

Chapitre 10

Diffusionnisme

Dans le contexte où il est apparu, à la fin du XIX^e siècle, le diffusionnisme a d'abord procédé d'une critique de la théorie évolutionniste, qui était alors prédominante. Les représentants de ces deux courants de pensée partageaient le projet de reconstituer l'histoire des sociétés sans écriture. Les évolutionnistes étaient persuadés que l'universalité des lois de l'évolution explique l'existence de traits communs entre des sociétés parvenues au même stade d'évolution. Les diffusionnistes interprétaient, au contraire, ces traits communs comme le résultat de processus de « diffusion » à partir d'un nombre limité de « foyers culturels ».

Il ne faut pas, cependant, exagérer l'opposition entre ces deux courants de pensée. L'existence de faits de diffusion a été précocement reconnue par les historiens et les archéologues, ainsi qu'en linguistique, par les spécialistes de la grammaire historique et comparée. En anthropologie, le Britannique E. B. Tylor, qui est considéré comme l'un des deux fondateurs, avec l'Américain L. H. Morgan, de la discipline, a sans doute été le premier à formuler des hypothèses de type diffusionniste, bien que sa pensée théorique se rattache très clairement à l'évolutionnisme. Même lorsque, par la suite, le diffusionnisme s'est constitué comme un courant de pensée autonome, des préjugés évolutionnistes ont continué à imprégner la pensée de nombre de ses représentants malgré leur volonté de se démarquer de la théorie concurrente.

Les écoles diffusionnistes

La problématique du diffusionnisme a été très tôt adoptée par les anthropologues de langue allemande, avec les travaux précurseurs de F. Ratzel sur la distribution géographique de certains éléments culturels, tels que la forme ou le mode de fabrication des arcs et des flèches sur le continent africain (Ratzel, 1882-1891). Ratzel, qui emprunta le concept de diffusion à G. Gerland, s'inspira lui-même des recherches de M. F. Wagner sur les migrations (Gerland, 1875 ; Wagner, 1889). L. Frobenius développa ensuite la théorie des « cercles culturels » (*Kulturkreisen*), et formula l'hypothèse d'influences méditerranéennes sur les civilisations africaines (Frobenius, 1933). L'océaniste F. Graebner et l'africaniste B. Ankermann (1905) reprirent la même démarche, qui trouve son aboutissement dans les travaux de l'École historico-culturelle (*Kulturhistorische Schule*), encore appelée « École de Vienne », dont les deux principaux représentants furent son fondateur, le Père W. Schmidt (Schmidt, 1937), et W. Koppers (Schmidt et Koppers,

1924). Spécialiste de l'histoire des religions dites « primitives », le Père Schmidt s'intéressa plus particulièrement à la genèse de l'idée de Dieu.

Malgré le caractère souvent hasardeux de ses hypothèses, l'École de Vienne a apporté une contribution importante au savoir anthropologique. Les travaux issus de l'« hyperdiffusionnisme » britannique sont, en revanche, unanimement rejetés aujourd'hui. C'est le cas, en particulier de ceux de G. Elliot-Smith, qui élaborait une théorie « pan égyptienne », selon laquelle l'Égypte ancienne serait le berceau de toutes les civilisations. Selon lui, « la Haute-Égypte fournit les éléments essentiels de l'ancienne civilisation de l'Inde, de l'Asie, de l'archipel Malais, de l'Océanie et de l'Amérique » (Elliot-Smith, 1931 : 393-394), car un phénomène aussi exceptionnel que l'invention de la civilisation n'a pu se produire qu'une seule fois dans l'histoire de l'humanité, en l'occurrence il y a 4 000 ans à la faveur des conditions éminemment favorables créées par la périodicité des crues du Nil. Des idées semblables ont été défendues par W. J. Perry à travers sa théorie « héliolithique » (Perry, 1923 et 1924). De manière moins caricaturale, le diffusionnisme a également exercé une influence sur les conceptions théoriques de W. H. Rivers durant la seconde moitié de sa carrière. Après avoir été un remarquable chercheur sur le terrain (en Inde du sud et en Mélanésie), Rivers, principalement connu comme le promoteur de la méthode généalogique pour l'étude des faits de parenté, « se convertit » (selon ses propres termes) au diffusionnisme à partir de 1911, cherchant à interpréter des faits sociaux comme le dualisme en termes de migrations de population (Rivers, 1914).

On peut hésiter à parler d'une école diffusionniste américaine, tant l'étude des phénomènes de diffusion s'accompagne, chez des auteurs comme F. Boas, R. H. Lowie, C. Wissler, A. C. Kroeber, E. Sapir ou M. J. Herskovits, de précautions sur le plan méthodologique, et de prudence sur le plan théorique. Boas s'opposa ouvertement tant à l'évolutionnisme qu'au diffusionnisme, en raison du caractère purement spéculatif de leurs reconstructions historiques (Boas, 1927 et 1940). C'est à lui qu'on doit l'idée que les phénomènes d'emprunt sont soumis à des conditions liées aux caractères de la société réceptrice. Cette idée sera à la base de l'élaboration que fera Herskovits du concept d'« acculturation ». Élève de Boas, et hostile comme lui aux outrances du diffusionnisme, Lowie fut, quant à lui, le premier à tenter de définir les notions d'« ethnie » et de « trait culturel ». Sa définition de la culture comme « un manteau d'Arlequin fait de pièces rapportées » (*a planless hodge-podge, that thing of shreds and patches*) est restée fameuse (Lowie, 1920 : 441). Wissler, qui introduisit le concept d'« aire chronologique » (*age area*), et Kroeber, qui procéda au découpage de l'Amérique du Nord en aires culturelles hiérarchisées, sont également des disciples de Boas (Kroeber, 1939; Wissler, 1948). Sapir, enfin, quoiqu'il ait inventé la notion de « sériation culturelle », s'est assez peu intéressé à l'histoire des sociétés, s'efforçant surtout, dans sa démarche, de combiner les apports de la linguistique, de l'ethnologie et de la psychanalyse (Sapir, 1916).

Le bilan du diffusionnisme

Il faut reconnaître aux diffusionnistes le double mérite d'avoir dénoncé le « mythe » selon lequel, il y aurait des sociétés sans histoire, et d'avoir établi l'importance et la signification anthropologique des contacts entre les sociétés. Deux grandes raisons ont cependant contribué, après la Seconde Guerre mondiale, à déconsidérer leurs recherches : d'une part, l'*historicisme* de certains d'entre eux, leur prétention à tout expliquer par l'histoire; d'autre part, et corrélativement, le caractère hautement aventureux de nombre de leurs hypothèses. Bien souvent, les interprétations diffusionnistes reposaient sur la constatation d'analogies superficielles, dont la pertinence n'a pas résisté à l'analyse dès que les observations sont devenues plus précises.

Il n'en reste pas moins que les contacts, directs ou indirects, entre les sociétés entraînent effectivement des phénomènes de diffusion, dont l'étude est parfaitement légitime, pourvu de se rappeler que l'emprunt d'un trait culturel, ou son imposition par une société dominante, s'accompagne toujours d'une réinterprétation par la société réceptrice. Bien que les thèses diffusionnistes n'aient guère rencontré d'écho parmi les anthropologues français, certains d'entre eux inscrivent une partie de leurs recherches dans une telle perspective. C'est le cas, notamment, de R. Bastide dans son étude des religions afro-américaines (Bastide, 1958, 1960 et 1967); de A.-G. Haudricourt, qui s'est intéressé à la diffusion des techniques et des plantes cultivées, ainsi qu'aux contacts entre les langues (Haudricourt, 1943, 1955 et 1987), ou, plus récemment, de D. Gazagnadou, dans son étude de la diffusion de la poste à relais (Gazagnadou, 1995). Les recherches, relevant de l'anthropologie du développement, qui portent sur les transferts de technologie entre les pays industrialisés et ceux dits « de la périphérie », se rattachent également à cette ligne de pensée.

ANKERMANN B., 1905, « Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika », *Zeitschrift für Ethnologie*, 37, p. 54-84.

BASTIDE R., 1958, *Le Candomblé de Bahia, rite nagô*, Paris/La Haye, Mouton.

— 1960, *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF.

— 1967, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot.

BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Oslo, Institute for Sammenlignende Kulturforskning, ser. B, 8.

— 1940, *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.

- ELLIOT-SMITH G., 1931, « The Influence of Ancient Egypt, Civilisation in the East and in America », in Calverton V. F. (éd.), *The Making of Man*, New York, Modern Library, p. 393-394.
- FROBENIUS L., 1933, *Kulturschichte Afrikas : Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zurich (trad. fr. : *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936).
- GAZAGNADOU D., 1995, *La Poste à relais : la diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie*, Paris, Kimé.
- GERLAND G., 1875, *Anthropologische Beiträge*, Halle.
- GRAEBNER F., 1905, « Kulturkreise und Kulturschichten in Oceanien », *Zeitschrift für Ethnologie*, 37, p. 28-53.
- HAUDRICOURT A.-G. et HEDIN L., 1943, *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris, Gallimard.
- HAUDRICOURT A.-G. et JEAN BRUNHES DELAMARE M., 1955, *L'Homme et la charrie à travers le monde*, Paris, Gallimard.
- HAUDRICOURT A.-G. et HAGEGE C., 1987, *Technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, MSH.
- HERSKOVITS M. J., 1938, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, New York, Augustin.
- 1948, *Cultural Anthropology*, New York, A. Knopf (trad. fr. : *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967).
- KROEBER A. C., 1939, « Cultural and Natural Areas of Native North America », in *American Archeology and Ethnology*, 38, p. 1-242.
- LOWIE R. H., 1920, *Primitive Society*, New York, Harper and Brothers.
- PERRY W. J., 1923, *The Children of the Sun*, London, Methuen.
- 1924, *The Growth of Civilization*, London, Methuen.
- RATZEL F., 1882-1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Engelhorn, 2 vol.
- RIVERS W. H., 1914, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAPIR E., 1949, « Time Perspective in Aboriginal American Culture : A study in Method », in MANDELBAUM D. G., *Selected Writings of E. Sapir in Language, Culture, Personality*, Berkeley, California University Press, p. 389-467 (1^{re} éd. en langue anglaise de Sapir : 1916).
- SCHMIDT W. et KOPPERS W., 1924, *Völker und Kulturen*, Regensburg, Habel.
- 1937, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.
- WISSLER C., 1948, *Indians of the United States*, New York, Doubleday (trad. fr. : *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris, Robert Laffont, 1969).

▲ *Acculturation. Culturalisme. Évolutionnisme. Fonctionnalisme.*

Les textes

Dans l'article dont ce texte est extrait, Tylor pose le problème de la présence, au Mexique comme dans toute l'Asie, de jeux qui ressemblent fortement au backgammon européen. Postulant implicitement l'identité de tous ces jeux, il formule, pour répondre à cette question, l'hypothèse de la *diffusion* d'un jeu « original » à partir d'un foyer *unique* qui se situerait quelque part en Asie. L'argumentation qu'il utilise représente probablement le premier exemple connu, dans la littérature anthropologique, d'une interprétation de type diffusionniste.

Le groupe de jeux auquel appartient notre backgammon est ancien et largement répandu à travers le monde. Un certain nombre de pièces se déplacent à travers un tablier, mais non pas selon le choix du joueur ainsi qu'il y va pour les échecs, mais selon ce qu'en ont décidé les dés. On peut difficilement douter que la combinaison particulière de chance et d'habileté qui est le propre de ces jeux ne nous indique qu'ils descendent d'une source unique, bien que ceci ne puisse présentement être clairement établi, et que ce jeu puisse sans doute avoir disparu depuis très longtemps [...] Pour résumer les données concernant la présence de ces jeux en Amérique : le backgammon à jetons tel que le pachitis se rencontre dans le vieux monde depuis l'Égypte jusqu'en Asie du Sud-Est et en Birmanie. Puisque le patolli des Mexicains est la variété de backgammon à jetons qui s'approche le plus du pachisi hindou, et qu'il est probablement passé, comme lui, par l'étape du backgammon à dés, sa présence semble prouver que le backgammon est venu d'Asie. Comment il arriva est incertain, quoique la traversée de vaisseaux asiatiques jusqu'en Californie offre une solution. Quoi qu'il en soit, on peut reconnaître, parmi les éléments de la vieille civilisation mexicaine qui sont rattachables à la culture asiatique, le haut développement du travail du métal, l'architecture, l'astronomie, les institutions politiques et sociales [...] Au Mexique, il apparaît que le jeu utilisant des jetons, répandu parmi les rudes tribus du nord-ouest, et désigné du nom aztèque patolli, est en fait le *lot-casting* part de ce jeu mais sans le tablier et avec des jetons de pierre. Ajoutons qu'un jeu similaire par *lot-casting* fut anciennement découvert dans les tribus des Grands lacs américains. Cette méthode de *lot-casting*, qui correspond à celle du *lot-backgammon*, ne fut sans doute pas introduite en Amérique par les Européens, qui ne la possédaient pas. Nous devons ainsi considérer que les Amérindiens du Nord l'ont probablement reçue du Mexique et, d'une manière ou d'une autre, d'Asie. Or, s'il peut être établi qu'un élément culturel, aussi trivial et frivole qu'un jeu, a pu venir d'Asie et s'implanter dans les rudes tribus nord-américaines, nous établissons la

© ARMAND COLIN. La photocopie non autorisée est un délit.

possibilité que divers autres traits de leur culture puissent également être dus à une influence asiatique.

E. B. Tylor, 1878, « On the game of patolli in ancient Mexico, and its probable asiatic origin », in *The collected Works of Edward Burnett Tylor*, Journal Articles 1863-1900, London Routledge (Traduction de G. Gaillard).

Les diffusionnistes allemands étaient parfaitement conscients que deux éléments culturels *analogues* ne sont pas nécessairement *identiques*. Pour résoudre ce problème, Graebner propose, dans le passage suivant, une méthode précise qui repose sur une double précaution méthodologique : il faut comparer, non pas des traits isolés, mais « un ensemble de traits organiquement liés » (*Eine Gruppe von Dingen als zusammengehörig*), c'est-à-dire un « complexe culturel » et, de plus, il convient de situer celui-ci dans une région d'étendue limitée, qui définit ce qu'il appelle un « cercle culturel » (*Kulturkreise*).

Relever et comparer des traits similaires rencontrés dans divers ensembles culturels répartis à travers le monde est une opération méritant toujours d'être effectuée. Cependant, et bien que des intuitions soient ici et là justifiées, les conclusions expliquant la présence d'un trait à l'aide d'analogies sont toujours insuffisamment fondées, et les tentatives de rapprochement de ces traits, ou même de complexes culturels, restent parfaitement spéculatives aussi longtemps qu'un travail préalable n'a pas été accompli. En effet nous ne connaissons actuellement la plupart des peuples que de manière très superficielle, et les similitudes doivent aller jusqu'à une parfaite identité pour que nous ayons l'assurance qu'il ne s'agit pas d'éléments hétérogènes. Même en comparant des ensembles de traits (ce qui amoindrit les risques d'erreur), la question fondamentale reste de savoir si différents traits, quoique liés les uns aux autres de manière étroite, n'appartiennent finalement pas à des cercles culturels ou à des couches culturelles différentes. Nous devons enfin toujours faire l'hypothèse que pratiquement aucune des actuelles configurations culturelles n'est d'origine unique, et ajouter que, plus une culture est évoluée et moins cela sera le cas.

Notre compréhension de l'histoire du développement de l'humanité dépendra de notre capacité à explorer l'histoire culturelle de régions singulières sans témoignages et sans vestiges préhistoriques. Or, lorsqu'on discerne dans le cercle plus étroit d'une région donné un ensemble de traits organiquement liés, la diversité des représentations permet de parvenir à une conclusion sur la forme originelle commune. C'est ainsi que nous pouvons essayer de relever, non pas les relations de traits à traits, mais des relations de culture à culture qu'il nous faut alors interpréter.

F. Graebner, 1905, « Kulturkreise und... », *op. cit.*, p. 28 (Traduction de G. Gaillard).

L'extrait suivant d'un ouvrage de C. Wissler illustre parfaitement la manière dont l'anthropologie américaine analyse les faits de diffusion : 1) Les données étudiées (il s'agit du thème de la réintroduction du cheval sur le continent américain par les Espagnols, qui a fait l'objet d'une littérature très abondante) sont historiquement dûment établies. 2) Ce qui intéresse Wissler, ce n'est pas le fait lui-même, mais ses conséquences sociologiques (son appartenance à un « complexe culturel »). On voit qu'une analyse de ce type s'éloigne résolument des outrances qui caractérisent la perspective strictement diffusionniste : il s'agit non pas de formuler une hypothèse, généralement invérifiable en l'absence de documents écrits ou de preuves archéologiques, en vue de rendre compte de similarités supposées entre des sociétés distinctes, mais, au contraire, de relier un certain nombre de traits sociologiques, observables dans des sociétés qui sont de même type et directement ou indirectement en contact, à un fait historiquement démontré.

Les paléontologues nous disent que le cheval anciennement rencontré en Amérique du Nord et du Sud, était éteint depuis longtemps à l'époque de la venue de C. Colomb et probablement bien avant que les Amérindiens n'arrivent sur le continent. En conséquence de quoi les Amérindiens sont restés vierges de toute culture équestre jusqu'en 1492. Aucun cheval n'accompagnait Colomb lors de son premier voyage, mais les Espagnols venus s'installer dans le Nouveau Monde en apportèrent, car ils se considéraient encore comme les descendants des chevaliers. Écoliers, nous apprenons comment Cortés terrifia les Aztèques lorsqu'il traversa leur pays sur le dos d'un étrange monstre à deux têtes. De Soto importa aussi un groupe de chevaux jusqu'au Mississippi en 1541, et partout où les Espagnols s'installèrent en force, les chevaux se répandirent. Les Anglais arrivèrent un peu plus tard sur la côte Atlantique et apportèrent des chevaux, ceci tout particulièrement parmi les aristocrates virginien [...] Il se trouve que nous avons peu de données concernant les Amérindiens de 1700, mais La Salle rapporte l'usage de chevaux par ceux-ci en 1682. Il indique ainsi que toutes les tribus amérindiennes du sud du Missouri utilisaient des chevaux avant cette date [...]. Il semble d'ailleurs qu'en général les Amérindiens des plaines du sud ont eu des chevaux avant 1680. De combien antérieurement, nous l'ignorons ; mais plus d'un siècle avait passé depuis que De Soto avait atteint le Mississippi et que les Espagnols s'étaient installés au Nouveau-Mexique. Il est donc probable que les Amérindiens des Plaines possédaient des chevaux avant 1650. Ce n'est pas sans conséquence, puisque toutes les tribus amérindiennes ont eu la possibilité d'adopter une culture équestre avant d'entrer en contact avec les Européens, ce qui soulève la question de savoir comment les Amérindiens traitaient leurs chevaux. Inaugurèrent-ils une nouvelle culture, différente de celle du Vieux Monde où répéterent-ils plutôt un développement similaire ? Il ne faut néanmoins pas oublier que le cheval n'est pas arrivé chez les Amérindiens comme un nouvel animal sauvage, mais associé à des cavaliers espagnols. Aussi, les Amérindiens avaient-ils peu de chance d'inventer une

nouvelle culture. Ceux qui furent au contact immédiat des envahisseurs apprirent à utiliser le cheval et, à leur tour, transmirent ce savoir à leurs voisins et la culture équestre bien avant les explorations et la colonisation [...] Les anthropologues parlent habituellement de la culture équestre comme d'un complexe culturel. Ils insistent ainsi sur le fait que cette culture n'est pas seulement marquée par la présence du cheval, mais que de son usage naissent des habitudes, des techniques, des outils, des distinctions sociales, des idées littéraires et même des pratiques religieuses. Puisque tous ces éléments concernent l'équitation et s'entremêlent, ils constituent un complexe culturel. Afin de comprendre la pleine signification du cheval chez les Amérindiens, nous devons en identifier la nature. Ainsi les Amérindiens utilisaient des selles, bien qu'occasionnellement ils montaient sans. Les femmes en particulier, utilisaient des selles et des étriers...

C. Wissler, 1923, *Man and Culture*, tous droits réservés, p. 115-118
(Traduction de G. Gaillard).