

## FRAZIER, HERSKOVITS ET LA FAMILLE NOIRE A BAHIA : HISTOIRE D'UNE ENQUETE RATEE

Michel AGIER\*

*«Le débat Herskovits-Frazier est plus qu'un simple affrontement de savants ; on perçoit, en-dessous, le colorant, l'exprimant, peut-être même le suscitant, le drame douloureux de l'intégration raciale» (Bastide, 1967, p. 10).*

Successivement, le sociologue noir américain Franklin Frazier et l'ethnologue blanc et africaniste Melville Herskovits passèrent (le premier en 1939-1940, le second en 1941-1942) quelques mois à Bahia et s'intéressèrent aux pratiques familiales des Afro-Brésiens. Leur polémique, fameuse dans le domaine des études de la famille noire américaine, a tourné autour d'une question culturelle particulièrement vive à cette époque : la permanence des africanismes dans le Nouveau Monde (Herskovits) contre l'état d'anomie sociale de la famille noire (Frazier). L'argument empirique de la polémique était la précarité de l'organisation domestique des milieux pauvres de la population afro-américaine en général et, dans le cas du débat présenté ici, afro-bahianaise : Frazier associe la pauvreté à la désorganisation sociale des familles noires –la pauvreté est ainsi perçue comme un effet social d'une anomie ethnique ; pour Herskovits, au contraire, les traits, qui ailleurs caractérisent la culture de pauvreté ou la désorganisation familiale des noirs, sont des héritages ou des "survivances" africaines dans le Nouveau Monde. John et Leatrice Mac Donald (1978, p. 9), qui ont fait un bilan des études portant sur les rapports entre les Noirs et la pauvreté, ont qualifié "d'ethnico-historique" la version d'Herskovits, mais sa représentation de la "culture africaine" dans le Nouveau Monde actuel est assez proche, également, de l'idée de "sous-culture".

---

\*Directeur de recherche – IRD / Centre d'Etudes Africaines (EHESS).

Comme le nota Roger Bastide (1967) dans son commentaire de la polémique, le débat est bien plus ample qu'un conflit d'interprétation autour de la famille, américaine ou bahianaise. Il met en question la théorie générale des "réinterprétations" (et, pourrait-on ajouter, du syncrétisme) à partir de laquelle Herskovits entendit l'attitude des "Africains au Nouveau Monde" en tant que culture ethnique ; et il introduit la thèse, plus "raciale" et sociologique, de l'anomie issue de la désorganisation sociale des esclaves que défendit Frazier, noir militant et intégrationniste. Ce qui était en débat, au fond, était le mode d'intégration des noirs dans le Nouveau Monde et, d'abord, dans la société des Etats-Unis des années quarante : développement séparé ou intégration. Herskovits et Frazier trouveront chacun à Bahia de quoi mettre de l'eau à leur moulin. Herskovits à cause de la richesse de la culture afro-brésilienne, pouvant faire penser à de fortes survivances africaines. Frazier à cause des marques d'intégration raciale apparemment plus avancées au Brésil qu'aux USA. Le terrain brésilien servit à alimenter la polémique idéologique nord-américaine. Celle-ci avait tellement de poids aux Etats-Unis qu'elle impliquait une surinterprétation *a priori* du terrain, de tout terrain, les deux auteurs étant déjà bien campés sur leurs positions. La qualité des enquêtes s'en ressentit nettement et certaines erreurs (des mésinterprétations) permirent à chacun des deux auteurs de rester sur ses positions, à bonne distance d'un terrain bahianais dont la profonde complexité aurait été dérangeante<sup>1</sup>. Histoire d'une enquête ratée ...

En 1942, Frazier publia un article intitulé "La famille noire à Bahia", dans lequel il présenta une série importante d'assertions que ses quelques descriptions sommaires (cinq brefs itinéraires familiaux décrits dans l'article sur un total de quarante personnes interviewées) n'étaient pas vraiment. Frazier a surtout étudié la question noire et familiale aux Etats-Unis et il vient au Brésil dans une perspective comparative<sup>2</sup>. D'abord, il reprend la thèse alors naissante (chez Gilberto Freyre et Donald Pierson) de l'absence de préjugé racial façon U.S. au

---

<sup>1</sup> D'autres exemples, plus récents, montrant comment des problématiques propres à la nation états-unienne deviennent de faux universalismes, sont analysés dans Bourdieu et Waquant (1998). A propos de surinterprétation et mésinterprétation dans la recherche de terrain, voir Olivier de Sardan (1996).

<sup>2</sup> Il a publié la même année *The Negro Family in the United States* (Chicago, 1939).

Brésil et même d'absence de véritables distinctions sociales racialisées<sup>1</sup>. Le mélange racial est tel, dans son échantillon, qu'il se perd à tenter des classements raciaux qui ne sont en rien *émiques* : évoquant de rares "purs sangs" et d'innombrables "sangs mêlés", il se demande s'il peut vraiment parler de "famille noire", ce qu'il persiste à faire quand même, sans approfondir davantage les conséquences de son doute scientifique.

Voulant rendre raison d'une identification posée *a priori* et non étayée, la "famille noire", il explique que le mélange racial et la mobilité sociale sans préjugé (qu'il perçoit, là aussi, très sommairement) sont les causes évidentes de la perte des "traditions africaines" (Frazier, 1942, p. 470). L'axe de son propos est "l'absence de contrôles institutionnels" sur la vie des noirs bahianais : sans contrôle africain ni brésilien, il voit l'état d'anomie. Il perçoit une tendance à "l'organisation naturelle", particulièrement dans les familles les plus pauvres. Pourtant, les arguments empiriques présentés à l'appui de cette thèse sont tous ambigus. C'est le cas lorsqu'il se réfère à la pratique qu'il prend pour de "l'adoption". Tout indique qu'il parle en fait du phénomène très répandu de la *criação*, c'est-à-dire du placement des enfants hors de leur famille de procréation et dans une famille alliée de celle-ci (par parenté, parrainage ou voisinage) lorsque les géniteurs décèdent ou sont dans l'incapacité d'assumer leur rôle social de parents. Frazier l'interprète comme un acte naturel : la manifestation de l'amour des femmes pour les enfants. Il ajoute cependant (premier fait non absolument naturel) que ces femmes considèrent les enfants "comme un don de Dieu" (id., p. 477). D'autres données pourtant importantes sont absentes de son raisonnement : d'une part, la *criação* fait partie d'une organisation sociale, à l'échelle locale, de la "circulation des enfants" où les femmes jouent un rôle médiateur<sup>2</sup> ; d'autre part, l'intégration effective d'enfants de *criação* se fait en règle générale dans des groupes domestiques dirigés par des hommes et dont le niveau socio-économique est, au moins légèrement, voire beaucoup, supérieur à celui des maisonnées où on n'en accueille pas<sup>3</sup>. Ayant interviewé principalement

---

<sup>1</sup> Thème sur lequel il publiera un autre article à la suite du même séjour (Frazier, 1944).

<sup>2</sup> Voir sur ce point Fonseca (1985).

<sup>3</sup> Cette différence existe également dans la relation entre parrains et parents, les premiers étant de statut relativement supérieur aux seconds, tout en circulant dans les mêmes milieux sociaux (voir Agier, 1999, p. 20-28 et p. 46-50).

des femmes –en reprenant donc à son compte le préjugé, répandu au Brésil, selon lequel les femmes en savent bien plus que les hommes sur la famille<sup>1</sup>– Frazier n’a pas vu non plus que l’énoncé du nombre d’enfants placés est une des marques du prestige social masculin, informant littéralement sur la *surface* sociale des hommes chefs de famille. On est à l’opposé d’une “organisation naturelle”, la confusion de Frazier venant du fait qu’il ne prend pour socialiser que ce qui est institutionnalisé.

Il persiste dans le même point de vue lorsqu’il voit dans le candomblé une “véritable institution africaine” mais qui serait séparée de la vie sociale comme pratique folklorique et n’aurait donc pas pu fournir de modèles généraux pour les relations familiales des noirs. Les seules formes institutionnelles qu’il voit finalement parmi les noirs et parmi ceux qu’il nomme les “quasi-noirs”<sup>2</sup> sont celles de “la culture brésilienne ou portugaise assimilée” (ibid.).

Là où Frazier voit l’anomie et l’absence de références africaines, Herskovits (1943) va chercher, en réponse à Frazier et d’une façon tout aussi partisane, la manifestation de ce qu’il appelle les “africanismes”. Il est d’ailleurs très symptomatique que Herskovits parle de “famille afro-bahianaise” là où Frazier parle de “famille noire”. Comme chez Frazier mais à partir d’un *a priori* différent, le raisonnement relève de la réification de notions et vérités déjà acquises. Voulant argumenter point par point contre la thèse de l’anomie et affirmer la présence d’africanismes (sous une forme éventuellement transformée), Herskovits recourt aussi, comme son adversaire, à la surinterprétation mais, dans son cas la surinterprétation est culturelle. Par exemple, il considère les relations extra-conjugales des hommes, non comme une forme de désintégration morale ou familiale (c’est l’interprétation de Frazier) mais comme une adaptation du principe polyginique : son argument empirique est alors une longue description de la polyginie en pays yoruba, en Afrique de l’Ouest, dans un but visiblement didactique<sup>3</sup>. Quant aux unions consensuelles, il les interprète encore en créant une

---

<sup>1</sup> “Família é negócio de mulher” : “La famille est une affaire de femme”, selon un dicton populaire.

<sup>2</sup> “The black and near-black population” (id., p. 478).

<sup>3</sup> C’est d’ailleurs cette démarche qui fonde entièrement son ouvrage *Myth of the negro past* publié en 1941.

fausse relation avec la culture yoruba : supposant la libre interpénétration, chez les Afro-Brésiliens, de deux conceptions différentes du mariage, il peut écrire : “Pour autant que les noirs sont concernés, ces unions (consensuelles) sont des mariages” (id., p. 399), ce qui supposerait qu’ils aient vécu au Brésil sans même connaître la légalité de ce pays ou en ayant la liberté de lui en opposer une autre. On est en fait en présence d’un argument dont l’usage raciste, bien malgré son auteur, se retrouve par exemple dans le proverbe brésilien “*O preto não se casa, junta-se*” (“Le noir ne se marie pas, il se met en ménage”<sup>1</sup>). Pour finir, il reproche à Frazier les “déficiences méthodologiques” d’une connaissance fondée, selon lui, sur les seuls entretiens, en outre à partir de questions référées à la situation nord-américaine et non africaine. Ayant, pour sa part, identifié un certain nombre “d’africanismes”, il conclut à l’existence, non d’une “démoralisation”, mais d’une “syncrétisation culturelle” (id., p. 402).

Enfin, dans une réponse à l’article d’Herskovits, Frazier (1943) insiste, beaucoup plus que dans l’article initial, sur les effets de situation sociale (“matter of class”). Revenant à la pratique des unions consensuelles, il considère que celle-ci renvoie aux conditions sociales et économiques et touche aussi bien les Blancs que les Noirs des classes inférieures. Deux prémisses reviennent chez Frazier. D’une part, l’héritage africain n’existe que là où il est visible sur la couleur de la peau, c’est-à-dire chez les “noirs”, si possible “purs”. Ainsi, il ne voit pas comment distinguer les noirs des non-noirs au Brésil et, donc, localise mal la population qui intéresse Herskovits –celle, “afro-bahianaise”, qui “comprend ces choses”, dit Herskovits (1943, p. 398). D’autre part, selon Frazier, cet héritage doit se manifester par des comportements “normés”. Par exemple, cinq épouses c’est la tradition, reconnaît-il, mais des enfants partout c’est la désorganisation ! (Frazier, 1943, p. 403).

Ce qu’Herskovits, dans ce débat, opposa à Frazier, ce fut, non pas une critique fondée sur des observations approfondies sur le terrain bahianais, mais une connaissance plus affinée de l’Afrique, ainsi qu’une plus grande familiarité avec le milieu afro-brésilien, intellectuel et religieux, où il était très actif et reconnu, c’est-à-dire qu’il opposait à Frazier, dans le cas présent, plus un statut d’ethnologue qu’une véritable enquête ethnologique. Son engagement

---

<sup>1</sup> Cité par Bastide (1970, p. 9).

idéologique était également très différent. Herskovits était l'auteur de diverses recherches africanistes (dans l'ex-Dahomey en particulier) et du rapport *Myth of the Negro Past* qui parut en 1941, au moment même où il vint au Brésil, et qui eut aux Etats-Unis une répercussion importante dans les milieux intellectuels<sup>1</sup>. Dans cet ouvrage, Herskovits critique déjà vivement les thèses de Frazier sur l'absence d'héritage africain aux USA. Spécialiste des études de l'acculturation, Herskovits s'est surtout intéressé à un sens de cette acculturation : celle des "réinterprétations" et "survivances" africaines dans le Nouveau Monde, et beaucoup moins aux impositions de la société d'accueil. L'ouvrage *Myth of the Negro Past* était un livre très engagé contre le racisme blanc américain et contre l'auto-dépréciation des noirs que, selon Herskovits, Frazier incarnait exemplairement (1966, p. 56). Les deux chercheurs ont ainsi transféré à Bahia leur débat ethnique et racial, au détriment d'une analyse plus dépouillée de ce qui caractérisait les quelques données dont ils disposaient : la précarité domestique des familles noires et pauvres bahianaises.

Dans les années 1960, après l'interprétation culturaliste d'Herskovits renvoyant le sens de la matrifocalité bahianaise (et, plus généralement, noire-américaine) à une lointaine, hypothétique et partielle matrilinearité yoruba, et après celle, sociologique et raciale, de Frazier, expliquant cette même matricentralité de la vie domestique par la disparition des valeurs familiales après l'esclavage des noirs et leur réduction à une tout aussi hypothétique famille "naturelle" (la génitrice et ses enfants), d'autres chercheurs ont présenté une critique des études culturelles de la pauvreté parmi les familles noires américaines. Il s'agit, essentiellement, d'une sociologie des conditions socio-économiques des comportements, notamment familiaux, dans la pauvreté. Ces comportements familiaux sont considérés comme des "adaptations réalistes" aux contraintes de l'environnement social à un moment donné (Valentine, 1970) ou comme des "réponses culturelles" apportées à des "circonstances économiques" (Mac Donald et Mac Donald, 1978 ; Gans, 1982, p. 285). Après avoir été présentée comme une cause de pauvreté (en version négative chez Frazier, en version positive chez Herskovits), la famille et, plus généralement, la culture noires sont vues comme des réponses, des solutions ou des effets. Allant plus loin que le seul point de vue fonctionnaliste, Bastide (1967) a présenté une quatrième

---

<sup>1</sup> Traduction française en 1966 : *L'héritage du Noir*, Présence Africaine.

thèse, inspirée des travaux de Raymond Smith en Guyane Britannique, et qui aboutissait à remettre en cause l'objet lui-même : d'une part, la matrifocalité est un moment de l'organisation domestique plutôt qu'une donnée absolue, structurelle, d'un système familial spécifique ; d'autre part, la famille matrifocale n'est pas l'apanage des noirs du Nouveau Monde et, inversement, toutes les familles noires ne sont pas matrifocales (Bastide, 1967, p. 40). Ces derniers points de vue, les plus aboutis et convaincants dans l'entreprise "déconstructionniste", ont été largement développés par la suite. Le débat sur la famille noire s'est alors révélé être un sous-produit de celui sur la culture de pauvreté (Mac Donald et Mac Donald, 1978, p. 9).

Le débat Herskovits/Frazier fut une forme épurée des thèses de l'ethnisation de la pauvreté qu'on retrouve à l'œuvre encore aujourd'hui dans et hors des milieux scientifiques. On ne discute pas ici le fait que la population de couleur, au Brésil, se concentre dans les niveaux de revenus inférieurs, dans les emplois subalternes et dans les carrières professionnelles ou les secteurs économiques les moins valorisés ; ni que ces phénomènes sont particulièrement accentués quand on "isole" statistiquement la population noire non métissée –ou déclarée telle, c'est-à-dire classée sous le terme censitaire "preta". Il s'agit là de données qui sont aujourd'hui mieux reconnues et étudiées, tant à Bahia que dans l'ensemble du Brésil, après une longue période marquée par la négation d'une dimension raciale des inégalités. Mais il suffit de constater qu'il existe, tant aux USA qu'au Brésil ou en Amérique latine en général, une diversité de la distribution des noirs parmi les catégories sociales et parmi les types de famille pour invalider toute racialisation théorique des comportements familiaux. De plus, si les noirs en général occupent les strates les plus basses de l'échelle sociale, et donc peuplent très majoritairement (à Bahia, en particulier) les milieux sociaux en situation de pauvreté, le poids explicatif de l'organisation familiale dans cette situation n'est pas plus important en soi que dans les familles blanches ou métisses, pas plus que la structure des familles ne se distingue en fonction de la couleur de la peau. Le racisme sous ses diverses formes, la scolarisation sélective, le sous-emploi, l'absence ou l'insuffisance d'infrastructures urbaines dans les *favelas*, etc., sont des causes sociétales de pauvreté qui sont en elles-mêmes très suffisantes et "efficaces" pour provoquer l'injustice sociale dans et entre les familles brésiliennes, sans avoir besoin d'une causalité culturelle autonome pour distinguer les familles des citadins et citoyens noirs, blancs ou métis.

Critiqué dans les milieux scientifiques dans les années 1960, le débat connut son heure de gloire politique, à la même époque, avec le très controversé rapport Moynihan, publié en 1965 aux USA (Moynihan 1965). Produit d'une demande de la nouvelle politique sociale américaine du début des années 1960, plus précisément de sa "guerre contre la pauvreté", ce rapport fut aussi le prolongement intellectuel et la traduction politique de la controverse qui avait opposé Herskovits et Frazier vingt-cinq ans plus tôt à Bahia. Le rapport Moynihan reprit la thèse de l'anomie sociale des noirs défendue par Frazier pour argumenter que la famille noire souffre d'abord, socialement, de son absence d'organisation. Une cause ethnique, en quelque sorte, pour un effet social : ce point de vue a provoqué, selon James Patterson (1994, p. 192), «une telle vague de protestations de la part des nouveaux militants noirs, que toute discussion sérieuse sur le sujet sera "tabou" au cours des quinze années suivantes». Frazier fut donc tout aussi isolé dans les années 1960-70 que Herskovits avait été critiqué, dans les années 1940-50, lorsque sa valorisation du passé africain et de la différence culturelle héritée des Noirs d'Amérique était perçue par ces mêmes Noirs comme des arguments contraires à leur intégration sociale et que pour eux, "le mot Afrique [était] synonyme de honte" (Herskovits, 1941/1966, p. 57). Plus récemment, Herskovits a pris sa "revanche" –bien prévue dans ces termes par Bastide (1967, p. 10) au milieu des années 1960– grâce au mouvement affirmatif des Africains-Américains, qui cherchent à fonder leur place sociale sur une distance culturelle réinventée, en particulier à travers la quête des "africanismes", voire de l'afrocentrisme. En parallèle, les mêmes causalités culturelles revinrent au goût du jour, cette fois en négatif : le mode de vie, l'esprit et plus généralement la "culture noire" sont tenus maintenant pour responsables de la situation de l'*underclass* américaine<sup>1</sup>. La conception de la culture qui revient sans cesse dans ces représentations politiques est celle de la culture ethnique, plus généralement des cultures identitaires, aujourd'hui en vigueur dans les mouvements noirs (Agier, 2001). Cette même conception conduisit Herskovits à proposer des études comparatives entre Bahia et l'Afrique (Herskovits 1943b) pour retrouver les "survivances africaines" par lesquelles les intéressés réinterprèteraient les situations plus ou moins "anormales" qu'ils vivent dans le Nouveau Monde, notamment sur le plan de l'organisation sociale et familiale.

---

<sup>1</sup> Voir les études actuelles sur l'*underclass* et les ghettos aux USA, et leur présentation critique par Patterson (1994) et Wacquant (1993).



Soixante ans plus tard, les contextes nationaux et mondiaux ont beaucoup changé mais ils continuent d'exiger une vigilance critique, en Europe comme en Amérique latine : cette attention critique doit pouvoir se porter sans censure sur la misère théorique et les risques politiques des entreprises de *classification identitaire*, au sein desquelles les références culturelles prennent une fonction qui les dépasse : celle d'euphémiser une pensée raciale toujours active.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGIER, Michel (1999) : *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, éd. des Archives Contemporaines.

Idem (2001) : «Disturbios identitários em tempos de globalização», *Mana*, Museu Nacional, Rio de Janeiro, vol. 7, n° 2, p. 7-34.

BASTIDE, Roger (1967), *Les Amériques noires*, Paris, éd. Payot.

Idem (1970), *Le prochain et le lointain*, Paris, éd. Cujas.

BOURDIEU, Pierre ; WAQUANT, Loïc (1998) : «Sur les ruses de la raison impérialiste», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 121-122, p. 109-118.

GANS, Herbert J. (1982) : *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-american* (édition mise à jour et augmentée), New York, Free Press.

FONSECA, Claudia (1985) : «Valeur marchande, amour maternel et survie: aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien», *Annales E.S.C.*, p. 991-1022.

FRAZIER, E. Franklin (1939) : *The Negro Family in the United States*, Chicago.

Idem (1942) : «The Negro Family in Bahia, Brazil», *American Sociological Review*, vol 7, n° 4, p. 465-478.

Idem (1944) : «A comparison of Negro-White Relations in Brazil and in the United States», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. II, n° 6, p. 251-269.

HERSKOVITS, Melville (1941) : *The Myth of the negro past*, New York, Harper & Brothers (édition française : *L'héritage du Noir - Mythe et réalité*, Paris, Présence Africaine, 1966).

Idem(1943) : «The Negro in Bahia, Brazil : a problem of method», *American Sociological Review*, vol 8, p. 394-402 (suivi d'une réponse de Franklin FRAZIER, p. 402-404).

Idem (1943b) : «Pesquisas etnológicas na Bahia», Publicações do Museu da Bahia, n° 3, Salvador, Secretaria de educação e saúde, 30 p.

MAC DONALD, John ; MAC DONALD, Leatrice (1978) : «The black family in the Americas : a review of the litterature», *Race Relations Abstracts*, vol. 3, n° 1, London, Sage.

MOYNIHAN (1965) : *The Negro Family in the United States: The Case for National Action*, Washington D.C., U.S. Governement Printing Office.

OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre (1996) : «La violence faite aux données. Autour de quelques figures de la surinterprétation en anthropologie», *Enquête*, n° 3, p. 31-59.

PATTERSON, James T. (1994) : «Pauvreté, ghetto et question raciale», (in) MERRIEN, François-Xavier, (éd.) : *Face à la pauvreté. L'Occident et les pauvres hier et aujourd'hui*, Paris, éd. de l'Atelier, p. 189-230.

VALENTINE, Charles (1970) : *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuesta*, Buenos Aires, ed. Amorrortu.

WACQUANT, Loïc (1993) : «De l'Amérique comme utopie à l'envers», (in) BOURDIEU, Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, éd. Seuil, p. 169-179.