



« L'homme marginal » : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora

*“The Marginal Man”: A Conceptual Tradition to Be Revisited in order to Think
the Individual in Diaspora*

*«El hombre marginal»: una tradición conceptual que debe ser considerada de
nuevo para pensar el individuo en diáspora*

Denys Cuche



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remi/4982>
DOI : 10.4000/remi.4982
ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2009
Pagination : 13-31
ISBN : 978-2-911627-53-8
ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Denys Cuche, « « L'homme marginal » : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 25 - n°3 | 2009, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 14 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/remi/4982> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.4982>

« L'homme marginal » : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora

.....

Denys CUCHE*

Imaginer que l'anthropologie ne s'est intéressée que récemment à la question des migrants et des migrations serait une erreur. L'anthropologie des migrations est beaucoup plus ancienne qu'on ne le pense généralement. Certes, en ce qui concerne la France, l'anthropologie s'est préoccupée tardivement des migrations, encore plus tardivement que la sociologie qui, elle-même, n'avait pas placé d'emblée cette question au cœur de sa réflexion pour des raisons bien connues, sur lesquelles nous ne reviendrons pas ici. Mais, on le sait également, il en a été tout à fait autrement aux États-Unis où la recherche sur le phénomène migratoire date pratiquement de la fondation de la sociologie, et plus particulièrement de la création du Département de sociologie de l'Université de Chicago en 1892, berceau de la sociologie américaine. On considère aujourd'hui, non sans raison, que ladite École de Chicago est à l'origine de la sociologie de l'immigration. En réalité, elle propose sans doute plus une anthropologie des migrants qu'une théorie sociologique de l'immigration comme phénomène global. Et une anthropologie qui, dans son ouverture à la psychologie – ouverture qui caractérise du reste l'ensemble de l'anthropologie culturelle nord-américaine –, s'intéresse tout particulièrement à l'expérience subjective de la migration, n'hésitant pas à placer l'individu au centre de son analyse.

Cette anthropologie des migrants annonce, nous semble-t-il, une anthropologie des diasporas. En effet, même s'il n'est pas fait usage du mot « diaspora » dans les publications des chercheurs de l'École de Chicago, si ce n'est à propos des communautés juives d'Europe et des États-Unis, on peut toutefois considérer que certains de leurs travaux anticipaient d'une certaine façon sur une anthropologie des diasporas¹. Ce n'est pas parce

* Professeur de sociologie et d'anthropologie, Université Paris Descartes, CEPED, UMR 196, Université Paris Descartes – INED – IRD ; denys.cuche@parisdescartes.fr

1 Il ne faut pas oublier que pour Robert Park, comme pour Georg Simmel, dont il s'inspire directement, le Juif de la Diaspora est l'« étranger » par excellence, cet « homme marginal » qu'il s'attache à décrire (voir plus loin) : « Il [l'homme marginal] occupe la position qui a été, historiquement, celle du Juif de la Diaspora. » (Park 1937 : XVIII). Le lien entre la situation de diaspora et celle de marginalité est donc établi par Robert Park, même si ce n'est qu'implicitement.

que le mot n'est pratiquement pas utilisé par eux que le thème de la diaspora n'est pas implicitement présent dans quelques-unes de leurs analyses. Notamment, chez les fondateurs, William Isaac Thomas et Robert Ezra Park, on trouve une attention constante à la double appartenance de l'individu en diaspora, appartenance à son univers d'origine et appartenance à son univers du pays de résidence, et aux dilemmes que cela peut entraîner chez cet individu.

On a trop rarement souligné l'orientation en grande partie anthropologique des travaux des pionniers de l'École de Chicago. À Chicago, les deux disciplines, sociologie et anthropologie ont coexisté pendant des décennies au sein du même département. William Thomas, formé à l'ethnographie dans les universités allemandes, était lui-même plus proche des anthropologues que des sociologues, comme le note Jean-Michel Chapoulie :

« Ses interrogations, comme sa manière de travailler, placent Thomas du côté des anthropologues plutôt que du côté des sociologues. Une lettre au président de l'Université, William Harper, citée par Murray, montre que Thomas se souciait en 1896 de se rattacher à l'anthropologie. Il en allait de même, en 1907, lorsqu'il entreprit des démarches pour tenter de faire recruter Franz Boas par le département de sociologie et d'anthropologie de Chicago, ou, en 1908, quand il chercha à faire recruter un nouvel enseignant par le même département. (...) Le rattachement intellectuel de Thomas à l'anthropologie mérite d'être souligné car, par leurs interrogations et par leur culture, les deux disciplines étaient déjà distinctes, même si l'anthropologie se trouvait à l'Université de Chicago incluse dans le même département que la sociologie » (Chapoulie, 2001 : 63).

De la même façon, Robert Park voyait dans la démarche anthropologique un modèle pour les recherches sur les immigrants dans la ville, en particulier parce que le propre de l'anthropologie est d'étudier la culture et la diversité culturelle et aussi, et surtout, parce qu'il se reconnaissait davantage dans l'approche anthropologique, inductive, des faits sociaux et culturels que dans la sociologie spéculative de son époque. Dans son article programmatique sur l'étude de la ville moderne, qui pour lui ne pouvait être qu'une ville pluriethnique et donc pluriculturelle, il affirmait ceci :

« Jusqu'ici, l'anthropologie, la science de l'homme, s'est consacrée principalement à l'étude des peuples primitifs. Mais l'homme civilisé est un objet de recherche tout aussi intéressant, sans compter qu'il est plus facile à observer et à étudier. La vie et la culture urbaines sont plus variées, subtiles, complexes, mais les ressorts fondamentaux sont les mêmes dans les deux cas. Les mêmes méthodes d'observation patiente que des anthropologues comme Boas et Lowie ont mis en œuvre pour étudier la vie et les manières d'être des Indiens d'Amérique du Nord peuvent s'appliquer de façon encore plus fructueuse à l'étude des coutumes, des croyances, des pratiques sociales et des conceptions générales de la vie qui règnent dans le quartier de Little Italy ou dans le bas quartier de North Side à Chicago, ou encore pour relater les mœurs plus sophistiquées des habitants de Greenwich Village ou du quartier de Washington Square à New York » (Park, 1925 in Grafmeyer et Joseph, 1990 : 85).

La première grande recherche empirique menée dans le cadre de l'Université de Chicago a été publiée en 1918 par William Thomas et Florian Znaniecki sous le titre

The Polish Peasant in Europe and America. Il s'agissait d'une étude des immigrants polonais de Chicago. Or, il n'est pas sans intérêt de relever que la problématique générale de cette étude devait beaucoup à l'anthropologie de Franz Boas qui, dans son analyse des groupes humains, opposait une approche environmentaliste à la conception raciale alors dominante, y compris dans les sciences sociales où les théories du réductionnisme biologique sévissaient alors. C'est parce qu'il partageait les analyses de Boas que Thomas avait décidé d'apprendre le polonais et, surtout, de faire de longs séjours en Pologne, dans le pays d'émigration, entre 1908 et 1913, à Varsovie, à Poznan, à Cracovie, parcourant aussi la campagne polonaise, pour étudier le milieu social et culturel originel des migrants polonais et les bouleversements qu'il connaissait alors et qui poussaient les paysans polonais au départ². Ce que Thomas avait compris bien avant tous les autres chercheurs, c'est qu'on ne peut pas rendre compte de l'univers culturel de l'immigrant si on ne connaît pas l'univers culturel de l'émigrant. Émigration et immigration sont absolument indissociables.

En adoptant ce point de vue, Thomas n'entendait pourtant pas réduire la culture des immigrants à leur culture d'origine. Ce qui l'intéressait fondamentalement c'était de comprendre les transformations culturelles que connaissaient les migrants tout au long du processus migratoire du fait du changement de milieu. L'attention portée au milieu lui permettait de saisir l'impact du nouveau contexte du pays d'immigration sur ces migrants. Ces derniers en se retrouvant dans ce nouvel environnement social, économique et culturel, étaient amenés à réorganiser leur vie collective, mais ils le faisaient en grande partie à partir des valeurs et des pratiques qui étaient les leurs dans le pays d'émigration. Leur culture et leur identité se modifiaient, devenaient mixtes, polonaises-américaines.

Mais ce dont Thomas et Znaniecki cherchaient à rendre compte en définitive c'était moins des changements objectifs vécus par les immigrants polonais en Pologne et aux États-Unis que des expériences subjectives que ces changements provoquaient chez eux. Leur ouvrage s'efforçait donc d'expliquer comment ces immigrants réagissaient aux changements auxquels ils étaient confrontés, comment se modifiaient leurs attitudes et comment évoluait leur interprétation de la situation, d'où la place importante qu'ils ont tenue à donner à un récit de vie d'un immigrant (un volume entier sur les cinq publiés).

« L'HOMME MARGINAL » ET LA DIMENSION SUBJECTIVE DE L'EXPÉRIENCE MIGRATOIRE

Cette attention à la dimension subjective de l'expérience migratoire se retrouve également chez Park qui, comme Thomas, cherche à saisir ce qui se passe chez l'individu qui vit un processus d'acculturation du fait de la migration et qui se trouve confronté à

2 En décidant ainsi d'aller enquêter lui-même directement en Pologne, Thomas agissait en anthropologue, comme le note Chapoulie : « Ce n'est d'ailleurs pas Thomas mais Znaniecki qui a réuni l'essentiel de la documentation concernant les Polonais immigrés aux États-Unis – alors que Thomas avait recueilli lui-même une grande partie de la documentation concernant la Pologne. Dans cette recherche, Thomas a donc adopté la posture typique de l'anthropologue plutôt que celle du sociologue étudiant un univers relativement proche de lui-même, comme le firent plus tard les chercheurs de la tradition de Chicago » (Chapoulie, 2001 : 80).

des allégeances multiples. Comme Thomas, Park est très intéressé par la question de la double appartenance de l'individu-migrant, d'une part à l'univers de sa culture et de sa société d'origine et d'autre part à l'univers de la culture et de la société d'accueil. Il veut comprendre ce qui se passe au plus intime de la personne qui vit cette situation de double appartenance. Et c'est pour rendre compte de la personnalité propre de cet individu qu'il crée, en 1928, le concept d'« homme marginal »³.

Les préoccupations de Park sont ici très proches de celles de l'anthropologie culturelle nord-américaine, et notamment du courant « culture et personnalité » qui s'efforce de penser l'articulation entre culture et individu. Mais Park, là encore comme Thomas, ne confère pas à la culture d'origine du groupe auquel appartient le migrant une importance excessive dans la formation de la personnalité de ce dernier. Pour Park, c'est l'expérience migratoire elle-même, et notamment l'expérience de la participation à deux univers culturels distincts mais en contact du fait de la migration, qui est déterminante dans la construction de sa personnalité.

L'article de 1928, « *Human Migration and the Marginal Man* », où apparaît pour la première fois l'expression « homme marginal », représente un tournant dans la pensée de Park. Jusque-là, Park adhérait au mythe américain du *melting-pot*, tout au moins dans sa version ouverte, celle de la fusion des différences (et non celle, fermée, de l'*anglo-conformity*), et pensait que le devenir des immigrants était nécessairement l'assimilation. Certes, sa conception de l'assimilation, qu'il avait exposée dans son fameux schéma théorique qu'il appelait « le cycle des relations raciales », était plus complexe que ce qu'on entend généralement, surtout en France, par assimilation et n'impliquait pas forcément la perte absolue de toute référence à une culture d'origine. Mais, tout de même, Park ne doutait pas alors du pouvoir assimilateur de la société américaine.

À la fin des années vingt, Park commence à s'interroger sur la réalité du *melting-pot* américain. La montée de la xénophobie aux États-Unis, et aussi du racisme à l'égard des immigrants non blancs, de plus en plus nombreux, ainsi que la non-résolution de la question noire, ébranlent sa confiance⁴. Plus tard, à la fin des années trente, Park ne présentera plus « le cycle des relations raciales » que comme une hypothèse parmi d'autres pour expliquer le devenir des immigrants : hormis l'assimilation, qui ne se réalise pas forcément, il envisagera aussi la formation de « minorités », voire de « castes ». Il est donc légitime de penser que son article sur l'homme marginal était un essai pour penser l'ex-

3 Curieusement, le concept d'« homme marginal » n'a pas fait l'objet de discussions approfondies de la part de la majorité des sociologues français, y compris de la plupart de ceux qui ont commenté l'École de Chicago. De façon étonnante et inexpiquée, Jean-Michel Chapoulie dit dans une note de bas de page : « Je laisse de côté un autre thème important des essais de Park, celui (...) de l'homme marginal » (2001 : 328). Alain Coulon en fait une présentation assez succincte (1992 : 52-56). Une exception toutefois : Pierre-Jean Simon qui, dans son *Histoire de la sociologie*, lui consacre un long développement (1991 : 486-293 ; voir aussi 1993 : 68-72). Mais l'exception la plus notable est celle de Roger Bastide (voir plus loin), sans doute parce que lui-même était plus anthropologue que sociologue.

4 « Ainsi Park écrivait, en 1928, que « le *melting pot* avait cessé de fonctionner », « Immigration – Book Review, *American Journal of Sociology*, XXXIV, 2, novembre 1928, pp. 376-381 » (Rojtman 1980 : 14).

périence de l'immigrant dans un processus d'assimilation considéré désormais par Park comme beaucoup plus problématique.

Dans son article de 1928, Park part du constat que les phénomènes migratoires ne posent pas seulement des problèmes démographiques et géographiques, mais également culturels et psychologiques. Le fait migratoire est, selon lui, fondamental pour rendre compte de l'évolution des cultures. Historiquement, affirme-t-il, tout progrès d'une culture commence par une nouvelle période de migrations. Mais ce qui est nouveau, à l'époque contemporaine, poursuit-il, c'est que la mobilité des individus s'accroît, alors que les migrations collectives des peuples diminuent sensiblement. Pour Park, il résulte de cette double évolution la formation d'un nouveau type de personnalité, celle de l'individu qu'il définit comme « l'homme marginal ». Le migrant, éloigné de sa société d'origine, sans être pour autant inséré profondément dans la société d'installation, est de plus en plus solitaire et se retrouve confronté à deux cultures : il est l'« homme de deux cultures et de deux sociétés ».

La notion de « marge », ici, est à prendre au pied de la lettre. En effet, l'homme marginal est « un individu qui vit sur la marge de deux cultures et de deux sociétés dont l'interpénétration et la fusion ne se sont jamais complètement réalisées ». Il se trouve de fait en situation marginale. Il faut souligner que Park dit expressément « sur la marge » et non « en marge » (ce qui induirait l'idée d'exclusion), ni « entre » deux cultures et deux sociétés (ce qui voudrait dire nulle part, ou dans un *no man's land* imaginaire).

Cette situation de marginalité a comme conséquence pour l'homme marginal l'impossibilité de s'identifier pleinement à l'une ou l'autre des deux cultures auxquelles il participe. C'est un individu « que le destin a condamné à vivre dans deux sociétés et dans deux cultures, non simplement différentes, mais antagonistes » et « qui reflète dans son âme les discordes et les harmonies, les répulsions et les attractions de ces mondes ». D'où un certain « malaise » (en français dans le texte), « un sentiment pénible et aigu de lui-même et de sa situation », qui entraîne un trouble moral et psychologique. En définitive, l'homme marginal vit tout à la fois « dans deux mondes dans lesquels il est plus ou moins un étranger ».

L'homme marginal est donc identifié par Park à un étranger, au sens sociologique du terme. En se référant à la figure sociale de l'étranger, Park s'inscrit délibérément dans le prolongement de la réflexion de Georg Simmel sur l'étranger comme type social, que ce dernier définit comme quelqu'un qui ne fait pas partie « depuis le début » de la société dans laquelle il réside, ce qui le place un peu à part, mais qui y est installé durablement, tout en n'ayant pas totalement abandonné « la liberté d'aller et venir » (Simmel 1908, *in* Grafmeyer et Joseph 1990 : 53). Park avait été l'étudiant de Simmel en Allemagne – il avait suivi trois de ses cours à Berlin en 1900 – et avait été profondément influencé par la sociologie de celui-ci, qui a constitué une des principales sources de sa propre sociologie⁵.

⁵ Dans son célèbre manuel de sociologie, paru en 1921, considéré pendant près de vingt ans aux États-Unis comme la « Bible » des étudiants de sociologie, Park avait introduit dix textes de Simmel qu'il avait lui-même traduits.

Chez Simmel, la notion de marginalité n'est pas mentionnée en tant que telle mais elle est implicitement présente à travers l'analyse de l'unité de la distance et de la proximité qui caractérise selon lui la position de l'étranger et qui sera au cœur de la problématique de « l'homme marginal » chez Park :

« 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, in Grafmeyer et Joseph, 1990 : 53-54).

C'est cette position sociale particulière de l'étranger-immigrant, constituée à la fois par l'intériorité et l'extériorité, la distance et la proximité, qui explique la personnalité caractéristique de l'homme marginal, essentiellement marquée par l'ambivalence selon Park et selon Everett V. Stonequist qui soutient une thèse en 1930 à l'Université de Chicago, préparée sous la direction de Park et consacrée à la question de l'homme marginal. L'ambivalence est évidemment le reflet d'une participation simultanée à deux univers sociaux et culturels. Cette ambivalence est repérable dans les attitudes de l'homme marginal vis-à-vis de son groupe et de sa culture d'origine : il a tendance à les idéaliser mais aussi à les critiquer. Il est tenté de s'y réfugier, car c'est là qu'il retrouve l'univers familial de son enfance et les liens de solidarité ; mais il a aussi besoin de s'en évader, car les traditions et les contraintes de ce milieu lui pèsent et lui paraissent dépassées.

L'ambivalence est aussi perceptible à l'égard de la culture et de la société d'installation, univers nouveau qui exerce une certaine fascination sur l'homme marginal, du fait qu'il représente un plus grand espace de liberté et d'opportunités ; mais il est aussi source d'anxiété, car il lui semble plein de dangers, et il peut même faire l'objet d'une certaine répulsion de sa part quand l'immigrant se trouve confronté à la xénophobie, au racisme, à la discrimination sous différentes formes.

Enfin, l'ambivalence s'exerce aussi vis-à-vis de lui-même. L'individu en situation de marginalité développe une très grande conscience de soi et une extrême sensibilité à son environnement. Il est conscient de sa position atypique sur la marge de deux univers différents et en partie opposés. Il se forge une double image de lui-même, du fait de sa double appartenance à ces deux univers. Il se regarde constamment lui-même à travers le regard des autres, dans une sorte de double miroir. D'un côté, il se fait de lui-même une image négative quand il se compare au groupe socialement majoritaire dans lequel il n'est pas vraiment le bienvenu et n'est pas reconnu, se sentant même considéré comme inférieur. De l'autre, il se fait une image positive de lui-même par rapport au groupe minoritaire dont il est issu mais avec lequel il a déjà pris ses distances, et qu'il considère comme peu « évolué ».

STONEQUIST ET L'INFLÉCHISSEMENT PESSIMISTE DU CONCEPT DE « L'HOMME MARGINAL »

Everett V. Stonequist publie sa thèse à New York en 1937 sous le titre : *The Marginal Man : a Study in Personality and Culture Conflict*. Cette publication va contribuer à diffuser la théorie de « l'homme marginal », au point que beaucoup de lecteurs en attribueront la paternité à Stonequist lui-même. Cependant, dans cet ouvrage, Stonequist infléchit sensiblement la pensée de Park. Même s'il est difficile de démêler les apports spécifiques de l'un et l'autre auteurs à cette théorie, d'autant plus que Stonequist avait été l'étudiant de Park, qui avait dirigé sa thèse, il apparaît assez clairement que l'approche de Park est plus proprement sociologique, analysant davantage la spécificité de la situation de marginalité, alors que l'approche de Stonequist est plus psychologique, mettant surtout l'accent sur l'état de crise que vit l'homme marginal.

Il en résulte chez Stonequist une vision pessimiste de l'homme marginal. Il présente ce dernier comme vivant un véritable drame, un conflit psychologique, et dont la personnalité serait essentiellement marquée par l'inadaptation, la susceptibilité et finalement par l'instabilité psychologique. Pour lui, la personnalité marginale serait en réalité une double personnalité, avec tous les risques de dérives pathologiques que cela peut entraîner.

Certes, Park lui-même avait évoqué dans son article l'état de crise permanent que connaît l'homme marginal. Mais, il ne donnait pas au terme de « crise » exactement le même sens que Stonequist et, surtout, de cet état de crise, il ne tirait pas les mêmes conclusions que ce dernier. Pour Park, la crise n'est pas un état anormal et n'a pas nécessairement de conséquences négatives. Bien au contraire, et nous y reviendrons plus loin, la crise peut être bénéfique et, dans le cas de l'homme marginal, cet état de crise permanent lui confère une lucidité assez exceptionnelle sur le monde qui l'entoure.

Il est possible que l'infléchissement pessimiste de Stonequist ait été dû à l'extension qu'il avait voulu donner au concept d'« homme marginal ». Alors que chez Park, celui-ci caractérisait l'immigrant, « l'étranger », chez Stonequist il est étendu à tout individu qui « s'est trouvé involontairement initié à deux ou plusieurs traditions historiques, linguistiques, politiques, religieuses, ou à plusieurs codes moraux » (Stonequist, 1937 : 2-3). Chez Park, l'homme marginal est défini comme un « hybride culturel », car il est placé, par naissance ou par situation, à l'intersection de deux cultures distinctes. Tandis que, pour Stonequist, la marginalité conflictuelle peut aussi apparaître au sein même du groupe culturel d'appartenance, du fait de mutations sociales comme, par exemple, les transformations des croyances et des pratiques religieuses ou les modifications du rôle traditionnel des femmes. Cet élargissement considérable du champ d'application du concept de marginalité a opéré un affaiblissement heuristique du concept.

Même quand Stonequist étudie le cas de l'immigrant, il diffère de l'analyse de Park, résolument optimiste sur le devenir de celui-ci et sur le rôle qu'il peut jouer dans la société. Stonequist, quant à lui, met surtout l'accent sur les difficultés d'insertion sociale de l'immigrant qui devient, là où il s'établit, un « dépaycé », puis un « déclassé », enfin

un « déraciné »⁶ (Stonequist 1937 : 335). Stonequist voit en cela la cause de la psychologie spécifique de l'homme marginal, qu'il interprète comme une désorganisation de sa personnalité, se traduisant par des conduites régressives à forme infantile, des complexes d'infériorité et des problèmes de communication avec autrui.

On le voit, avec la vision psychologisante et sombre que Stonequist a de l'immigrant, on s'est beaucoup éloigné de l'anthropologie. Il est temps d'y revenir et, pour cela, la relecture que Roger Bastide fait des thèses de « l'homme marginal » nous semble tout à fait appropriée.

ROGER BASTIDE, « L'HOMME MARGINAL » ET « LE PRINCIPE DE COUPURE »

Dès les débuts de sa carrière de sociologue et d'anthropologue, Roger Bastide s'est intéressé à la question de l'immigration. Il a consacré sa première recherche de terrain à l'immigration arménienne en France, réalisant une étude ethnographique de la communauté arménienne de Valence, dans la Drôme (Bastide, 1931). Cette enquête est la première étude en France, à notre connaissance, de sociologie de l'immigration. Pendant très longtemps, du reste, Bastide restera un des seuls sociologues et anthropologues français à mener des recherches dans ce domaine et dans celui de la rencontre des cultures.

Quelques années après la publication de son article sur les Arméniens de Valence, en 1938, Bastide part au Brésil comme professeur à l'Université de São Paulo. Il va rester une douzaine d'années dans ce pays où il va construire une œuvre immense, conduisant des recherches sur les Noirs, descendants des Africains transplantés au Brésil du fait de l'esclavage, sur les immigrants étrangers, sur les relations raciales et interethniques, recherches qu'il prolongera en France dès son retour en 1951. Au Brésil, Bastide découvre les travaux de l'École de Chicago sur ces mêmes questions, avec lesquels il se sent d'emblée en grande affinité intellectuelle, pour des raisons que nous avons exposées ailleurs (Cuhe, 2008).

Parmi tous les apports que retient Bastide de la sociologie et de l'anthropologie de Chicago, c'est sans doute l'attention portée à l'individu, au sujet, et aux interactions entre les individus qui suscite le plus son intérêt. Dans bon nombre de ses publications, en effet, il répétera lui-même que « ce ne sont pas les cultures qui entrent en contact, mais les individus » et que, par conséquent, dans les situations de contact il est nécessaire de comprendre ce que vivent et ressentent les individus et le sens qu'ils donnent à leur expérience.

Bastide, comme Thomas et comme Park, juge donc essentiel de prendre « au sérieux » l'expérience de la migration et ses conséquences psychologiques. La migration n'est pas, selon lui, un simple déplacement dans l'espace d'un point à un autre ; c'est une opération qui aboutit à une transformation de l'individu. Il se démarque ainsi nettement des analyses centrées sur les « origines » et la « mentalité » ethniques des immigrants pour

6 Ces trois mots sont en français dans le texte.

proposer une étude des attitudes psychologiques spécifiques de ceux-ci, dérivant de leur projet migratoire et de leur réaction aux conditions de vie et de travail auxquelles ils sont confrontés.

Compte tenu de l'importance qu'il accorde au facteur individuel, il n'est pas étonnant que Bastide ait éprouvé beaucoup d'intérêt pour la théorie de « l'homme marginal » vu comme un type de personnalité produit par les migrations internationales et les contacts de cultures. C'est d'ailleurs l'apport conceptuel de l'École de Chicago qu'il cite et utilise le plus souvent, et cela tout au long de son œuvre : dans un de ces derniers ouvrages, il consacra même un chapitre entier à la question du « marginalisme » (1971 : chapitre VI). Bastide a lu le livre d'Everett V. Stonequist, qu'il a sans doute découvert peu de temps après son arrivée au Brésil, en 1938, où le livre est connu des chercheurs et où il sera traduit quelques années plus tard. Il ne semble pas, par contre, que Bastide ait eu connaissance de l'article de Park, qui est à l'origine de cette théorie, car il ne le cite jamais. Quand il évoque celle-ci, il se réfère seulement à Stonequist. Pourtant il avait certainement dû lire la préface de Park au livre de Stonequist, mais il attribue constamment la notion de « l'homme marginal » à ce dernier.

Toutefois, Bastide établit fort justement le lien qui relie Stonequist aux premières études de la sociologie de Chicago concernant l'impact des conflits culturels sur la personnalité des immigrants, et notamment à l'ouvrage pionnier de W. Thomas et F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, dont il n'hésite pas à dire qu'il est « jusqu'à nos jours un modèle pour l'étude de la personnalité des immigrants », ajoutant néanmoins un peu plus bas cette remarque : « Mais le livre capital pour le problème des conflits culturels (...) est le livre de Stonequist » (Bastide, 1954/1999 : 140).

Manifestement, l'ouvrage de Stonequist l'a beaucoup marqué et, sans doute même, convaincu dans un premier temps. Pourtant, il ne se privera pas assez rapidement de critiquer sur le fond certaines des conclusions de cet auteur. Ses recherches de terrain à Bahia et à Recife, entreprises à partir de 1944, allaient l'amener à contester certaines affirmations de Stonequist. Parti étudier les communautés noires du *Nordeste* brésilien, à Bahia et à Recife, il s'attendait, comme il l'a rapporté lui-même, à rencontrer des individus partagés entre deux cultures, voire tourmentés psychologiquement, en conflit avec eux-mêmes. Or, ce n'est pas du tout ce qu'il observe sur place :

« Cependant, à mesure que j'avais dans mon enquête, je m'apercevais que le problème que je me posais n'existait pas par rapport au Noir, ce n'était qu'un faux problème, un pseudo-problème. J'avais raisonné avec une mentalité de sociologue, une mentalité logique postulant qu'à tout syncrétisme externe devait correspondre un syncrétisme psychique » (1946/2002 : 184).

Ici, le terme « syncrétisme » a le sens plus ou moins négatif, synonyme d'assemblage hétéroclite, que lui donnaient les auteurs de l'époque, en particulier les Brésiliens auxquels s'adressait Bastide dans ce texte, paru initialement au Brésil. Se référer à un « syncrétisme psychique », c'était donc évoquer une certaine confusion psychique, évocation présente dans la thèse qu'avait consacrée Stonequist à l'« l'homme marginal », ce dernier étant présenté par cet auteur comme déchiré entre deux cultures contradictoires qui s'affronteraient au-dedans de lui.

Ce que Bastide conteste, ce n'est pas l'existence des phénomènes de marginalité que produisent les situations de contacts interculturels, mais l'analyse qui en est faite par Stonequist. Il reproche à ce dernier de confondre différents niveaux de la réalité : celui de la marginalité sociale, celui de la marginalité culturelle et celui de la marginalité psychologique. Or, contrairement à ce que prétendait Stonequist, ce n'est pas la marginalité culturelle, c'est-à-dire le fait pour un individu de participer de deux univers culturels, qui est la cause de la marginalité psychologique, cet état de crise d'identité et de conflit intérieur ; c'est beaucoup plus la marginalité sociale :

« Au fond, ce qui est dépeint (par Stonequist), c'est un marginalisme sociologique, plus que culturel, celui d'hommes appartenant à la culture occidentale, et qui se sentent rejetés en dehors de cette culture par les barrières des discriminations raciales. Le drame dont il est question n'est pas celui de l'homme divisé entre deux civilisations, mais celui de la double appartenance, à une culture occidentale et à une société minoritaire » (1963/1970 : 138 ; soulignements de l'auteur).

Si la psychologie de l'homme marginal est celle qu'a décrite Stonequist, ce n'est pas parce que cet individu serait « déchiré entre deux cultures » qui s'affronteraient en lui. En réalité, son choix (culturel) est fait pour l'essentiel, mais sa réalisation se heurte à des obstacles sociaux :

« Si nous ne craignons pas de vouloir faire un paradoxe, nous dirions que la psychologie de la marginalité ne commence que lorsque la marginalité (culturelle) disparaît. La marginalité (psychologique), avec tout ce qu'elle représente de pathologique, ou tout au moins de déplaisant, sourd lorsque l'individu a déjà accepté de changer totalement de monde et c'est le sentiment de la distance entre le réel et l'idéal qui trouble son âme⁷. La marginalité (psychologique) est plus prise de conscience de 'résidus' que de déchirement entre deux cultures antagonistes » (1955 : 497-498).

Si la marginalité culturelle ne se transforme pas nécessairement en marginalité psychologique, c'est grâce à un mécanisme psychique que Bastide appelle « le principe de coupure », notion centrale dans son œuvre (Cuche, 1994). Ce principe permet à l'individu de vivre simultanément et sans drame dans deux mondes culturels différents en contact l'un avec l'autre. Ce n'est pas lui qui est « coupé en deux », qui est « déchiré ». C'est lui qui découpe la réalité en plusieurs compartiments étanches dans lesquels il a des participations différentes qui, de ce fait même, ne lui apparaissent pas comme contradictoires. Ces coupures, délimitées et maîtrisées, lui permettent précisément d'éviter sa propre déchirure.

L'homme qui participe de deux cultures peut vivre authentiquement ses différentes participations. Ce n'est pas nécessairement un être instable ni malheureux, à la différence de l'homme psychologiquement marginal. Bastide fonde ses analyses sur l'ob-

⁷ Cette analyse de Bastide est très proche de celle qu'avait développée Abram Kardiner à propos des Noirs des États-Unis dans son livre *The Mark of Oppression. Explorations in the Personality of the American Negro*, paru en 1951 (voir sur ce point la présentation critique qu'a faite de cet ouvrage Anne Raulin dans la revue *Pluriel Recherches* (2000 : 102-110). Notons que Robert Park lui aussi estimait qu'on retrouvait chez les Noirs du Sud des États-Unis qui avaient immigré dans les villes du Nord la personnalité de l'homme marginal.

servation attentive des Noirs de Bahia qui, dans certains domaines, le travail salarié, par exemple, adoptent sans difficulté majeure les modèles de comportement de la culture occidentale, alors que dans d'autres, en particulier dans celui des croyances et des pratiques religieuses, ils conservent des systèmes qui leur sont propres :

« L'Afro-brésilien échappe par le principe de coupure à la disgrâce de la marginalité (psychologique). Ce que l'on dénonce parfois comme la duplicité du Noir est le signe de sa plus grande sincérité ; s'il joue sur deux tableaux, c'est qu'il y a bien deux tableaux » (1955 : 498).

Il est intéressant de noter que cette métaphore des « deux tableaux » est aussi utilisée spontanément par des auteurs qui rendent compte de leur expérience d'immigrant confronté dans leur existence quotidienne à deux mondes sociaux et culturels très différents. Ainsi, par exemple, Azouz Begag, dans un entretien avec Robert Solé à propos de son livre autobiographique, *Le gone du Chaaba*, paru en 1986, qui raconte son enfance (le « gone » désigne un gamin de milieu populaire en argot lyonnais) de fils d'immigrants algériens dans un bidonville de Villeurbanne (nommé *Chaaba* par ses habitants) au début des années soixante, dit ceci :

« C'est à l'école primaire que j'ai appris les règles du jeu. Je jouais sur deux tableaux. En classe, j'étais capable d'endosser la blouse d'un enfant français, puis je redevais un gone (du Chaaba) comme les autres. » (Solé, 1986)

Pour Bastide, le principe de coupure est un mécanisme de défense de l'inconscient qui permet à l'individu de conserver son intégrité psychologique, son équilibre, tout en vivant une participation à deux univers culturels. Grâce au principe de coupure, l'individu qui se trouve en situation de marginalité culturelle ne vit pas entre deux cultures, mais dans chacune des deux sans les faire communiquer directement. Ici encore, l'analyse de Bastide rejoint l'expérience existentielle des immigrants, comme l'illustre ce témoignage savoureux que l'on doit à François Cavanna qui décrit ainsi, dans son livre *Les Ritals* (1978), sa vie d'enfant d'immigrants italiens à Nogent-sur-Marne dans l'entre-deux-guerres, en recourant explicitement à l'idée de coupure :

« La vie est coupée en deux. Plutôt, il y a deux vies, qui ne se mélangent pas : la vie à l'école, la vie dans la rue Sainte-Anne. Du coup, il y a deux moi qui ne se mélangent pas non plus.

L'école, c'est l'endroit où la vie est comme dans les livres, comme au cinéma, comme sur les affiches. Les profs ont des cravates et des complets-veston, tous les jours, pas seulement pour se marier ou aller à l'enterrement (...). Ils emploient le passé simple et disent « Je ne crois pas » au lieu de « ch'crois pas » des Français en bleu de chauffe ou du « Z'crvad'pas » des Ritals en blouse de plâtrier (...). À l'école, on s'occupe de choses dont le nom n'a jamais résonné entre les murs noirs de la rue Sainte-Anne : géométrie, algèbre, physique, chimie, lettres, éducation civique, etc. En tournant le coin de chez Sentis, le libraire, pour enfiler la rue Sainte-Anne, on plonge brusquement dans un monde qui n'a rien à voir, un monde régi par des mots qui n'existaient pas l'instant d'avant, de l'autre côté de la ligne : minestra, poulaïne, nonna, chantier, etc. Un monde d'odeurs puissantes et chaleureuses, de cris, de galopades, de caniveaux croupissants, de murmures paisibles dans les longs crépuscules bleus, de frénétiques chasses aux rats, de grands-mères aux fenêtres

entre deux géraniums (...).

Quand je suis à l'école – l'école primaire supérieure de Nogent-sur-Marne – j'oublie tout ce qui n'est pas l'école. Même Roger. J'ai des copains d'école, avec qui je me marre bien, avec qui je me tabasse à l'occasion, mais qui disparaissent de ma vie dès que je suis sorti de là. On dirait que ces mecs de l'école n'existent pas en dehors de l'école. Jamais j'en rencontre un quand je fais le con avec les autres traîne-patin dans les rues de Nogent. Ou alors c'est moi qui suis vraiment cloisonné étanche » (Cavanna, cité par Blanc-Chaléard, 2001 : 37).

Nous-mêmes, au cours d'une de nos enquêtes sur les immigrants arabes proche-orientaux au Pérou, nous avons entendu un entrepreneur péruvien, fils d'immigrants libanais, nous déclarer le plus sereinement du monde : « Je suis 100 % Libanais et 100 % Péruvien », signifiant par là qu'il assume totalement son entière participation et identification à chacun de ses deux univers d'appartenance, sans ressentir aucune « crise d'identité », sans penser son identité comme étant divisée ou partagée en deux. Sa déclaration était d'autant plus significative que lui-même ne connaît pas le Liban, où il ne s'est jamais rendu, qu'il ne parle pas l'arabe et qu'il est marié à une Péruvienne d'origine italienne. Mais il fait partie d'une des « grandes » familles libanaise du Pérou et il est très inséré dans la communauté libanaise de Lima, tout en considérant appartenir complètement au monde créole péruvien, dont il a de fait toutes les caractéristiques culturelles.

Par ailleurs, nous avons pu constater, à travers les entretiens que nous avons réalisés au Pérou, que l'alternance dans des participations distinctes que permet le principe de coupure se renouvelle jusque dans les situations de retour. Une illustration de cela peut se voir dans le fait, qui nous a été rapporté au cours de l'un de ces entretiens, qu'un Péruvien d'origine palestinienne, de retour en Palestine dans les années quatre-vingt-dix, après les Accords d'Oslo, et qui avait ouvert à Beit Jala (ville située à côté de Bethléem, d'où sont issus la plupart des immigrants palestiniens du Pérou et du Chili) un restaurant à l'enseigne péruvienne « *El Pollo* », où un grand drapeau péruvien était accroché au mur⁸, ainsi que des tableaux évoquant le Pérou et l'Amérique latine, où étaient servis certains jours des plats péruviens et où était diffusée de la musique péruvienne, accueillait dans son restaurant non seulement d'autres Palestiniens du Pérou, mais aussi des Péruviens d'origine juive, qui faisaient au même moment leur *alyah* en Israël⁹. Une fois réunis

8 On peut voir dans le retour à Beit Jala l'expression d'une identification totale à la Palestine et dans l'exhibition du drapeau péruvien l'expression d'une identification totale aussi au Pérou, l'une n'excluant pas l'autre. Cette interprétation nous semble confirmée par la réponse, en espagnol, du patron d'un café de Beit Jala, lui-même Palestinien qui avait immigré au Chili (pays de forte immigration palestinienne) avant de revenir en Palestine, à un client qui s'étonnait de trouver un grand drapeau chilien au mur de son café : « *Es la bandera de mi país, huevon!* » (« C'est le drapeau de mon pays, couillon ! »). Nous devons cette anecdote à Emilio Dabed, lui-même Chilien d'origine palestinienne, qui était le client en question.

9 Une enquête récente (en novembre 2009) sur place à Beit Jala nous a permis de rencontrer le propriétaire du restaurant. Il nous a appris que son restaurant était aussi très fréquenté par les Latino-américains de différentes nationalités résidant en Israël et en Palestine, notamment par les diplomates des ambassades et des consulats. Malheureusement, le bouclage militaire de la Cisjordanie a mis fin à cette fréquentation et l'a même obligé, il y a trois ans, à fermer son restaurant. Et lui-même envisage sérieusement de repartir l'an prochain avec sa famille au Pérou, pays qu'il considère comme sa seconde patrie (il a d'ailleurs la nationalité péruvienne).

dans ce restaurant à l'ambiance péruvienne, Arabes et Juifs redevenaient tous péruviens et fraternisaient joyeusement ensemble, oubliant totalement le contexte environnant ; mais sortis du restaurant, les uns retrouvaient leur identité juive israélienne, les autres leur identité arabe palestinienne, de nouveau séparés par les lignes de partage ethniques. Toutefois, après le déclenchement de la seconde *intifada*, en 2000, la séparation entre les deux groupes est devenue totale, sauf pour les individus qui ont décidé de rentrer au Pérou du fait de la situation d'insécurité sur place, au Proche-Orient.

Pour revenir à Roger Bastide, il faut préciser que, dans son effort pour repenser la question de la marginalité, il a introduit une nouvelle notion, celle de « société marginale », c'est-à-dire de groupe marginal ou de communauté marginale. Selon lui, l'individu marginal est d'autant moins menacé par l'inadaptation et l'instabilité psychologique qu'il appartient lui-même à une « société marginale », définie ainsi :

« Une société marginale est une société qui synthétise les éléments de deux civilisations, et les individus qui font partie intégrante de cette société hybride peuvent très bien être adaptés à la société marginale sans être (psychologiquement) marginaux eux-mêmes » (1948 : 49).

Et comme exemple significatif de société marginale, Bastide cite fréquemment, dans ses différentes publications, le cas des communautés d'immigrants allemands du Sud du Brésil, étudiées par son collègue anthropologue de l'Université de São Paulo, Emilio Willems, et qu'il a observées lui-même dans l'État de Santa Catarina :

« Si un individu (culturellement) marginal vit dans un groupe marginal, c'est lui qui est bien adapté. Et celui qui ne sera pas adapté, ce sera au contraire le non-marginal, l'homme qui n'appartient qu'à une seule culture. E. Willems en a donné un bon exemple, celui des Teuto-Brésiliens qui tout en maintenant, pour leur langue, la religion, certains traits de folklore, une certaine conception de la famille, leur héritage germanique, se sont par ailleurs « caboclisés » en prenant une part de la culture des paysans brésiliens. Or dans cette société syncrétique, c'est lorsqu'un nouvel émigrant allemand arrive, portant en lui l'intégralité de la culture allemande, que cet immigrant va se sentir « désadapté », « en dehors », « étranger », et cela justement parce qu'il n'est pas devenu (culturellement) marginal » (1971 : 109).

Il ne faut donc pas confondre les notions d'« homme marginal » et de « société marginale », car elles renvoient à des réalités différentes, l'une d'ordre essentiellement psychologique, chez Stonequist, l'autre d'ordre anthropologique, chez Bastide. Ce dernier recourt à la notion de « société marginale » à partir de ses propres observations au Brésil, mais aussi, comme il le précise lui-même, à partir des travaux des sociologues de Chicago sur les communautés de quartiers ethniques, ayant certainement à l'esprit, en particulier, ceux de Thomas (Bastide fait explicitement référence au cas des immigrants polonais aux États-Unis) et sans doute aussi ceux de Louis Wirth sur le quartier juif de Chicago. Ces sociologues, ajoute-t-il, ont montré que « la fonction de la société marginale est d'être une société de passage » (1948 : 49), c'est-à-dire un espace social qui facilite la transition entre la communauté d'immigrants de même origine et la société du pays de résidence, et qui favorise par là même l'intégration. Il fait toutefois remarquer que toutes les sociétés

marginales ne remplissent pas automatiquement cette fonction de passage. Lui-même observe au Brésil, dans le cas de certaines colonies d'immigrants allemands isolées en milieu rural, la formation de micro-sociétés presque totalement closes sur elles-mêmes, « véritables kystes à l'intérieur de la société brésilienne » (1948 : 49).

On le voit, si Bastide s'inspire des thèses de l'École de Chicago, il le fait librement, sans perdre son esprit critique. Attachant toujours la plus grande importance à l'observation des faits sociaux, il utilise constamment sa connaissance directe de la réalité brésilienne pour compléter ou même corriger certaines analyses des chercheurs nord-américains.

L'HOMME MARGINAL : UN INDIVIDU ÉMANCIPÉ, LIBRE ET LUCIDE

Sur la question de l'homme marginal, Bastide finira par opposer sa propre vision, optimiste, à celle de Stonequist, qu'il juge trop pessimiste. Dans un de ses derniers ouvrages, *Anthropologie appliquée*, il se livrera à une « *Défense et illustration du marginalisme* » (1971 : 98-117), dans laquelle il prétendra montrer que les individus en situation de marginalité culturelle non seulement ne sont pas des inadaptés sociaux, mais qu'au contraire ils sont souvent très adaptables et particulièrement créatifs. Ils sont bien placés pour devenir les leaders du changement culturel. Par le jeu des coupures qu'ils savent pratiquer, ils tirent parti de la complexité de la situation. Loin d'être des individus culturellement aliénés, les « marginaux culturels » trouvent, grâce aux coupures qu'ils opèrent dans la réalité, une plus grande marge de liberté et de manœuvre qui explique leur créativité.

En exposant cela, Bastide déclare rejoindre le point de vue d'André Gide, qui dans sa célèbre polémique avec Maurice Barrès, chantre des racines et de l'enracinement, « faisait l'apologie du déracinement comme base indispensable à la conquête de la liberté individuelle et à l'originalité créative » (1971 : 109-110). Bastide, comme Gide, ne pense pas que le déracinement soit un drame en soi. Il le voit, au contraire, comme une opportunité. Et c'est pourquoi il n'a pas cette vision misérabiliste des immigrants que l'on trouve chez certains sociologues. Il les voit plutôt comme des individus pourvus de ressources culturelles multiples, acquises dans leurs différents univers d'appartenance. Et même dans le cas des Noirs du Brésil, auxquels il a consacré l'essentiel de ses recherches empiriques, il a montré que, malgré le traumatisme de la déportation et de l'esclavage, ils avaient su créer des cultures syncrétiques originales qui leur permettaient d'organiser leur vie collective et de lui donner un sens.

Bastide rejoint donc Gide dans son éloge du déracinement. Mais il aurait pu se reconnaître aussi dans les analyses de Simmel concernant « l'étranger » comme type social, en particulier sur ce thème du déracinement. Bien que formé à la sociologie allemande par Gaston Richard à l'Université de Bordeaux, Bastide ne semblait pas connaître les « digressions sur l'étranger » de Simmel. Pourtant, il arrive à des conclusions proches de celles de ce dernier. Que dit Simmel, en effet :

« L'étranger, par définition, n'a pas de racines – en entendant ce terme non seulement dans son sens matériel, mais aussi dans son sens métaphorique, comme existence substantielle enracinée quelque part, si ce n'est dans l'espace, du moins en un point de l'environnement social.

(...) Parce qu'il n'a pas de racines dans les particularismes et les partialités du groupe, il s'en tient à l'écart avec l'attitude spécifique de l'objectivité, qui n'indique pas le détachement ou le désintérêt, mais résulte plutôt de la combinaison particulière de la proximité et de la distance, de l'attention et de l'indifférence »
(Simmel, 1908, in Grafmeyer et Joseph 1990 : 55, soulignement de l'auteur).

Pour Simmel donc, c'est cette absence de racines qui confère à l'étranger, en grande partie libéré de ses attaches originelles et non enraciné dans la société de résidence, l'objectivité et la liberté qui le caractérisent :

« L'objectivité ne se définit en aucun cas comme absence de participation : sinon, nous serions tout à fait en dehors de la relation, qu'elle soit subjective ou objective. C'est un type particulier de participation, semblable à l'objectivité de l'observation théorique (...).

On peut tout aussi bien définir l'objectivité comme liberté. L'homme objectif n'est retenu par aucune espèce d'engagement susceptible de le faire préjuger de ce qu'il perçoit, de ce qu'il comprend, ou de son évaluation du donné (...). L'étranger est plus libre pratiquement et théoriquement, il examine les relations avec moins de préjugés, il les soumet à des modèles plus généraux, plus objectifs, il ne s'attache pas par ses actes à respecter la tradition, la piété ou ses prédécesseurs »
(Simmel, 1908, in Grafmeyer et Joseph 1990 : 56).

On retrouve, sans surprise, du fait de sa filiation intellectuelle avec Simmel, la même interprétation chez Robert Park, qui partage avec son ancien maître cette vision positive de l'immigrant étranger, « homme marginal », « homme de deux cultures et de deux sociétés », mais prisonnier d'aucune des deux, que Park considère comme un individu émancipé et particulièrement lucide, et en définitive profondément « civilisé » :

« L'homme marginal est un type de personnalité qui surgit à un moment et à un endroit où, du conflit des races et des cultures, de nouvelles sociétés, de nouveaux peuples et de nouvelles cultures sont en train de naître. Le destin qui le condamne à vivre en même temps dans deux mondes est le même qui le contraint à assumer, en relation aux mondes dans lesquels il vit, le rôle d'un cosmopolite et d'un étranger. Inévitablement, il devient relativement à son milieu culturel, l'individu avec le plus large horizon, l'intelligence la plus vive et le point de vue le plus détaché et le plus rationnel. L'homme marginal est toujours relativement l'être humain le plus civilisé »

(Park, 1937 : XVII-XVIII¹⁰).

Curieusement, ces lignes de Park se trouvent dans l'introduction qu'il a rédigée pour l'ouvrage de Stonequist dont les analyses et les conclusions semblent pourtant très éloignées de ces perspectives. Park en avait-il conscience ? Sans doute. Peut-être voulait-il, par son texte, corriger le portrait très sombre que son élève dressait de l'homme marginal.

10 Traduction de P.J. Simon (1991 : 490, note 42).

Bastide, quant à lui, en opérant une révision critique des analyses de Stonequist rejoignait sans le savoir Park. Sans le savoir ? Ce n'est pas si sûr, puisqu'il avait certainement lu l'introduction de Park au livre de Stonequist. Mais il n'y fait pas référence explicitement. Toujours est-il qu'au fur et à mesure du développement de ses propres recherches, il est lui-même de plus en plus convaincu que la marginalité culturelle, loin d'être un handicap ou un appauvrissement, est le plus souvent source de créativité et de synthèses culturelles fécondes. En définitive, conclura pour sa part Bastide, dans une conférence prononcée en 1971 et traitant du rapport entre relations interethniques et troubles psychopathologiques, le « marginalisme » porte en lui des promesses bénéfiques :

« Nous allons parler, du commencement à la fin de cet exposé, de maladies mentales. Cela ne veut pas dire que, pour moi, toute rencontre entre ethnies différentes entraîne seulement des phénomènes pathologiques. Nous croyons le contraire. L'enculturation ne peut donner que des sociétés fermées sur elles-mêmes. C'est l'acculturation qui transforme les sociétés fermées en sociétés ouvertes. La rencontre des civilisations, leurs métissages, leurs interpénétrations, est facteur de progrès et la maladie, quand maladie il y a, n'est que l'envers de la dynamique, sociale et culturelle. Nous avons souvent lutté contre l'image que Stonequist donne de l'homme marginal, déchiré, conflictuel, désagrégé à la limite – pour montrer dans le marginalisme la promesse des synthèses fécondes, bâties sur les oppositions et à partir d'elles »
(1972 : 231).

CONCLUSION

En définitive, il n'est pas surprenant que l'approche compréhensive de l'étranger, de l'immigrant, de l'homme marginal, comme sujet conduise des auteurs comme Simmel, Park et Bastide à une conception positive des migrations. La migration est aussi un fait individuel, elle affecte profondément le migrant, elle le transforme, elle fait de l'homme marginal un « citoyen du monde » – pour reprendre une autre expression de Park –, disponible et ouvert.

Aujourd'hui encore l'approche existentielle de l'expérience migratoire et diasporique, pourtant heuristiquement féconde, n'est pas suffisamment prise en compte, regrette Chantal Bordes-Benayoun :

« Cette résonance individuelle de la diaspora, trop peu prise en compte, éclaire la question de la distance qui marque l'expérience diasporique subjective, son ambivalence et ses errements. L'homme diasporique n'est-il pas un étranger, au sens que la sociologie depuis Simmel donne à ce terme, qui entretient une interrogation sur son propre lien à l'histoire collective dont il est détaché et vers laquelle il est ramené à la fois ? (...).
Cette approche existentielle de la condition diasporique ouvre la voie à la compréhension des actes, qui tentent de redonner sens à ce sens bouleversé, et transforment en réalité positive une condition, qui ne saurait être réduite à un manque et à une souffrance »
(Bordes-Benayoun, 2005 : 492).

Il n'est pas exagéré de penser que l'anthropologie des migrations et des diasporas a particulièrement contribué et continuera à contribuer, par sa démarche spécifique, à faire ressortir la dimension positive de l'expérience migratoire. Dans cette perspective, revisiter la tradition conceptuelle de « l'homme marginal » et la prolonger par de nouvelles recherches nous semble une démarche particulièrement utile. Il est vrai qu'aujourd'hui le concept qu'avait créé Robert Park n'est utilisé que par un petit nombre de chercheurs. Bien qu'il s'est agi du premier emploi systématique de la notion de marginalité en sociologie, il a été en quelque sorte effacé par une autre tradition sociologique qui a fait usage du même terme mais dans un sens différent, et pour laquelle la marginalité est pratiquement comprise comme l'exclusion d'un système social, exclusion qu'elle examine dans divers domaines : économique, social, politique, culturel. Or, il n'y a aucune raison épistémologique pour qu'une acception de la marginalité élimine l'autre. Aujourd'hui, au moment où les sciences sociales s'interrogent de plus en plus sur les phénomènes de diaspora, toujours plus manifestes, le concept d'« homme marginal » apparaît comme un outil heuristique tout à fait opératoire que l'anthropologie et la sociologie devraient se réapproprier.

.....

Références bibliographiques

- BASTIDE Roger (1931) Les Arméniens de Valence, *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 39, n° 1-2, pp. 17-42.
- BASTIDE Roger (2002) Contribution à l'étude du syncrétisme catholico-fétichiste, [publié en 1946 au Brésil et traduit] in Roger Bastide, *Poètes et dieux. Études afro-brésiliennes*, Paris, L'Harmattan, pp. 183-221.
- BASTIDE Roger (1948) *Initiation aux recherches sur l'interpénétration des civilisations*, Paris, Centre de Documentation Universitaire [polycopié].
- BASTIDE Roger (1999) *La psychiatrie sociale*, [publié en 1954 au Brésil et traduit] *Bastidiana*, hors-série n° 5.
- BASTIDE Roger (1955) Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien, *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo, 1954), Anhembi*, São Paulo, vol. 1, pp. 493-503.
- BASTIDE Roger (1970) L'acculturation formelle, *America Latina*, vol. 6, n° 3. [Réédité in Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, pp. 137-148].
- BASTIDE Roger (1971) *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot.
- BASTIDE Roger (1972) Rencontres de civilisations et maladies mentales, in Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, pp. 229-241.
- BLANC-CHALEARD Marie-Claude (2001), *Histoire de l'immigration*, Paris, La Découverte.
- BORDES-BENAYOUN Chantal (2005) Conclusion, in Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière et Gabriel Scheffer Dir., *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 489-494.
- CHAPOULIE Jean-Michel (2001) *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil.
- COULON Alain (1992) *L'École de Chicago*, Paris, P.U.F.
- CUCHE Denys (1994) Le concept de « principe de coupure » et son évolution dans la pensée de Roger Bastide, in Ph. Laburthe-Tolra Dir., *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, L'Harmattan, pp. 69-83.
- CUCHE Denys (2008) Roger Bastide, le « fait individuel » et l'École de Chicago, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. CXXIV, pp. 41-59.

- GRAFMEYER Yves et JOSEPH Isaac Édts. (1990), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier [1ère édition 1979].
- PARK Robert E. (1915) The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment, *American Journal of Sociology*, 20 (5), pp. 577-612 [revu, réédité en 1925 et traduit in Y. Grafmeyer et I. Joseph Édts. (1990), *L'École de Chicago*, Paris, Aubier, pp. 83-130].
- PARK Robert E. (1928) Human Migration and the Marginal Man, *American Journal of Sociology*, 37 (6), pp. 881-893.
- PARK Robert E., (1937) Introduction, in Everett Stonequist, *The Marginal Man*, New York, Charles Scribner's Sons, pp. I-XVIII.
- PARK Robert E. and BURGESS Ernest W. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RAULIN Anne (2008) Personnalité opprimée, *Pluriel Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations interethniques*, Cahier n° 6-7, pp. 102-110.
- ROJTMAN Pierre-Jacques (1980) Avertissement, in Louis Wirth, *Le ghetto*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, pp. 7-15.
- SIMMEL Georg (1908) Digressions sur l'étranger, in Y. Grafmeyer et I. Joseph Édts., *L'École de Chicago*, Paris, Aubier, 1990, pp. 53-59.
- SIMON Pierre-Jean (2008) *Histoire de la sociologie*, Paris, P.U.F. [1ère édition 1991].
- SIMON Pierre-Jean (1993) Marginal, l'homme marginal (*Marginal Man*), *Pluriel Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations interethniques*, cahier n° 1, pp. 68-72.
- SOLE Robert (1986) L'itinéraire d'un Maghrébin. Il était une fois un bidonville, *Le Monde*, 09 avril 1986.
- STONEQUIST Everett V. (1937) *The Marginal Man: a Study in Personality and Culture Conflict*, New York, Charles Scribner's Sons.
- THOMAS William I. and ZNANIECKI Florian (1918-1920) *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, Chicago, The University of Chicago Press, 1918-1920 [5 volumes].
- WIRTH Louis (1928) *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press, 1928 [Traduit in *Le ghetto* (1980), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble].

« L'homme marginal » : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora

Denys CUCHE

L'anthropologie des migrations doit beaucoup à l'École de Chicago, notamment dans le fait que celle-ci, dans son ouverture à la psychologie, s'intéressait à l'expérience subjective de la migration, n'hésitant pas à placer l'individu au centre de son analyse. Cette attention à la dimension subjective de l'expérience migratoire se retrouve particulièrement chez Park dans son élaboration conceptuelle de « l'homme marginal », « un individu qui vit sur la marge de deux cultures et de deux sociétés ». Stonequist donnera de l'homme marginal une version pessimiste, lui trouvant une personnalité tourmentée et instable. Bastide critiquera ce point de vue en distinguant marginalité culturelle, marginalité sociale et marginalité psychologique. Il rejoindra finalement la vision optimiste de Park, qui en cela prolongeait lui-même les analyses de Simmel sur « l'étranger », pour voir dans l'homme marginal un individu libre et lucide, portant en lui « la promesse des synthèses fécondes ».

“The Marginal Man”: A Conceptual Tradition to Be Revisited in order to Think the Individual in Diaspora

Denys CUCHE

The anthropology of migrations owes a great deal to the Chicago School of sociology which, especially because of its being open to psychology, was interested by the subjective experience of migration, and did not hesitate to give the individual the central place in its analysis. This attention to the subjective dimension of the migratory experience is to be found in Park's work and his reflection on the “marginal man”, “an individual that lives on the margin of two cultures and two societies”. Stonequist gave a more pessimistic version of the marginal man, ascribing him a tormented and unstable personality. Bastide criticized this point of view by distinguishing cultural, social and psychological marginality. He will eventually join Park's optimistic vision, which evolved from Simmel's analysis on the “stranger”, and conceived of the marginal man as a free and lucid individual, bearing in him “the promise of fruitful synthesis”.

«El hombre marginal»: una tradición conceptual que debe ser considerada de nuevo para pensar el individuo en diáspora

Denys CUCHE

La antropología de las migraciones debe mucho a la Escuela de Chicago, particularmente por el hecho que esta, en su apertura a la psicología, se interesaba a la experiencia subjetiva de la migración, sin vacilar en colocar al individuo en el centro de su análisis. Esta atención a la dimensión subjetiva de la experiencia migratoria se encuentra especialmente en el caso de Park con su elaboración conceptual del «hombre marginal», «un individuo que vive sobre el margen de dos culturas y de dos sociedades». Stonequist dará del hombre marginal una versión pesimista, encontrando en él una personalidad perturbada e inestable. Bastide criticara este punto de vista, distinguiendo marginalidad cultural, marginalidad social y marginalidad psicológica. Finalmente compartirá la visión optimista de Park, quien él mismo prolongaba los análisis de Simmel en cuanto al «extranjero», percibiendo en el hombre marginal un individuo particularmente libre y lucido, llevando «la promesa de las síntesis fecundas».