'un avenir où il n'y aurait plus de marges irrationnelles de groupe ethnique, de classe ou de caste, à la différence du Juif de cour,

qui l'ancre dans les valeurs du passé. Ils ne s'accrochaient qu'à l'avenir, avec une telle ténacité qu'ils pouvaient être violemment antisémites sans se haïr eux-mêmes ; ironiquement, ils ont été aidés en cela par le courant messianique de la pensée juive elle-même. » (1951 : 119).

Riesman rajoute que « la position du Juif en tant qu'homme marginal ne se développe réellement que lorsqu'il n'a plus ni sa fonction économique de juif de cour, ni sa fonction politique de rebelle socialiste. Alors, sa fonction réside dans sa seule marginalité. » (*Ibid.*). Le Juif de salon, celui des cercles de Marcel Proust, n'a « plus rien à vendre que sa judéité » : la marginalité devient une espèce de bien de divertissement mondain. Cette marginalité peut aussi se transformer en « une sorte de disgrâce » à laquelle s'appliquent une « chirurgie plastique sur les « nez juifs » » et une espèce de chirurgie psychique sur les « âmes juives » (*ibid.* : 122). Cette dernière est très contemporaine. Riesman, constatant au début des années 1950 certaines tentations de nationalisme, de *revival* et de folklorisation, énumère « le nationalisme sioniste, la religiosité des juifs qui s'auto-judaïsent, les usages juifs et yiddish soutenus artificiellement, et ainsi de suite. Les Juifs chauvins et normalisateurs sont à leur tour très agressifs à l'égard du « cosmopolite sans abri », c'est-à-dire du Juif marginal qui doit son existence aux Lumières – certains sionistes emploient ici un vocabulaire similaire à celui de l'Union soviétique

d'aujourd'hui et montrent la qualité prophétique de la crainte de Veblen que la perte de la marginalité ne signifie aussi la perte pour la culture occidentale des réalisations juives distinctives dans la vie intellectuelle. Ces efforts juifs sont soutenus en Amérique par les non-Juifs qui ont tellement peur d'être pris pour ethnocentriques qu'ils accueillent avec emphase tous les signes de folklore juif de leurs amis juifs, tout comme le jazz était accueilli comme si joliment noir par certains bohèmes blancs. » (*Ibid.*).

20 *Shulchan Aruch* : Code des lois compilées par Rabbi Joseph Karo au XVI^e siècle.

21 Pour Walter Lippmann, la démocratie américaine, « sans projet, désordonnée, à la dérive », n'a pas encore « appris à loger tout le monde, à employer tout le monde à un salaire décent » et à accorder aux Noirs « un statut qui les respecte, à garantir leurs libertés civiles et à leur apporter éducation et loisir » (Lippmann, 1919 : iii-iv). Tant que ces problèmes ne sont pas réglés, tous les discours sur le « problème racial » sont une « sinistre mythologie ». Lippmann esquisse une dynamique intéressante : ceux qui proclament sans cesse leur supériorité suscitent l'imitation de leurs victimes (qu'ils dégradent et terrorisent, dit-il) – ce qui conduit les Blancs à vouloir supprimer les Noirs qui tentent de les imiter. Dans une situation d'inégalité, « où avoir une peau sombre est associé à pauvreté, ignorance, misère,

terreur et insulte», il ne peut y avoir de «fierté raciale» des Noirs. Mais «égalité sociale» ne va pas de pair avec mixité raciale pour Lippmann. La solution, originale, serait selon lui le «parallélisme racial»: donner toutes leurs chances sociales aux Noirs pour leur permettre d'accéder aux mêmes avantages que les Blancs, mais sans passer par «un amalgame indésirable pour les Blancs comme pour les Noirs» (*ibid.*). Une version radicale de «égaux mais séparés».

22 Du Bois paraît plus sensible à la situation allemande. Il souligne l'absurdité de la reprise des théories de Gobineau par la propagande sur la supériorité de la race aryenne et la décadence qu'engendre le mélange racial. «La renaissance de l'antisémitisme hitlérien n'est qu'une partie du ressentiment général et de la souffrance en Allemagne en raison des résultats de la guerre et du traité de Versailles. L'immense contribution des Juifs à la culture allemande au cours des mille dernières années est incontestable [...] la rivalité économique actuelle et la jalousie raciale donnent aujourd'hui à Hitler et à ses partisans un fouet pour pousser le peuple allemand à une opposition clanique et cruelle à l'égard de ses concitoyens juifs.» (Du Bois, «Miscegenation», 1935/1985: 93 et 95).

23 *Allrightnick*: en yiddish, désigne, avec une teinte péjorative, un arriviste content de lui, un nouveau riche, un parvenu, qui tend à regarder les autres de haut et à stigmatiser pour les bons

à rien et les ratés (*Schlemiels*) qui ont échoué.

24 L'amalgame n'allait pas sans difficulté, puisque l'équipage de Cook, en débarquant aux îles Sandwich – le nom de Hawaï jusqu'au milieu du XIX^e siècle – y diffuse des maladies vénériennes, le choléra et la grippe qui déciment les autochtones. Plus tard, Cook décidera d'enlever Kalani'ōpu'u, le chef (*ali'i nui*) de l'île d'Hawaï, afin de le monnayer contre une chaloupe volée le 14 février 1779 – il se fera tuer dans la baie de Kealahakua.

25 Sur les cultures noires au Brésil, et en particulier à Bahia, Pierson, outre qu'il a enquêté directement, s'appuie sur la littérature déjà abondante de Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Artur Ramos et Edison Carneiro.

26 Au gré des lectures, on retrouve l'idée de «creuset (*crisol*)» d'un *melting-pot*, sans préjugé, chez Stefan Zweig (*Pequena viagem ao Brasil*, 1936). L'idée de démocratie raciale devient un thème de propagande idéologique promu par l'*Estado novo* de Getúlio Vargas, à partir de 1937 et dans les années 1940, par opposition aux lois Jim Crow aux États-Unis et aux politiques racistes en Europe. *Casa grande e senzala* sera traduit dès 1946 en anglais comme *The Masters and the Slaves* et en français par *Maîtres et esclaves*, en 1953 (traduction par Roger Bastide, préface par Lucien Febvre). Febvre doublera sa préface d'un compte-rendu, «Un grand livre sur le Brésil», dans les *Annales* (1953, 8(3): 409-410). Il y parle de la

« fusion progressive » jusqu'à l'« intime mélange » entre « trois masses humaines » ; et il reprend, lui aussi, la métaphore du creuset. L'idéal (ou l'utopie) du *melting-pot* s'est déplacé sous les tropiques. C'est à la même époque que l'UNESCO finance sa recherche sur les relations raciales au Brésil (par l'entremise de Bastide, qui emploie Florestan Fernandes sur le terrain ; tandis que Thales de Azevedo et Charles Wagley produisent leurs monographies.

27 Le voyage de Park à Bahia, guidé par Pierson (qui avait lui-même séjourné à Rio Vermelho, à la Graça et à la Barra) fait du Brésil une destination pour les chercheurs étatsuniens. Frazier y séjourne (1942) ainsi que les Herskovits (1943), ou que Ruth Landes (1947).

28 Ce type de règles valait pour les Orientaux. Une curiosité juridique, pendant un temps, était que le mariage mixte, interdit entre femmes blanches et hommes chinois ou japonais, était accepté avec les hommes philippins, du fait de leur classification raciale comme « Malais » plutôt que « Mongoliens ». L'État de Californie répare cette faille en complétant sa législation anti-miscéogénération en 1933 – les Philippins sont désormais hors-jeu.

29 Harry H. Laughlin produit, dans *Eugenical Sterilization in the United States* (1922), une série de textes législatifs et de statistiques institutionnelles ainsi qu'un ensemble de conseils juridiques, administratifs

et pénitentiaires pour faire un « diagnostic eugénique » et pour stériliser les membres de populations déficientes, à des fins de thérapie ou de punition. Laughlin se distinguera ultérieurement en étant actif dans le Pioneer Fund, fondation à but non lucratif, créée en 1937 « pour faire progresser l'étude scientifique de l'hérédité et des différences humaines », qui diffusera de la propagande nazie (le film *Erbkrank*, 1937) sur le territoire américain et œuvrera en bloquant l'arrivée des exilés juifs qui fuyaient les nazis (Lombardo, 2002).

30 *Seventh son* – supposé avoir des pouvoirs surnaturels, comme ceux de guérisseur, sourcier ou devin. Park cite ce texte dans « Negro Class Consciousness as Reflected in Race Literature » (1923/1950 : 292).

31 « Le renégat n'est jamais pleinement accueilli par le nouveau groupe et n'obtient jamais une reconnaissance complète. Sa position ressemble à celle du parvenu. » (SCRC, Park Collection, B18F9, « Life histories : standpoint and questionnaire » *Americanization Study, Division of Immigrant Heritages*, Letters, Pacific Coast Survey : 6-7).

32 Son « complexe de dépendance » s'est attiré les foudres de Fanon (1952 : chap. IV), comme d'Aimé Césaire ou de Georges Balandier.

33 Sur le lien entre Wright et Cayton, les archives à consulter sont les Richard Wright Papers, à la Beinecke

Rare Books and Manuscripts Library, Yale University (<<https://archives.yale.edu/repositories/11/resources/972>>) et les Horace R. Cayton Papers, à la Chicago Public Library (<<https://www.chipublib.org/fa-horace-r-cayton-papers/>>). Voir aussi la biographie de Horace Cayton, *Long Old Road* (1963). Les archives Parkway Community House Records sont conservés au Musée d'histoire de Chicago (Chicago History Museum) et sont partie prenante du Black Metropolis Research Consortium (<https://bmrc.lib.uchicago.edu/portal/view/?id=BMRC.CHM.PKWY_HOUSE.xml>).

34 Sur cette question de la vraie américanité, avec ses différents clivages natifs/ migrants, Noirs, Indiens, etc., Albert Bushnell Hart rappelait en 1930 : « L'une des distinctions les plus soigneusement établies par les autorités fédérales est celle entre l'élément natif de la population et l'élément né à l'étranger, bien que tout le monde sache qu'à l'exception des Amérindiens (qui ne représentent pas plus d'un septième de 1% de la population totale), toute la population est composée d'immigrants venus d'autres pays ou de descendants de ces immigrants. Les différents *Sons and Daughters of Historic Periods and Localities* n'ont pas plus droit à un privilège spécial de nativisme que n'importe qui d'autre, si ce n'est qu'ils et elles doivent compter plus de décennies avant de remonter à leur ancêtre immigrant. » (Hart, 1930 : 748).

35 Maurice Fishberg, auteur du livre de référence *The Jews* (1911), est un cas

intéressant. Médecin à l'hôpital Beth Israel et médecin légiste pour les Hebrew Charities, il procède à des études d'anthropologie physique, en particulier de craniométrie, et à des recherches sur les formes du « nez juif », qui seront discréditées par Franz Boas, lequel rassemble une énorme documentation et développe une perspective d'anthropologie culturelle pour infirmer l'existence d'une différence génétique perceptible entre Juifs et non-Juifs. Le 4 mars 1934, en réaction à la montée du nazisme, un sommet national, présidé par Max J. Kholer, organisé par l'Académie juive des sciences et par les Judaeans, entérine les enquêtes de Franz Boas. Maurice Fishberg et Ellsworth Huntington rejettent publiquement et solennellement leurs travaux antérieurs – cf. Franz Boas, Maurice Fishberg, Ellsworth Huntington & Max J. Kohler (1934), *Aryan and Semite : With Particular Reference to Nazi Racial Dogmas, Addresses delivered before the Judaeans and the Jewish Academy of Arts and Sciences, March 4th, 1934, in New York City, Cincinnati, B'nai B'rith*.

36 Stonequist n'a pas l'air de prendre la mesure de la persécution subie par les Juifs dans l'Allemagne nazie quand il écrit cela (1937 : 185). Il propose une analyse du statut marginal d'Hitler, né de père autrichien et de mère tchèque, grandi dans un village de Bohême où les Allemands étaient une minorité, d'une famille mi-bourgeoise mi-paysanne qui était méprisée par les Allemands comme par les Autrichiens. Transfuge de classe et de

nationalité, il essaie de se refaire une vie en quittant Vienne pour Munich, se prend de haine pour les socialistes, pour leurs leaders juifs, et au bout du compte pour la totalité des Juifs (*ibid.* : 74-76). Une personne marginale s'est transformée en leader d'un parti nationaliste, qui promeut un projet d'expropriation et d'expulsion, et bientôt, d'extermination d'un peuple marginal.

37 Notons que James Weldon Johnson, leader de la NAACP, son premier secrétaire exécutif noir de 1920 à 1930, publie une première fois, anonymement, cette fiction autobiographique en 1912, et la publie à nouveau en 1927, en la signant cette fois-ci de son nom. Entre-temps a eu lieu ce que Johnson appellera la « floraison (*flowering*) de littérature noire », à laquelle il participe activement. Il collige *The Book of American Negro Poetry, Chosen and Edited with an Essay on the Negro's Creative Genius* (New York, Harcourt, Brace and Company, 1922), première anthologie de trente et un poètes afro-américains, l'une des premières œuvres marquantes de la Renaissance de Harlem – qu'il a dû éditer alors qu'il se battait pour faire passer au Congrès le Dyer Anti-Lynching Bill (votée par la Chambre des Représentants le 26 janvier 1922, rejetée par le Sénat).

38 Park suivait, avant de partir à la retraite, deux recherches sur les Eta (ou Burakumin) au Japon, celle de Helen Topping, fille de missionnaires passée par l'école de Francis W. Parker

à Chicago, mais qui était trop absorbée dans le prosélytisme évangélique de Toyohiko Kagawa, en particulier dans sa croisade, le « Kingdom of God movement » à partir de 1927; et Tadeo Kawamura, qui avait soutenu un mémoire *The Social Significance of the Horizontal Movement in Japan* (MA Chicago, 1923). Les Eta étaient une caste d'intouchables, en charge de métiers tabous (bouchers, tanneurs, cordonniers...) pour les shintoïstes et les bouddhistes, vivant en petites communautés ségréguées (villages ou quartiers enclavés) malgré leur affranchissement en 1871. Ils avaient, dans une mobilisation collective, proclamé leur égalité et lancé leur association Zenkoku Suihei-sha (Société nationale des Niveleurs) lors d'une convention nationale à Kyoto le 3 mars 1922. Le rapprochement était fait entre Eta au Japon, Dalits en Inde et Noirs aux États-Unis.

39 « Rapprochement » : en français dans le texte.

40 Il ne s'agit pas seulement ici d'herméneutique culturelle, mais aussi de détermination de positions structurales dans des réseaux. De ce second point de vue, on peut prendre pour exemple les Quakers, minorité pacifiste, jouissant à ce titre d'un certain nombre de dérogations et de privilèges, qui a développé des compétences en « médiation et conciliation internationales ». Certains de leurs membres sont intervenus, par exemple, dans des processus de résolution de conflit entre Gandhi et

le gouvernement britannique en Inde en 1945, dans la guerre du Biafra avec le Nigeria dans les années 1960 ou pendant la guerre civile du Sri Lanka dans les années 1980 : leur double position d'extériorité est convertie en capacité légitime à écouter et à médier, au cœur de conflits jugés sans solution.

41 Il faudrait ici également examiner le livre d'Herbert A. Miller, *Races, Nations, and Classes* (1924), qui développe une « psychologie de la domination et de la liberté », et traite de la montée d'une conscience nationale ou raciale chez des « minorités opprimées ». Park le recense (1926d) comme un ouvrage apportant des données empiriques, mais reste circonspect en ce qui concerne l'usage de la notion de « psychose d'oppression ».

42 Et pour une enquête qui resitue ces anthologies à la suite de *The New Negro* d'Alain L. Locke (1925) et de *Negro : An Anthology* de Nancy Cunard (1934), et s'interroge sur la forme « anthologie », dans les mondes francophone et anglophone, voir « Miroirs des littératures nègres » de Mangeon (2009).

43 Souleymane Bachir Diagne a attiré notre attention sur cette citation d'Alioune Diop au Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs de Rome (26 mars-1^{er} avril 1959) dans une conférence à l'École normale supérieure, « Le trouble de l'universel », le 24 novembre 2023. Cf. A. Diop. « Le sens de ce Congrès

(Discours d'ouverture) », *Présence africaine*, n° 24-25, février-mai 1959, p. 44 ; ou le documentaire « Présence africaine à Rome » de Paulin Soumanou Vieyra).

« C'est donc un devoir pour nous de sauver l'universel de l'égoïsme ou des insuffisances de l'Occident. Nos élites n'ont pas à renoncer à leurs options esthétiques, littéraires ou philosophiques, mais à construire les fondements et les institutions de leur dignité. Car, à certains égards, la logique n'est-elle pas un langage ? Et les catégories de la pensée et de l'art d'Occident sont-elles les seules valables ? Est-il légitime de refuser aux peuples de couleur l'honneur d'offrir le moindre enrichissement à la civilisation humaine ? *Les apports de l'Occident à la formation de notre personnalité restent précieux. Nous revendiquons cependant la liberté de les enrichir et à notre tour de donner. Et pas seulement de recevoir.* Nous voulons faire honorer la sagesse de nos peuples, les relever de l'indignité, afin de recréer avec tous un monde fraternel de paix et de compréhension mutuelle. C'est pourquoi nous nous donnons pour mission, chacun dans sa spécialité, de travailler, légitimement et raisonnablement, à libérer les disciplines et les arts de ces entraves dont les impératifs de l'hégémonie occidentale avaient compromis leur vocation universelle. Désoccidentaliser pour universaliser, tel est notre souhait. Pour universaliser, il importe que tous soient présents dans l'œuvre créatrice de l'humanité. La présence africaine s'articulera utilement aux autres « présences » dans la mesure

où la personnalité africaine aura su marquer le développement des sciences et des arts du sceau original de nos soucis, de nos situations et de nos génies» (Diop, 1959: 44 – soul. par D. C.).

44 Le « rendez-vous du donner et du recevoir », l'expression qui a depuis fait son chemin provient de l'intervention de Léopold Sédar Senghor au premier Congrès des écrivains et artistes noirs (1956), à l'encontre de la vision de la négritude comme « racisme antiraciste » de Sartre, ou de son appel à la violence dans la « Préface » aux *Damnés de la terre* (Fanon, 1961): « Abattre un

Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé: restent un homme mort et un homme libre. »

45 Certaines populations restent isolées dans le long terme, comme les Cajuns de Louisiane, descendants des Acadiens déportés aux XVIII^e et XIX^e siècles, ou les micro-communautés anabaptistes de Pennsylvanie, arrivées en vagues d'Allemagne et de Suisse depuis 1700, ou encore les peuples Pueblos, Apaches et Navaho des Hautes Plaines du Nouveau Mexique. Les chances de s'en extirper restent minces.