

# **LES MIGRATIONS HUMAINES ET L'HOMME MARGINAL**

ROBERT E. PARK

Les enquêteurs sur la grande société<sup>1</sup>, qui considèrent l'humanité dans la perspective de la longue durée historique, ont souvent été disposés à donner une explication des différences culturelles existant entre les races et les peuples dans la détermination d'une seule cause ou condition dominante<sup>2</sup>. Une école de pensée, représentée de la façon la plus manifeste par Montesquieu, a trouvé cette explication dans le climat et l'environnement physique. Une autre école, attachée au nom d'Arthur de Gobineau, auteur de *L'Inégalité des races humaines* (1884), a avancé une explication de la divergence des cultures par les qualités innées des races, héritées biologiquement. Ces deux théories ont ceci en commun qu'elles conçoivent toutes deux la civilisation et la société comme le résultat de processus d'évolution – processus au cours desquels l'homme a acquis de nouveaux traits héréditaires – plutôt que de processus par lesquels de nouvelles relations ont été établies entre les hommes.

À l'opposé de ces deux approches, Frederick Teggart (1918) a récemment repris et amplifié ce que l'on pourrait appeler une théorie catastrophique de la civilisation, une théorie qui remonte à Hume en Angleterre et à Turgot en France. De ce point de vue, le climat et les traits raciaux innés, si importants qu'ils aient pu être dans l'évolution des races, n'ont eu qu'une influence mineure dans la création des différences culturelles. En fait, les races et les cultures, loin d'être en tous points identiques – ou d'être le produit de conditions et de forces similaires – doivent, peut-être, être opposées les unes aux autres comme les effets de contradictions, les résultantes de tendances antagonistes ; de sorte que l'on peut dire que la civilisation semble s'épanouir aux dépens des différences raciales plutôt qu'elle ne serait préservée par elles. En tout cas, s'il est vrai que les races sont le produit de l'isolement et de la consanguinité, il est tout aussi certain que la civilisation, en revanche, est la conséquence du contact et de la communication. Les forces qui ont été décisives dans l'histoire de l'humanité sont celles qui ont réuni les hommes dans des relations fructueuses de compétition, de conflit et de coopération.

Parmi les plus importantes de ces influences, il y a eu – en vertu de ce que j’ai appelé la théorie catastrophique du progrès – les migrations et les collisions, les conflits et les fusions accidentelles de peuples et de cultures qui en ont résulté. « Tout progrès culturel, dit Carl Bücher, dans son ouvrage *Industrial Evolution* commence, pour ainsi dire, par une nouvelle période d’errance », et à l’appui de cette thèse, il rappelle que les premières formes de commerce étaient migratoires, que les premières industries, qui se sont libérées du cocon familial pour devenir des occupations indépendantes, se faisaient de manière itinérante. « Les grands fondateurs de la religion, les premiers poètes et philosophes, les musiciens et acteurs des époques passées, ont tous été de grands vagabonds (*wanderers*). Aujourd’hui encore, l’inventeur, le prêcheur d’une doctrine nouvelle ou le virtuose ne voyagent-ils pas de lieu en lieu à la recherche d’adhérents et d’admirateurs, et ce, malgré l’immense développement récent des moyens de communication de l’information ? » (1907 : 347).

L’influence des migrations ne s’est pas limitée, bien sûr, aux changements qu’elles ont apportés aux cultures existantes. Dans le long terme, elles ont déterminé les caractéristiques raciales des peuples historiques. « L’enseignement de l’ethnologie », comme le note Griffith Taylor (1927 : 336), « atteste, en totalité, que le mélange racial est la règle et non l’exception ». Chaque nation s’avère être, à l’examen, un *melting-pot* plus ou moins réussi. La géographie humaine a donné le nom de « mouvement historique » à ce triage (*sifting*) constant des races et des peuples, car, comme le dit Ellen Semple (1911 : 75) dans son ouvrage *Influences of Geographic Environment*, « il sous-tend la plupart des histoires écrites et constitue la majeure partie de l’histoire non écrite, en particulier celle des tribus sauvages et nomades ».

Les changements raciaux, il est vrai, suivent inévitablement, à une certaine distance, les changements culturels. Les mouvements et les mélanges des peuples, entraînent des changements rapides, soudains, et souvent catastrophiques des coutumes et des habitudes. Ils sont suivis, au cours du temps, par des modifications correspondantes

du tempérament et du physique, résultat du métissage (*interbreeding*). Il n'y a probablement jamais eu de cas où des races ont vécu ensemble et entretenu les contacts intimes qu'une économie commune impose sans que la contiguïté raciale ne produise des hybrides raciaux. Cependant, l'évolution des caractéristiques raciales et des traits culturels se fait à des rythmes très différents, et il est notoire que les changements culturels ne sont pas consolidés et transmis biologiquement, sinon dans une très faible mesure, voire pas du tout. Les caractères acquis ne sont pas hérités biologiquement.

Les auteurs qui soulignent l'importance de la migration en tant qu'agence de progrès sont invariablement amenés à attribuer un rôle similaire à la guerre. Ainsi, Theodor Waitz (1863: 347), commentant le rôle des migrations comme facteurs de civilisation, fait remarquer que les migrations sont « rarement de nature pacifique au départ ». À propos de la guerre, il écrit : « La première conséquence de la guerre est l'établissement de relations déterminées entre les peuples, qui rendent possibles des rapports amicaux, dont l'importance croît davantage du fait de l'échange de connaissances et d'expériences que du simple échange de marchandises. » Et il ajoute :

Chaque fois que nous rencontrons un peuple, quel qu'en soit le degré de civilisation, qui ne vit pas en contact et en action réciproque avec d'autres peuples, nous constatons d'ordinaire une certaine stagnation, une inertie mentale et un manque d'activité qui rendent presque impossible tout changement des conditions sociales et politiques. Ces phénomènes se transmettent, en temps de paix, comme une pathologie durable et la guerre apparaît alors, quoique puissent en dire les apôtres de la paix, comme un ange salvateur, qui réveille l'esprit national et rend toutes les forces plus plastiques. (*Ibid.* : 346)

Parmi les auteurs qui conçoivent le processus historique en termes d'intrusions, soit pacifiques, soit agressives, d'un peuple sur le territoire d'un autre, il faut compter des sociologues comme Ludwig Gumplowicz

et Franz Oppenheim. Le premier, dans son effort de définir abstraitement le processus social, l'a décrit comme l'interaction de groupes ethniques hétérogènes, la sub-ordination et la sur-ordination des races qui en résultent constituant l'ordre social – la société, en fait.

De même, Oppenheim (1914), dans son étude sur l'origine sociologique de l'État, croit avoir démontré que, dans tous les cas, l'État a eu pour origine historique l'imposition, par la conquête et par la force, de l'autorité d'un peuple nomade sur un peuple sédentaire et agricole. Les faits qu'Oppenheim a rassemblés pour soutenir sa thèse montrent, en tout cas, que les institutions sociales sont, dans de nombreux cas, tout au moins, apparues brusquement par une mutation, plutôt que par un processus de sélection évolutionnaire et d'accumulation graduelle de relativement minimales variations.

On ne voit pas tout de suite pourquoi une théorie qui insiste sur l'importance des changements catastrophiques dans l'évolution de la civilisation ne devrait pas en même temps tenir compte de la révolution comme facteur de progrès. Si la paix et la stagnation, comme le suggère Waitz, tendent à prendre la forme d'une maladie sociale, si, comme le dit William G. Sumner<sup>3</sup>, la société a besoin d'une sorte de « ferment » en elle pour en finir avec cette stagnation et pour émanciper les énergies des individus, emprisonnées dans un ordre social existant, il semble qu'une « folie aventureuse » comme les croisades du Moyen Âge, ou un enthousiasme romantique, comme celui qui a trouvé son expression dans la Révolution française ou dans la plus récente aventure bolchevique en Russie, puisse servir tout aussi efficacement que la migration ou la guerre pour rompre la routine des habitudes existantes et briser le carcan de la tradition<sup>4</sup>. Les doctrines révolutionnaires sont naturellement fondées sur une conception du changement catastrophique, plutôt qu'évolutif. La stratégie révolutionnaire, telle qu'elle a été élaborée et rationalisée dans les *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel (1908), fait de la grande catastrophe, la grève générale, un article de foi. En tant que telle, elle devient un

moyen de maintenir le moral et de faire observer la discipline parmi les masses révolutionnaires.

La première différence, et la plus évidente, entre la révolution et la migration est que, dans le cas de la migration, l'effondrement de l'ordre social est amorcé par l'impact d'une population envahissante, et achevé par le contact et la fusion des peuples autochtones avec les étrangers. Dans le premier cas, le ferment révolutionnaire et les forces qui ont bouleversé la société ont généralement eu, ou semblent avoir eu, leurs sources et leurs origines principalement, sinon entièrement à l'intérieur, plutôt qu'à l'extérieur, de la société affectée. Il est douteux que l'on puisse soutenir que chaque révolution, chaque *Aufklärung*, chaque éveil intellectuel et chaque renaissance ont été et seront provoqués par un mouvement d'invasion de population ou par l'intrusion d'une agence culturelle étrangère. Il semble tout au moins qu'une certaine modification de ce point de vue soit nécessaire, car avec l'expansion des processus de commerce et de communication, il y a progressivement et relativement plus de mouvement et moins de migration. Le commerce, en rapprochant les extrémités de la terre, a rendu les voyages relativement sûrs. De plus, avec le développement de l'industrie mécanique et la croissance des villes, ce sont les marchandises plutôt que les hommes qui circulent. Le colporteur, qui porte son stock sur son dos, cède la place au vendeur itinérant, et le catalogue de la maison de vente par correspondance atteint maintenant des régions éloignées que même le colporteur yankee ne pénétrait que rarement, voire jamais. Avec la formation d'une économie mondiale et avec l'interpénétration des peuples, les migrations, comme Bücher l'a souligné, ont changé de nature :

Les migrations qui se produisaient au début de l'histoire des peuples européens étaient des migrations de tribus entières, avec une poussée et une pression d'unités collectives, d'est en ouest pendant des siècles. Les migrations du Moyen Âge ne touchaient jamais que des classes : les chevaliers des croisades, les marchands, les artisans salariés, les compagnons, les jongleurs

et les ménestrels, ou des vilains en quête de protection de l'enceinte d'une ville. Les migrations modernes, au contraire, relèvent généralement de la sphère privée, les individus étant mus par les motifs les plus divers. Elles sont presque invariablement dépourvues d'organisation. Le processus qui se répète des milliers de fois par jour n'est uni que par une seule caractéristique, à savoir qu'il s'agit partout d'un changement de localité de la part de personnes qui recherchent des conditions de vie plus favorables. (Bücher, 1907 : 349)

Les migrations, qui étaient autrefois des invasions, suivies de déplacement forcé ou de l'asservissement d'un peuple par un autre, ont acquis le caractère d'une pénétration pacifique. En d'autres termes, la migration des peuples s'est transformée en mobilité d'individus. Les guerres que ces mouvements ont si fréquemment provoquées ont pris le caractère de luttes intestines, dont les grèves et les révolutions doivent être considérées comme des types.

En outre, si l'on voulait recenser toutes les formes de changements catastrophiques, il faudrait inclure les changements provoqués par l'apparition soudaine d'un nouveau mouvement religieux comme le mahométisme<sup>5</sup> ou le christianisme, qui ont tous deux commencé comme des mouvements schismatiques et sectaires et qui, en s'étendant et en évoluant en interne, sont devenus des religions indépendantes. Considérée de ce point de vue, la migration revêt un caractère moins unique et exceptionnel que ne l'ont conçu jusqu'ici les auteurs que le problème a le plus intrigués. Elle apparaît simplement comme une forme parmi une série de formes dans lesquelles prennent place des changements historiques. Néanmoins, considérée abstraitement comme un type d'action collective, la migration humaine présente partout des caractéristiques suffisamment typiques pour en faire un sujet d'enquête indépendant, tant en ce qui concerne sa forme que les conséquences qu'elle engendre.

La migration ne doit cependant pas être identifiée à un simple déplacement. Elle implique, au minimum, un changement de résidence et la rupture des liens familiaux. Les mouvements des Tziganes et autres peuples parias, parce qu'ils n'entraînent pas de changements importants dans la vie culturelle, sont vus comme un fait géographique plutôt qu'un phénomène social. La vie nomadique est stabilisée sur la base du mouvement, et même si les Tziganes se déplacent désormais en automobile, ils conservent, relativement inchangées, leur ancienne organisation tribale et leurs coutumes. Il en résulte que leur relation avec les communautés dans lesquelles ils se trouvent doit être décrite comme symbiotique plutôt que sociale<sup>6</sup>. Cela tend à être vrai pour toute section ou classe de la population, instable et mobile – les *hobos*, par exemple, ou les habitants des hôtels<sup>7</sup>.

La migration en tant que phénomène social doit être étudiée non seulement dans ses effets les plus flagrants, tels qu'ils se manifestent dans les changements de coutumes et de mœurs, mais elle peut être envisagée dans ses aspects subjectifs, à travers le changement de type de personnalité qu'elle engendre. Lorsque s'effondre l'organisation traditionnelle de la société, à la suite d'un contact et d'une collision avec une nouvelle culture invasive, l'effet en est, pour ainsi dire, l'émancipation des individus. Les énergies qui étaient contrôlées par la coutume et la tradition sont relâchées. L'individu est libre pour de nouvelles aventures, mais il se retrouve plus ou moins sans direction ni contrôle. Teggart déclare à ce propos :

En raison de l'effondrement des modes coutumiers d'action et de pensée, l'individu fait l'expérience d'une « libération (*release*) » des restrictions et des contraintes auxquelles il était soumis et il donne la preuve de cette « libération » par une énergique affirmation de soi. La surexpression de l'individualité est l'un des traits marquants de toutes les époques de changement. Par ailleurs, l'étude des effets psychologiques du contact et de la collision entre différents groupes révèle que l'aspect le plus important de la « libération (*release*) » ne consiste pas tant dans



l'affranchissement du soldat ou du guerrier des limitations (*restraint*) des modes d'action conventionnels, que dans l'affranchissement du jugement individuel des inhibitions des modes de pensée conventionnels. On verra donc, ajoute-t-il, que l'étude du *modus operandi* du changement dans le temps donne un point de convergence aux efforts des historiens des idées, de la politique ou de la littérature, des psychologues ou des chercheurs en éthique et en théorie de l'éducation. (Teggart, 1925 : 196)

Les changements sociaux, selon Teggart, trouvent leur impulsion initiale dans des événements qui « libèrent » les individus dont la société est composée. Inévitablement, cependant, cette libération est suivie au cours du temps par la réintégration des individus ainsi libérés dans un nouvel ordre social. Dans l'intervalle, cependant, certains changements se produisent – en tout cas, ils sont susceptibles de se produire – dans le caractère des individus eux-mêmes. Le processus ne fait pas que les émanciper (*emancipated*), il en fait des individus éclairés (*enlightened*).

L'individu émancipé devient invariablement, en un certain sens et à un certain degré, un cosmopolite. Il apprend à regarder le monde dans lequel il est né et a été élevé avec le détachement d'un étranger. Il acquiert, en somme, un biais intellectuel. Simmel a décrit la position de l'étranger dans la communauté, et sa personnalité, en termes de mouvement et de migration.

« Si l'errance (*wandering*), dit-il, considérée comme la libération de tout point donné dans l'espace, est le contraire conceptuel de la fixation en un quelconque point, alors la forme sociologique de l'étranger présente certainement l'union de ces deux spécifications ». L'étranger reste, mais il ne s'installe pas. Il est un vagabond (*wanderer*) potentiel. Cela signifie qu'il n'est pas obligé comme les autres par les convenances et les conventions locales. « Il est l'homme le plus libre, en pratique et en théorie. Il considère ses relations avec les autres avec moins de préjugés ;

il les soumet à des standards plus généraux, plus objectifs, et il n'est pas limité dans son action par la piété, les coutumes ou les précédents ». (Simmel, 1908)<sup>8</sup>

L'effet de la mobilité et de la migration est de séculariser des relations qui étaient autrefois sacrées. On peut décrire ce processus, dans son double aspect, peut-être, comme celui de la sécularisation de la société et de l'individuation de la personne. Pour une image vivante et authentique de la façon dont la migration d'un peuple a, en fait, provoqué la destruction d'une civilisation antérieure et libéré les peuples concernés pour la création d'une civilisation ultérieure, plus séculière et plus libre, je suggérerai l'introduction de Gilbert Murray à *The Rise of the Greek Epic* (1907), dans laquelle celui-ci cherche à restituer les événements de l'invasion nordique de la région égéenne. Ce qui s'ensuivit, dit-il, fut une période de chaos :

Dans le chaos d'une vieille civilisation, brisée en fragments, dont les lois sont réduites à néant, et où le réseau complexe d'attentes normales qui forme l'essence même de la société humaine est si souvent et si complètement ébranlé par des séries de déceptions, il n'y a au bout du compte plus d'attente normale du tout. Pour les colons fugitifs qui s'installèrent sur les rivages de l'ancienne Ionie, ainsi que dans certaines parties de Doride et d'Éolie, il n'y avait plus de dieux tribaux ni d'obligations tribales, car il n'y avait plus de tribus. Il n'y avait plus d'anciennes lois, parce qu'il n'y avait plus personne pour les appliquer ni même pour s'en souvenir. Il n'y avait plus que les contraintes que le pouvoir le plus fort du moment choisissait d'appliquer. Le foyer et la vie de famille avaient disparu, et tous leurs innombrables liens avec elle. Un homme ne vivait plus avec une épouse de sa propre race, mais avec une femme étrangère, dangereuse, à la langue et aux dieux étrangers, une femme dont il avait peut-être assassiné le mari ou le père – ou au mieux, qu'il avait achetée comme esclave au meurtrier. L'ancien cultivateur arien, comme nous le verrons plus loin, vivait avec ses troupeaux dans une sorte d'association

familière. Il ne tuait « son frère le bœuf » que sous l'effet d'une contrainte particulière ou pour des raisons religieuses déterminées, et il s'attendait à ce que ses femmes pleurent au moment de l'abattage. Mais à présent, il avait délaissé ses propres troupeaux. Au loin, ils avaient été dévorés par des ennemis. Et il vivait sur les bêtes des étrangers qu'il volait ou réduisait en servitude. Il avait quitté les tombes de ses pères, les gentils fantômes de son propre sang, qui prenaient la nourriture dans sa main et qui l'aimaient. Il était entouré par les tombes de morts étrangers, par d'étranges fantômes dont il ne connaissait pas les noms, qu'il n'avait pas le pouvoir de contrôler, et qu'il essayait de son mieux d'apaiser par la peur et l'aversion. Il n'existait qu'une seule chose concrète, désormais, dont il faisait le foyer de son allégeance, à la place du foyer de sa vieille famille, de ses coutumes tribales, de ses dieux et de ses saints. C'était un mur de pierres, une *Polis*, le mur que ses compagnons et lui, des hommes de langues et de cultes différents, unis par un besoin impérieux, avaient dressé pour être la seule barrière entre eux et un monde d'ennemis. (Murray, 1907 : 78-79)

C'est entre les murs de la *polis*, et dans cette société mixte, qu'est née la civilisation grecque. Tout le secret de la vie grecque antique, sa relative liberté à l'égard des superstitions les plus grossières et de la crainte des dieux, est liée, nous dit-on, à cette période de transition et de chaos, au cours de laquelle l'ancien monde primitif a péri et qui a accouché d'un ordre social plus libre et plus éclairé. La pensée s'émancipe, la philosophie naît, l'opinion publique s'érige en autorité contre la tradition et la coutume. Comme le dit Guyot, « le Grec avec ses fêtes, ses chants, sa poésie, semble célébrer, dans un hymne perpétuel, la libération de l'homme des puissantes chaînes de la nature » (Guyot, 1849, *in* Thomas, 1921 : 205).

Ce qui s'est passé alors en Grèce s'est produit depuis dans le reste de l'Europe et se produit à présent en Amérique. Le mouvement et la migration des peuples, l'expansion des échanges commerciaux, et en particulier la croissance de ces immenses creusets (*melting-pots*) de

racas et de cultures que sont les métropoles modernes, ont conduit au relâchement des liens locaux, détruit les cultures de la tribu et du peuple, et substitué la liberté des villes aux loyautés locales. L'organisation rationnelle que nous appelons civilisation a supplanté l'ordre sacré des coutumes tribales. Dans ces grandes métropoles, où se libèrent toutes les passions et toutes les énergies de l'humanité, nous sommes en mesure d'étudier les processus de la civilisation, pour ainsi dire, au microscope.

C'est dans les villes que les anciens groupes de clan et de parenté sont brisés et remplacés par une organisation sociale fondée sur le jeu des intérêts rationnels et des affinités de tempérament. C'est dans les villes, plus particulièrement, que s'opère la grande division du travail qui permet, et plus ou moins oblige les individus à concentrer leurs énergies et leurs talents sur la tâche particulière qu'ils sont le mieux à même d'accomplir – ce qui les émancipe du contrôle de la nature et des circonstances qui dominent si complètement l'homme primitif.

Il se trouve cependant que le processus d'acculturation et d'assimilation et l'amalgame des stocks raciaux qui l'accompagne ne se déroulent pas avec la même facilité et la même vitesse dans tous les cas. En particulier, lorsque les peuples qui se rencontrent sont de cultures divergentes et de races très différentes : amalgame, assimilation et acculturation ne se font pas aussi rapidement que dans d'autres cas. Tous nos soi-disant problèmes raciaux proviennent de situations dans lesquelles ces processus n'ont pas du tout lieu ou n'ont lieu que très lentement. Comme je l'ai dit ailleurs, le principal obstacle à l'assimilation culturelle des races n'est pas leur différence de mentalité, mais plutôt leurs traits physiques divergents. Ce n'est pas à cause de la mentalité des Japonais qu'ils ne s'assimilent pas aussi facilement que les Européens<sup>9</sup>. C'est parce que « le Japonais porte dans ses traits une marque raciale distinctive, [qu']il porte, pour ainsi dire, un uniforme racial qui le classifie. Il ne peut pas devenir un simple individu, indiscernable dans la masse cosmopolite de la population, comme c'est le cas, par exemple, de l'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 et mal définie que nous appelons parfois le “péril jaune”. » (Park, 1914 : 611).

Dans de telles circonstances, des peuples de stocks raciaux différents peuvent vivre côte à côte dans une relation de symbiose, chacun jouant un rôle dans une économie commune, mais pour autant sans se métisser, chacun, comme les Tziganes ou les parias en Inde, conservant dans une quasi-intégrité l'organisation tribale ou sociale qui lui est propre. Telle était la situation des Juifs en Europe jusqu'à l'époque moderne, et une relation quelque peu similaire existe aujourd'hui entre les blancs autochtones et les populations hindoues dans le Sud-Est de l'Afrique ou aux Antilles.

À la longue, cependant, les peuples et les races qui vivent ensemble, partageant la même économie, se mélangent inévitablement, et de cette façon, les relations qui étaient jusque-là seulement coopératives et écologiques, deviennent sociales et culturelles. Lorsque la migration conduit à la conquête, économique ou politique, l'assimilation est inévitable. Les peuples conquérants imposent leur culture et leurs normes aux peuples conquis, et il s'ensuit une période d'endosmose culturelle<sup>10</sup>.

Parfois, les relations entre le peuple conquérant et le peuple conquis prennent la forme de l'esclavage ; parfois, elles prennent la forme, comme en Inde, d'un système de castes. Mais dans un cas comme dans l'autre, le peuple dominant et le peuple soumis deviennent, avec le temps, partie intégrante d'une même société. Le système de l'esclavage et celui des castes ne sont que des formes d'accommodation qui donnent au problème racial une solution temporaire. Le cas des Juifs est différent. Les Juifs n'ont jamais été un peuple assujéti (*subject*), du moins pas en Europe. Ils n'ont jamais été réduits à la position d'une caste inférieure. Dans les ghettos où ils ont d'abord choisi, puis ont été

forcés de vivre, ils ont préservé leurs propres traditions tribales et leur indépendance culturelle, sinon politique. Les Juifs qui quittaient le ghetto ne s'échappaient pas : ils désertaient et devenaient d'exécrables apostats. La relation des Juifs du ghetto avec la communauté plus large dans laquelle ils vivaient était – et dans une certaine mesure elle l'est toujours – symbiotique plutôt que sociale<sup>11</sup>.

Cependant, lorsque les murs des ghettos médiévaux ont été abattus et que les Juifs ont été autorisés à participer à la vie culturelle des peuples au milieu desquels ils vivaient, un nouveau type de personnalité est apparu, à savoir un *hybride culturel*, un homme vivant et partageant intimement la vie culturelle et les traditions de deux peuples distincts. Cet homme n'était jamais tout à fait décidé à 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, le premier citoyen du monde. Il est, par excellence, « l'étranger », que Simmel, lui-même juif, a décrit avec tellement de profondeur, de pénétration et de compréhension dans sa *Sociologie* (1908).

La plupart, sinon toutes les caractéristiques du Juif – sa prééminence comme commerçant et sa vive curiosité intellectuelle, sa sophistication, son idéalisme et son manque de sens historique – sont certainement les caractéristiques du citadin, de l'homme qui pense large et voyage beaucoup, qui vit de préférence dans un hôtel, en bref, du cosmopolite. Les autobiographies d'immigrants juifs, dont un grand nombre ont été publiées ces dernières années aux États-Unis, sont toutes des versions différentes de la même histoire – l'histoire de l'homme marginal. Un homme, sorti du ghetto dans lequel il vivait en Europe, qui cherche à trouver une place dans la vie cosmopolite, plus libre et plus complexe d'une ville américaine. On peut apprendre de

ces autobiographies comment le processus d'assimilation s'accomplit réellement chez l'individu immigrant. Pour les esprits les plus sensibles, les effets de ce processus d'assimilation sont aussi profonds et troublants que ceux de certaines conversions religieuses dont William James nous a donné un compte rendu classique dans ses *Variétés de l'expérience religieuse* (1902).

Dans ces autobiographies d'immigrants, le conflit des cultures, tel qu'il prend place dans l'esprit de l'immigrant, n'est que le conflit d'un « soi divisé », tendu entre l'ancien soi et le nouveau soi. Souvent, il n'y a pas de conclusion satisfaisante à ce conflit, qui se solde par une profonde désillusion, un désenchantement que décrit, par exemple, l'autobiographie de Ludwig Lewisohn, *Up Stream* (1922). Mais l'oscillation inquiète de Lewisohn entre la chaude sécurité du ghetto qu'il a abandonné, et la liberté glacée du monde extérieur, dans lequel il n'est pas encore tout à fait chez lui, est une situation typique. Un siècle plus tôt, Heinrich Heine, déchiré par les mêmes conflits de loyauté, luttant pour être à la fois un Allemand et un Juif, jouait un rôle similaire. Selon son dernier biographe, le secret et la tragédie de la vie de Heine ont été que les circonstances l'ont condamné à vivre dans deux mondes sans qu'il n'appartienne pleinement ni à l'un ni à l'autre. Sa vie intellectuelle a versé dans l'amertume. Et ses écrits sont entachés par ce caractère d'instabilité et de conflit spirituels, le signe évident, selon Lewis Browne (1927), d'une « détresse spirituelle ». Il manquait à son esprit l'intégrité qui repose sur la conviction. « Ses bras étaient faibles », pour continuer la citation, « parce que son esprit était divisé ; ses mains manquaient de vigueur parce que son âme était tourmentée ».

Le même sentiment de dichotomie et de conflit moral est probablement ressenti par tous les immigrants qui, pendant la période de transition, se débarrassent de leurs vieilles habitudes sans que pour autant de nouvelles se soient déjà formées. C'est inévitablement une période de trouble intérieur et d'intensification de la conscience de soi.

Il y a sans doute dans la vie de la plupart d'entre nous des périodes de transition et de crise comparables à celles que vit l'immigrant lorsqu'il quitte son foyer, à la recherche de sa bonne fortune dans un pays étranger. Mais dans le cas de l'homme marginal, la période de crise est relativement permanente. Il en résulte qu'il tend à devenir un *type de personnalité*. D'ordinaire, l'homme marginal est un métis, comme le Mulâtre<sup>12</sup> aux États-Unis ou l'Eurasien en Asie, mais c'est manifestement parce que le métis, au sang mêlé, vit entre deux mondes, dans lesquels il est plus ou moins étranger. Le converti au christianisme en Asie ou en Afrique présente de nombreuses, sinon la plupart des caractéristiques de l'homme marginal – la même instabilité spirituelle, la même intensité dans la conscience de soi, la même inquiétude et le même *malaise*<sup>13</sup>.

C'est dans l'esprit de l'homme marginal que le trouble moral (*moral turmoil*) provoqué par les nouveaux contacts culturels se manifeste dans ses formes les plus évidentes. C'est dans l'esprit de l'homme marginal, où ont cours les changements et les fusions de culture, que nous pouvons le mieux étudier les processus de civilisation et de progrès.



## BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON Nels (1923), *The Hobo*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BAGEHOT Walter (1873), *Physics and Politics ; or, Thoughts on the Application of the Principles of "Natural Selection" and "Inheritance" to Political Society*, New York, D. Appleton.
- BROWNE Lewis, avec la collaboration de Elsa WEIHL (1927), *That Man Heine : A Biography*, New York, Macmillan.
- BÜCHER Carl (1907), *Industrial Evolution*, New York, Henry Holt & Co.
- GOBINEAU Arthur de (1884), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot.
- GUYOT Arnold H. (1849), *The Earth and Man : Lectures on Comparative Physical Geography, in its Relation to the History of Mankind*, Boston, Gould, Kendall & Lincoln.
- HAYNER Norman (1936), *Hotel Life*, Chapel Hill, University of North Carolina Press (Ph.D. 1923).
- JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, Boston, Longmans, Green & Co.
- LEWISOHN Ludwig (1922), *Up Stream : An American Chronicle*, New York, Boni & Liveright.
- MURRAY Gilbert (1907), *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, Clarendon Press.
- OPPENHEIM Franz (1914), *The State : Its History and Development Viewed Sociologically*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company.
- PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PARK Robert E. (1914), « Racial Assimilation in Secondary Groups with Particular Reference to the Negro », *American Journal of Sociology*, 19 (5), p. 606-623.
- REUTER Edward Byron (1918), *The Mulatto in the United States*, Boston, Richard G. Badger, The Gorham Press.
- SEMPLE Ellen C. (1911), *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography*, New York, Henry Holt & Co.
- SIU Paul Chan-Paang (1953), *The Chinese Laundryman : A Study of Social Isolation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- SIMMEL Georg (1921 [1908]), *Soziologie*, Leipzig, Duncker und Humblot, p. 685-691 (trad. partielle in Park & Burgess, 1921 : 322-327).
- SOREL Georges (1908), *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière & Cie (trad. angl. 1914).
- SUMNER William Graham (1906), *Folkways : A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Boston, Ginn & Co.
- TAYLOR Thomas Griffith (1927), *Environment and Race : A Study of the Evolution, Migration, Settlement, and Status of the Races of Man*, Londres, Oxford University Press, Humphrey Milford.

- TEGGART Frederick J. (1918), *The Processes of History*, New Haven, Yale University Press.
- TEGGART Frederick J. (1925), *Theory of History*, New Haven, Yale University Press.
- THOMAS Franklin (1925), *The Environmental Basis of Society: A Study in the History of Sociological Theory*, New York, The Century Co.
- WAITZ Theodor (1863), *Introduction to Anthropology*, Londres, Longman, Green, Longman, and Roberts for the Anthropological Society.
- WALLAS Graham (1914), *The Great Society*, New York, The Macmillan Co.
- 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.

## NOTES

1 [NdE. : Robert E. Park (1928), « Human Migration and the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 33 (6), p. 881-893 (traduction en français et notes par Daniel Cefai).]

2 [NdT. : La « grande société » fait référence au livre de Graham Wallas (1914) qui développait une théorie de la mondialisation.]

3 [NdT. : Sumner, *Folkways*, 1906 (probablement page 52), à propos des « impulsions populaires » et de l'agitation des masses.]

4 [NdT. : Park reprend cette expression qu'il aime beaucoup, « *to break the cake of custom* », à Walter Bagehot (*Physics and Politics*, 1873).]

5 [NdT. : Terme vieilli, remontant à l'Inquisition, pour désigner la religion de Mahomet, l'Islam.]

6 [NdT. : Cette opposition du symbiotique et du social mérite d'être explicitée. Pour Park et ses étudiants, le lien symbiotique est de l'ordre de l'interdépendance fonctionnelle entre deux groupes ethniques ou raciaux, qui souvent occupent des niches complémentaires. Les blanchisseurs chinois étudiés par Paul Siu (1953) proposent des services professionnels qui sont utiles à leurs clients (coopération écologique), mais ce n'est pas pour autant qu'ils se mélangent, moyennant des relations sociales et culturelles. Plus loin, Park mentionne les relations de symbiose entretenues

avec les populations dominantes par les tziganes ou les parias en Inde et les Juifs en Europe.]

7 [NdT. : Ces deux populations marginales avaient été étudiées par des étudiants de Park à l'Université de Chicago, Nels Anderson (1923) et Norman Hayner (1936/ Ph.D. 1923).]

8 [NdT. : Park a proposé une traduction du texte de Georg Simmel comme « The Sociological Significance of the "Stranger" », in Park & Burgess (1921: 322-327).]

9 [NdT. : Ce que Park appelle ici une compatibilité entre « mentalités collectives » n'est autre que celle entre « cultures », tandis que la divergence des « traits physiques » renvoie à sa conception des « uniformes raciaux » (Park, 1914) qui opposent des barrières à l'assimilation ou à l'intégration. Cette conception concerne « Noirs » et « Orientaux » qui subissent donc une forme de discrimination liée à leur apparence corporelle, et plus largement, à leurs manières d'être et de paraître.]

10 [NdT. : On appelle « endosmose » un phénomène d'osmose impliquant le passage de l'eau ou d'un solvant de l'extérieur vers l'intérieur d'un système clos, la solution la moins concentrée se trouvant à l'extérieur. La pénétration d'un groupe de l'extérieur qui entretient une relation de dominance avec le peuple autochtone va de pair avec une imposition de

mœurs, de valeurs et de croyances. Un exemple tiré de l'*Introduction to the Science of Sociology* (1921: 751-754) est celui de la romanisation des Gaulois.]

**11** [NdT. : Notons qu'à l'époque où Park écrit son texte, Louis Wirth a soutenu sa thèse, écrit l'article «The Ghetto» (1927) et s'apprête à publier *The Ghetto* (1928: 21 ou 282).]

**12** [NdT. : Le terme de «*mulatto*», dérivé de l'espagnol «*mulato*» est

tombé en désuétude, quand il n'est pas aujourd'hui perçu comme offensif ou dégradant. Park le prend ici comme un type du métisse noir et blanc (auquel Reuter, 1919, avait consacré sa thèse) – compris non pas du point de vue du «phénomène biologique» du métissage, mais des «conséquences sociologiques de la mixité raciale» (Reuter, 1919: 7).]

**13** [NdT. : En français et en italiques dans le texte.]