

EXTRAIT DU / EXTRACT FROM CARNET DE BÉROSE N° 12

**Pour citer cet article / To cite this article**

Rousseleau, Raphaël, 2019. « Verrier Elwin, du missionnaire gandhien à l'ethnopoète philanthropologue (1928-1939) », in André Mary & Gaetano Ciarcia (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, Les Carnets de Bérose n° 12, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology, pp. 250-278.

URL : <http://www.berose.fr/article1797.html>

Carnet de Bérose n° 12. URL : <http://www.berose.fr/article1810.html>

Copyright 2019

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International  
Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-155894-6

ISSN 2266-1964

## VERRIER ELWIN, DU MISSIONNAIRE GANDHIEN À L'ETHNOPOÈTE PHILANTHROPOLOGUE (1928-1939)

*Raphaël Rousseleau*

VERRIER ELWIN (1902-1964) est connu parmi les indianistes comme l'auteur de nombreuses monographies sur les « tribus » de l'Inde ou *adivasi*. Il est lui-même revenu sur son parcours atypique à plusieurs reprises, en se définissant comme un « philanthrope ». Le mot résume en effet bien sa position, à la fois comme serviteur des pauvres (au sens de l'engagement franciscain) et converti à l'anthropologie comme ethnographe formé sur le terrain au moment même où la discipline se professionnalisait en Inde, entre 1920 et 1947 (Vidyarthi 1978). Sans revenir sur toute sa biographie<sup>1</sup>, je me concentre ici sur les douze années au cours desquelles il a vécu une série de conversions personnelles, de missionnaire anglican en contexte colonial à ethnologue fonctionnaliste officiel d'une Inde sur la voie de l'indépendance. Ayant quitté l'habit du missionnaire, il ne fut cependant que partiellement reconnu par ses collègues académiques, Malinowski le considérant comme un amateur trop porté sur l'ironie pour être sérieux, tandis que ses successeurs comme Evans-Pritchard le jugèrent, quant à eux, trop intéressé par la sexualité pour être honnête (Guha 2000 : 104, 121). Georges Devereux releva toutefois l'intérêt de ses travaux pour une ethnopsychiatrie indienne, tout en regrettant leur manque de systématisme, un avis partagé par Louis Dumont. En 1959, ce dernier reconnaissait en lui, avec Christoph von Fürer-Haimendorf, l'un des rares anthropologues « de terrain, d'origine non indienne qui ont le plus contribué à la connaissance des tribus de l'Inde », dont certains ouvrages sont des « monuments de recherche de terrain intensive et prolongée » (Dumont 1959 : 60). Il regrettait toutefois le manque de circonscription de ses études, qui auraient permis de dégager davantage de structures de représentations, tout en louant sa « profonde identification » avec les personnes étudiées et leurs vécus. À l'opposé, on le disqualifie souvent aujourd'hui, en Inde, pour son « romantisme ». Pour contextualiser ses intérêts, je retracerai son parcours initial en Inde, avant de préciser ses travaux sur ce qu'on pourrait appeler une ethno-sexologie, ses positions réelles sur la « situation *adivasi* », et enfin son essai sur *The Religion of an Indian Tribe* (Elwin 1955). Je compléterai au passage par quelques jalons contextuels sur les études coloniales et missionnaires de ces populations.

## Un missionnaire anglo-catholique disciple de Gandhi

Harry Verrier Holman Elwin naît en 1902, d'un père qui mourut évêque anglican en Sierra Leone (1909), membre de la Church Missionary Society, et d'une mère évangélique plutôt fondamentaliste. Sa grand-mère maternelle était toutefois non pratiquante et rapportait des récits fantaisistes de l'Inde, où son propre père avait été soldat. Placé dans un collège très conservateur, il s'y passionne pour la littérature. Reçu à Merton College, à Oxford, il y étudie notamment avec deux spécialistes de Wordsworth (Heathcote W. Garrod et Nichol Smith) dont Elwin adore la poésie « panthéiste »<sup>2</sup>. Il se spécialise pourtant en théologie, par tradition familiale. Dans son autobiographie, il en retient la lecture de Plotin, William James et Rudolf Otto, autrement dit des approches mystiques, psychologiques et phénoménologiques des « sentiments » religieux (Elwin 1964 : 191). Rappelons que l'Inde antique suscita bien des fantasmes chrétiens (Rousseleau 2013), avant d'être mobilisée dans les études de religions comparées comme patrie du « réformisme » bouddhiste et d'un mysticisme de fusion avec le divin (avec Rudolf Otto notamment). Outre ces auteurs, ses autres lectures et activités libérales lui attirent les foudres des conservateurs, et l'éloignent de l'évangélisme. En 1927, il choisit d'embrasser l'anglo-catholicisme, issu du Oxford Movement, une branche de l'Église anglicane revendiquant son héritage catholique dans la liturgie, les sacrements et le respect de la hiérarchie épiscopale (High Church). Elwin cite régulièrement un auteur qui l'a visiblement inspiré dans ses choix ultérieurs : George Tyrrell, un anglican irlandais devenu théologien catholique et jésuite (sous l'influence du leader du Oxford Movement, John H. Newman), avant d'être exclu de l'ordre puis excommunié (1907) pour son modernisme militant. Rédacteur polémiste, revendiquant à la fin de sa vie « l'excommunication salutaire », Tyrrell fut probablement l'un des modèles d'Elwin dans la prose apologétique et la résistance joyeuse aux autorités. Par ailleurs, il rédigea « A Confidential Letter to a Friend who is a Professor of Anthropology » (1904), qui répond aux doutes d'un scientifique chrétien, en défendant le catholicisme comme « vie » (en se référant notamment à Henri Bergson, Maurice Blondel et William James), contre le catholicisme comme dogme refusant d'intégrer les apports des sciences et de la critique historique. La trajectoire et les positions d'Elwin font partiellement écho à celles de Tyrrell, on le verra.

Dans l'immédiat, la rupture d'Elwin lui laisse trois choix : suivre une carrière académique à Oxford, servir les pauvres comme prêtre dans un bidonville anglais ou en Inde (Emilsen 1994 : 272). Ses années d'étude lui avaient fait rencontrer notamment un renonçant sikh devenu « *sadhu* chrétien », Sundar Singh, et un théologien de Marburg, professeur de religions comparées et ouvert à la philosophie hindoue, Friedrich Heiler (Elwin 1964 : 37). Par ailleurs, il est attiré par le service

des pauvres et sensibilisé aux critiques du colonialisme et du paternalisme (*white man's burden*) par ses lectures de Tagore et de Gandhi, suggérées par un ami étudiant de Ceylan, Bernard Aluwihare (Elwin 1964 : 37). De nombreux chrétiens, à la suite de Charles F. Andrews et Romain Rolland<sup>3</sup>, percevaient alors Gandhi comme un François d'Assise indien (Markovits 2000 : 31), et Elwin ne fait pas exception. Il s'inscrit aussi, dès cette époque, dans la logique de la « réparation ». Apparue parmi les thèmes du « sympathy movement » de certaines missions protestantes à la World Missionary Conference d'Edimbourg (1910), l'idée de la mission comme rédemption se développe alors comme principe de réparation pour les méfaits de la colonisation en Afrique, notamment sous la plume d'Albert Schweitzer (Emilsen 1994 : 258).

En Inde, M. K. Gandhi utilise cette thématique après avoir perdu confiance dans le gouvernement colonial, après le massacre d'Amritsar (1919) et le traité de Sèvres<sup>4</sup>. Le premier événement témoigne à ses yeux de l'enracinement du racisme parmi les officiers de l'Empire, tandis que le second (10 août 1920) démontre le froid pragmatisme britannique, démembrant l'empire ottoman soutenu par les musulmans indiens (du Khilafat Movement). Lorsqu'il lance le mouvement de non-coopération (1920-1922), Gandhi qualifie ainsi le Raj impérial de démoniaque (*Ravanarajya*), en demandant aux chrétiens britanniques de choisir désormais entre le bien et le mal (Emilsen 1994 : 119, 128). En 1921, quand il suggère à ses coreligionnaires de faire pénitence pour la responsabilité portée par l'hindouisme dans l'intouchabilité, il demande aussi à ses sympathisants anglais de se purifier des préjugés raciaux. Dans sa « Letter to Every Englishman », prenant trois missionnaires en exemple, il appelle à rompre avec le gouvernement colonial et à demander réparation pour les péchés passés du colonialisme (*ibid.* : 134-135, 155).

Parmi les missionnaires, le massacre d'Amritsar marque également un point de rupture. L'un d'entre eux, John (dit Jack) Copely Winslow, membre de la Society for the Propagation of the Gospel depuis 1914, fonde le Christa Seva Sangh à Puna, en 1920, comme une forme de réparation et de réconciliation. Il s'inspire de C. F. Andrews qui, tout en restant dans l'Église anglicane, avait soutenu Gandhi, Sundar Singh et Samuel Stokes, un missionnaire quaker américain qui fonda la Brotherhood of the Imitation of Jesus (1908-1911) avant de devenir un disciple de Gandhi (*ibid.* : 154, 277). Le nom de la communauté de Winslow peut se traduire de deux façons : « l'association des serviteurs du Christ » ou « l'association chrétienne de service ». Elle associe des éléments organisationnels et éducatifs chrétiens et indiens : un conseil ou *panchayat*, modèle de l'ashram ou ermitage éducatif de Tagore (à Shantiniketan) ; une dimension de service (*seva*) à la population, développé dans l'ashram de

Gandhi (à Sabarmati) ; la lecture de textes chrétiens et hindous ; une église en forme de temple, avec le port de vêtements en coton indien (*khadi*, alors symbole du nationalisme), et des chants dévotionnels hindous (*ibid.* : 277-79).

### Entre l'ermitage gandhien et l'ashram chrétien

Sorti premier de ses études théologiques, Elwin rencontre Jack Winslow. Non sans hésitation, il choisit de rejoindre une atmosphère plus libérale tout en réalisant un « acte de réparation ». Arrivé à Pune, dans le Maharashtra, le 20 novembre 1927, il comprend vite que les essais de conversions relèvent davantage du vœu pieux que de la réalité. Dès janvier 1928, il a l'opportunité de se rendre à l'ashram de Gandhi, près d'Ahmedabad, à Sabarmati, comme délégué de la Poona International Fellowship. Il y est impressionné par C. F. Andrews, tandis que Gandhi choque les missionnaires, ainsi qu'Elwin, en déniaut toute justification au projet de conversion (*ibid.* : 291-2). Il considère en effet que chaque tradition religieuse dispose de ses propres ressources, menant à la « Vérité » comme quête individuelle, spirituelle. De même, dans son autobiographie (*The Story of my Experiments with Truth*, parue en 1927), Gandhi exprime sa proximité avec plusieurs auteurs chrétiens critiques de la modernité industrielle (Ruskin, Tolstoï), tout en les associant toujours à des références issues de sa tradition vishnuïte gujarati (Markovits 2000). En l'occurrence, la Vérité prend chez lui à la fois le sens de l'intime conviction du cœur (Emerson) et d'un absolu divin (*Satya* d'inspiration vishnuïte). Elwin est d'abord dubitatif sur la théorie « théologique » de Gandhi, avant d'être charmé par sa personnalité lors de son entretien au point de voir en lui « un saint ». Le changement induit par cette rencontre fut aussi noté par ses compagnons du Christa Seva Sangh, qui le considèrent dès lors comme le plus pro-nationaliste gandhien d'entre eux (Emilsen 1994 : 293). Il écrit alors trois livres mêlant traditions chrétiennes et hindoues, deux sur les mystiques et un sur l'évangélisation, comparant Gandhi au Christ... En 1929, il tombe sévèrement malade après s'être soumis à une ascèse excessive, puis rentre un mois en Europe. Il voit sa famille, rencontre des orthodoxes russes à Paris, des sœurs d'un ermitage franciscain en Ombrie (fondé en 1926, par sœur Maria), avec lesquelles il correspond longtemps, avant de faire un pèlerinage en Palestine (Guha 2000 : 41).

Début 1930, Winslow prend un repos de six mois, et Elwin le remplace à Pune comme guide de la communauté. Cette période coïncide avec le mouvement de désobéissance civile ou *satyagraha* (« dévotion à la vérité »), débutant par la marche pour le sel (mars-avril 1930) à l'issue de laquelle

Gandhi et les leaders du Congrès sont arrêtés, ce qui entraîne un mouvement de désobéissance massif jusqu'à la libération de Gandhi (janvier 1931). Elwin s'engage de plus en plus dans le soutien au Congrès. En mai, il fait lever le drapeau du Congrès sur l'ashram, et invite des chrétiens gandhiens militants, si bien que le gouvernement de Bombay fait pression sur sa hiérarchie anglicane (Emilsen 1994 : 297). Les membres de l'ashram mènent des actions de soutien symbolique aux nationalistes, adoptant des noms et costumes indiens (Elwin devenant *Satyanand*). De l'Angleterre, Winslow met en garde contre cette politisation, mais le conseil de l'ermitage renouvelle sa confiance à Elwin. Celui-ci fait un pas de plus en prononçant une conférence sur le thème « Christ and *satyagraha* », à Bombay, défendant la légitimité chrétienne de la désobéissance civile. Le livret est publié, et le gouvernement tente alors de couper les fonds de l'ermitage. À son retour, Winslow se rapproche tout de même d'Elwin, et ils coécrivent un ouvrage gandhien (*The Dawn of Indian Freedom*, Londres 1931). En décembre 1930, Elwin accepte une invitation de Vallabhbhai Patel, un des leaders du Congrès, pour enquêter sur des répressions policières au Gujarat. Un autre membre du Christa Seva Sangh l'accompagne, le jeune chrétien indien Shamrao Hivale, qui deviendra un ami et alter ego fidèle. Elwin y sympathise également avec le directeur local de la commission d'enquête : Amritlal V. Thakkar, un Gujarati proche de Gandhi.

Elwin est marqué par ce qu'il voit au Gujarat, alors même que les critiques commencent à s'accumuler du côté de ses coreligionnaires. Sentant qu'il doit faire un nouveau choix, en mai 1931, il déclare publiquement ne pas vouloir « convertir » au christianisme, mais porter la parole de Gandhi en tant que « disciple chrétien » (*ibid.* : 309). Il célèbre Gandhi comme un second saint François d'Assise, démontrant la supériorité de ses principes par l'exemple. Plus encore, il affirme que le Congrès réalise de façon plus cohérente les idéaux anglais de liberté, de rédemption, d'amour et de service aux pauvres. En juin, il est invité par A. V. Thakkar à visiter son organisation (Guha 2000 : 53). Ancien ingénieur ferroviaire, Thakkar « Bapa » avait adhéré à la Société des serviteurs de l'Inde en 1914, et fondé le Bhil Seva Mandal en 1923 (à Dahod), première organisation dédiée au « Service social » auprès des tribus bhil (Ouest de l'Inde), à la suite d'une famine (district de Panchmahal). L'organisation compte un ashram-pensionnat pour les enfants, selon le modèle des missions chrétiennes, mais offre aussi des soutiens pour sortir de l'endettement, pour pratiquer la tempérance, la « propreté et pureté dans la vie », le port du *khadi* (Singh 1970 : 9), autant d'idéaux gandhiens d'inspiration vishnouïtes. Elwin appellera Thakkar « un sage conseiller, un penseur libéral, un ami charmant », « l'un des meilleurs hommes en Inde » (Elwin 1958 : 193). En 1932, Gandhi enjoint Thakkar de prendre en charge le Harijan Seva Sangh, puisque, selon lui, les hindous avaient comme « premier devoir » de réparer le

péché fait par leurs ancêtres aux intouchables qu'il appelait « enfants de Dieu » (*Harijan*), tandis que les *adivasi* n'auraient pas subi de telles discriminations (Singh 1970 : 2-3). À l'inverse, Elwin pensa contribuer à la réparation de l'intouchabilité, mais après sa visite chez les Bhil et sur la suggestion de Seth Jammalal Bajaj (Elwin 1958 : XII, 189), approuvé par Gandhi, il choisit finalement les Gond, au nom moins connu mais plus mystérieux. En août-septembre, Elwin annonce successivement qu'il adhère au Indian National Congress, puis qu'il quitte le Christa Seva Sangh, pour se libérer des contraintes institutionnelles, tout en réaffirmant sa vocation de prêtre anglican. Il dit s'inspirer du projet œcuménique de « religious league of mankind » de Rudolf Otto<sup>5</sup>, explicitant un trait récurrent de sa carrière : un œcuménisme humaniste qui s'attache au respect des personnes et à des principes de vie communs plutôt qu'à des règles théoriques strictes. Gandhi écrit publiquement que tous les missionnaires devraient suivre l'exemple d'Elwin<sup>6</sup>.

### Un ashram œcuménique au cœur de la jungle

Le 28 janvier 1932, Elwin et Shamrao Hivale rejoignent Karanjia (Mandla District), pour y fonder « l'ashram de Saint-François ». Prospecté les mois précédents, le lieu leur est recommandé par l'évêque anglican de Nagpur, pour sa position au cœur des régions gond, proche de la tribu peu connue des Baiga, et sur une route des pèlerins hindous vers la source de la Narmada (Emilsen 1994 : 325). L'ashram compte une petite chapelle et des cellules, autour d'une cour, aux murs de torchis décorés de motifs gond (Elwin 1958 : 41). Il mêle principes franciscains et gandhiens, centré sur « l'amour », de Dieu et des plus pauvres (Elwin 1964 : 105), mais aussi sur le filage au rouet, une pratique d'autonomie économique et de discipline de soi pour Gandhi, dont Elwin loue alors l'effet dynamisant et qu'il compte enseigner aux Gond<sup>7</sup>. Après la saison des pluies, l'ermitage est complété par la « société pour le service des Gond » ou Gond Seva Mandal.

Les relations avec l'évêque de Nagpur se tendent cependant lorsqu'il apprend qu'Elwin néglige le travail d'évangélisation et que les autorités religieuses et coloniales craignent que son vrai but soit de remobiliser la population en faveur de la désobéissance civile (*Forest satyagraha* en 1930). L'évêque refuse alors de renouveler sa licence de prêtre, à moins qu'il n'abandonne son soutien à Gandhi. Elwin résiste, mais en juin 1932, il rentre en Angleterre pour visiter sa famille et lever des fonds. Le gouvernement colonial saisit l'occasion pour menacer d'annulation son visa de retour, s'il ne renonce pas à toute activité politique et critique publique du gouvernement. Mesurant aussi le peu d'effet

du mouvement de désobéissance civile, Elwin finit par accepter ces conditions en octobre, afin de poursuivre ce qu'il considère comme sa mission (Emilsen 1994 : 335). Le 13-14 octobre, il se rend à la résidence suisse de Romain Rolland (qui recensait ses écrits gandhiens), lequel loue son courage sous son apparence de « grand gamin, à peine sorti de l'université, dégingandé » (Rolland 1951 : 335-336). Ils évoquent ensemble, rapporte Rolland, le quadrillage policier de l'Inde, l'ashram du « jeune père Elwin » dans la jungle et les « bons sauvages » « animistes » au milieu desquels il vit...

De retour en Inde, il se retrouve doublement isolé, l'évêque lui déniait toujours sa licence s'il ne quitte pas le Congrès, tandis que Gandhi et les leaders nationalistes auraient préféré qu'il reste en Angleterre en militant pour la cause. Comme il le dira plus tard, cet isolement lui permit de s'émanciper plus encore des institutions religieuses ou politiques. Trois nouveaux membres rejoignent l'ermitage et permettent son extension : Mary Gillett, membre du Christa Seva Sangh, Shrikant, un jeune brahmane de Sabarmati, et Sundar, un adolescent. Shamrao Hivale s'occupe du dispensaire et devient, pour la population, le « petit frère » serviable, tandis qu'Elwin reste le grand frère plus lointain et respectable. Ajoutons d'emblée que Hivale restera longtemps l'assistant principal d'Elwin sur ses terrains, assurant leur confort matériel en même temps qu'une atmosphère de confiance parmi les populations visitées. Pour revenir à l'ashram, Shrikant s'y charge de l'école, et la fournit en matériel pédagogique de la méthode Montessori dès janvier 1933 (Elwin 1958 : 55-62). En 1934, s'y ajoutent un asile pour lépreux, une bibliothèque, un réfectoire, deux chambres d'hôtes et un magasin, grâce à des dons venant de sympathisants chrétiens et indiens (dont Jamnalal Bajaj). Elwin dirige l'ensemble et profite du temps libre pour écrire un autre essai comparatif sur Gandhi et saint François, ainsi que deux livres sur la spiritualité chrétienne comme quête de vérité menant au renoncement et à la pénitence (Emilsen 1994 : 337).

C'est alors qu'il écrit aussi un premier article consacré aux Gond, les dépeignant comme une « race » victime de la société, au même titre que les intouchables, mais restés dans l'ombre des forêts, espace qui était pourtant « the very heart of India » et de sa culture<sup>8</sup>. Ce bref écrit relève alors plus du travail social que de l'ethnologie. En 1934, enthousiasmé par sa lecture de l'autobiographie d'Albert Schweitzer (*Life and Thought*, 1933), il résume pour la première fois son parcours, et les principes du Gond Seva Mandal : Vérité, Amour, Pureté, Prière, Pauvreté, Respect, Connaissance (et culture des arts et musique, « purifying and enlarging the mind »), Unité, Discipline, Pain quotidien, Éducation nationale (en hindi, « to recreate the national self-respect of the Gonds and to foster pride in their ancient heritage »). Il se réclame toujours de l'ashram de Gandhi et de la fraternité œcuménique de l'ermitage franciscain italien (Emilsen 1994 : 341). Deux ans plus tard, Romain Rolland le compare à



un Schweitzer poète de l'Inde, dans son compte rendu de la publication du journal qu'Elwin tient de 1932 à 1935, intitulé *Leaves from the Jungle* (*ibid.*).

Le Mandal devient progressivement le centre d'un réseau d'écoles accueillant plus de 200 élèves, majoritairement gond. Shrikant complète sa formation à la méthode Montessori à l'école-ermitage de Rabindranath Tagore, à Shantiniketan<sup>9</sup>. Dans son journal, Elwin ironise sur le but de la méthode qui utilise la tactilité infantile, les enfants gond, dit-il, ayant des sens déjà très développés, et se montrant bien plus « désinhibés » que lui (Elwin 1958 : 55-62). Le succès de l'entreprise éducative amène toutefois une charge de travail supplémentaire et de nombreuses critiques, à la fois de notables locaux, hindous et musulmans, qui le soupçonnent de prosélytisme chrétien, et de missionnaires qui lui reprochent de ne pas en faire assez... L'expérience du terrain l'éloigne davantage des certitudes, tant missionnaires que gandhiennes. Dès décembre 1932, il mesure la difficulté de diffuser les règles réformistes voulues par Gandhi (filage du coton, jeûne, abstinence d'alcool, continence sexuelle) chez un peuple qui valorise au contraire les jeux et la danse, les repas communautaires incluant la consommation d'alcool local, et la sensualité des corps. Shamrao et lui font, dit-il :

[...] des tentatives désespérées pour introduire le filage et le cardage puisqu'on m'a fait comprendre que c'est l'unique forme de service au village vraiment valide, mais comme aucun coton ne pousse dans la région il est difficile d'en faire un projet d'affaire (*business*). De plus, tous les Gonds répondent qu'ils ne veulent pas perdre leur temps à travailler quand ils pourraient plutôt danser. J'essaie moi-même de réaliser un *yagna* (sacrifice) de filage quotidien mais Shrikant seul [...] m'accompagne dans ce pieux exercice<sup>10</sup>.

Le jour de Noël, il note qu'une trentaine d'enfants sont venus dîner, puis que des villageois sont venus réaliser des « danses hautement inappropriées en face de la chapelle » (Elwin 1958 : 52).

En juillet 1933, il rend visite à Gandhi, à Sabarmati, mais son journal laisse percer un doute sur l'efficacité des idéaux de renoncement et de purification de Gandhi, alors même que les membres de la Servants of India Society conservent leurs préjugés de hautes castes, envers les Gond et lui (*Ibid.* : 70-73). Dans une lettre de novembre 1934, Gandhi lui enjoint à nouveau de diffuser l'usage du rouet comme exercice de sacrifice de soi. Il lui répond que l'outil étant inconnu localement, il a introduit l'émondage du riz auprès des enfants (*Ibid.* : 125). Mais ce travail est très fastidieux et traditionnellement réservé aux femmes. Dans ce cas comme dans d'autres, cette pédagogie alternative rencontre la résistance des enfants comme des parents, qui considèrent que leur progéniture doit apprendre des matières non manuelles, sévèrement, et en anglais (*Ibid.* : 170) !

En 1935, les notes dans son journal deviennent bien moins fréquentes... C'est au début de cette année qu'Elwin finit par quitter officiellement l'Église, pour rester un *Dinabandu*, « ami des pauvres ». Selon son biographe, 1935 est aussi l'époque où l'ancien « père » [toujours prêtre anglo-catholique, responsable d'un ermitage], et le « petit frère » Shamrao Hivale connaissent des aventures avec des jeunes filles gond, plus libérées et entreprenantes que des femmes de castes. Sa première « petite amie », Singharo, part toutefois travailler dans les plantations de thé d'Assam, dont elle revient avec la syphilis (Guha 2000 : 95). Elwin avait connu d'autres tentations auparavant (avec sa collègue d'ermitage Mary Gillett notamment), mais sans que l'attraction ne soit partagée.

En 1936, l'ermitage est transféré dans un autre village (Sarwachappar), cette fois sans chapelle (Elwin 1958 : xxix-xxx), avant de rejoindre finalement Patangarh et de prendre un nom élargissant le service à tous les peuples « autochtones » (Bhumijan Seva Mandal), en 1938. En juillet 1937, il écrit à Gandhi une lettre sincère mais qui confirme leur distance : il y confesse que le filage du coton lui paraît non viable dans les zones gond, mais aussi que l'insistance sur le jeûne, la non-consommation d'alcool et l'abstinence sexuelle vont contre l'éthique des *adivasi*, et ne peuvent donc les convaincre des bonnes intentions des organisations nationalistes (Singh 1970 : 18). En 1938, il refusera de façon tranchante d'être associé encore à toute entreprise missionnaire. En 1944, dans une conférence publiée sous le titre *The Foreign Missionary Danger*, il recommandera d'interdire tout prosélytisme dans les zones tribales (Singh 1970 : 19).

### **L'entrée en ethnologie : ethno-poétique et ethno-sexologie**

Avec l'abandon de la prêtrise et des pamphlets théologico-politiques, les ouvrages d'Elwin se font littéraires et témoignent de son goût répété pour la poésie. Le premier, coécrit avec Shamrao Hivale, *Songs of the Forest* (1935), est un recueil de 1 500 poésies gond, essentiellement des chants accompagnant des danses, collectés par les membres de l'ermitage. Il s'agit, dit-il, de la littérature des Gond composée par eux et pour eux, leur « véritable culture » (Elwin & Hivale 1935 : 33, 44). L'introduction campe le style d'Elwin pour longtemps : il situe le groupe concerné dans une histoire plus longue, en s'appuyant sur des rapports coloniaux, tout en mêlant cette matière à des récits locaux humoristiques et des références littéraires britanniques. En l'occurrence, il rappelle l'existence des royaumes gond du XIV<sup>e</sup> siècle (Betul, Chhindwara, Mandla, Chanda) des monts Satpura, tout en évoquant les parcours de Mowgli et sa meute dans les collines voisines de Seoni. Les premières expressions littéraires indiennes

d'Elwin évoquent en effet Kipling au passage, tout en se situant aux antipodes du paternalisme de ce dernier, de même que ses récits sont plus réalistes que moraux. Elwin s'adresse néanmoins à un lectorat britannique et indien anglophone cultivé, et s'il cherche à faire comprendre les Gond, il le fait avec une ironie parfois condescendante. Ce ton-là s'atténuera beaucoup avec l'expérience.

Ainsi répète-t-il que les Gond marchent avec une allure royale, mais qu'ils ne sont pas un « peuple religieux » et « n'ont pas une très haute opinion des dieux », y compris le grand Burra deo qui apparaît « endormi et égoïste ». Ils préfèrent, dit-il, enrôler un prêtre du groupe voisin des Baiga, dont Elwin dresse un portrait encore moins flatteur, emprunté à son journal (Elwin & Hivale 1935 : 16-17) :

Les Baigas constituent une tribu encore plus primitive qui affirme avoir été créée juste après les débuts du monde. Ils sont imbus de magie. Nus, sales, avec de longs cheveux hirsutes et des yeux brillants, ils vivent si près du sol que la Terre Mère les aime et leur livre ses secrets. Ainsi les Baigas savent-ils où vivent les esprits mauvais et comment les éviter.

L'introduction du recueil continue par l'exposé de quelques mythes d'origine et récits de héros/divinités, collectés auprès de bardes, les Pardhans. Selon lui, la poésie témoigne d'une perception romantique de la nature, bien qu'elle évoque aussi certains poètes élisabéthains (Francis Beaumont et John Fletcher), dans sa mise en scène d'êtres féériques, d'animaux féroces (tigre, araignée et crabe monstrueux, cobra, etc.), l'attachement au milieu (totems animaux, nostalgie du paysage familial), l'association métaphorique entre la forêt et l'amour (« Forêt de Joie », *Nandanban* et « Miel/Désir », *Madhuban*) ainsi que la satire (*Sanjani*) (Elwin & Hivale 1935 : 35-41). Le style dominant demeure tout de même un romantisme rustique :

C'est une poésie libre de toutes conventions et allusions littéraires : une poésie de la terre et du ciel, de la forêt, des montagnes et rivières, des saisons changeantes et des diverses passions des hommes : une poésie d'amour, nu et non honteux, limité par aucune inhibition ou retenue. Quand Wordsworth dit que dans la vie humble et rustique, « les passions essentielles du cœur trouvent un meilleur sol où elles peuvent atteindre leur maturité, sont moins contraintes et parlent un langage plus simple et moins emphatique ; parce que dans cette condition de vie nos sentiments élémentaires coexistent dans un état de plus grande simplicité », il décrit exactement la poésie des Gond (*ibid.* : 33).

Par la suite, Elwin ne cessera de publier des compilations de mythes, des monts d'Inde centrale à l'Arunachal Pradesh au nord-est de l'Inde, en passant par les hautes-terres d'Odisha. Il publie à ce moment deux romans mêlant observations ethnographiques et fiction réaliste. *Phulmat of the Hills*

(1937) raconte l'histoire d'une jeune fille ayant la beauté et la rapidité du martin-pêcheur dans la danse, à l'assurance « féministe », mais qui devient lépreuse, et qui est finalement abandonnée par son amant avant de survivre en tenant une échoppe de rue. L'ouvrage intègre de nombreux chants et devinettes gond à un scénario qui lui permet de retracer des destins *adivasi*. *A Cloud that's Dragonish* (1938) s'oriente davantage vers le genre policier, et met en scène un magicien gond enquêtant au sujet d'une accusation de sorcellerie. Le premier roman fut le mieux reçu, un critique comparant Elwin à un Maupassant de l'Inde, pour son regard précis mais sans illusion sur la vie paysanne (Guha 2000 : 112). Rappelons que les services majeurs rendus par l'ermitage furent de soigner des maladies telles que la malaria et la syphilis. Comme il le résume plus tard dans son autobiographie, Elwin passa du romantisme à une vision plus réaliste des peuples supposés proches de la nature :

Quand j'étais jeune j'avais un sentiment pour la Nature proche de celui du jeune Wordsworth. [...] Mais je pense que depuis le tout début de mon séjour en Inde tribale, je suis passé à l'étape suivante de Wordsworth d'entendre plus souvent « la musique continue, triste de l'humanité » sur l'arrière-plan de la nature (1964 : 189-190).

De fait, en 1936, Elwin dit avoir déplacé ses intérêts de la religion vers la « philanthropologie », une expression qu'il attribue à Alfred C. Haddon, et qui exprime le fait que sa nouvelle passion pour l'anthropologie passe toujours par l'intérêt pour les personnes étudiées et leur sort. Son journal, *Leaves from the jungle*, apporte quelques précisions sur l'évolution de cet intérêt. Le prélude (écrit en 1936) évoque Panda Baba, un « célèbre magicien gond » (*gunia*), « qui en sait bien davantage sur la création que le Livre de la Genèse ou même que Charles Darwin » (Elwin 1958 : 3-8). Il représente pour cela « une grande tentation pour tout anthropologue ». Dans le journal, Panda Baba apparaît en novembre 1933, avant de devenir son informateur privilégié puis un ami rituel gond en 1934 (Elwin 1958 : 86, 169). Selon son biographe, il l'avait recruté pour lui apprendre le hindi chhattisgarhi (Guha 2000 : 95). Au début de février 1934, Elwin évoque son enthousiasme devant la découverte des mythes et informations collectés auprès de lui et d'un élève baiga brillant, Hothu, si bien qu'il « décide d'écrire une thèse sur le sujet » (Elwin 1958 : 96-97). Il visite pour la première fois des villages baiga, recueillant leurs plaintes contre l'administration forestière, qui incarne à leurs yeux la déchéance du présent, ou « Âge sombre », *Kali-yuga* (Elwin 1958 : 95).

Cette entrée en ethnographie reste allusive dans son journal, mais Elwin rassemble effectivement des informations qui lui permettent de publier une monographie sur les Baiga en 1939. Selon un plan plus ou moins fonctionnaliste, il développe particulièrement l'exposé de leur agriculture par essartage,

qui était alors jugée économiquement primitive et nuisible à l'exploitation forestière coloniale. Il note la similarité de la réponse des Baiga qui déclarent qu'ils ne peuvent lacérer le sein de la Terre mère, avec celle du chef amérindien Smohalla opposé à l'adoption de la charrue (Elwin 1939 : 59, 107). Abordant la mythologie, il ajoute que leur panthéon reste « très varié et élastique » car « la théologie baiga ne vise pas à connaître Dieu davantage mais à connaître davantage de dieux » (Elwin 1939 : 54-55). Ce constat relativiste ne l'empêche pas de s'interroger sur les survivances d'un « système religieux » austro-asiatique cohérent, derrière les croyances actuelles (sans pousser bien loin la comparaison, Elwin 1939 : 308-316). Il cite à ce sujet John Henri Hutton, qui défendait l'hypothèse que les institutions de diverses tribus (en particulier les pierres dressées ancestrales et les maisons-dortoirs des hommes) témoignaient d'une « Philosophie primitive de la vie » basée sur le « culte de la fertilité de l'essence vitale » (*Frazer lecture*, 1938). Ancien agent colonial devenu spécialiste des chasseurs de têtes naga, Hutton avait obtenu un doctorat ès sciences à Oxford, puis un poste de professeur d'anthropologie à Cambridge en 1937. Elwin lui demande de préfacier son ouvrage, pour toutes ces raisons, ainsi que pour leur entente sur la politique tribale à mettre en œuvre.

Cet ouvrage inaugure également l'examen d'un autre enjeu dans lequel Elwin sera impliqué par la suite : au centre de l'ouvrage, dans les rubriques sur le cycle de vie, un chapitre traite du « développement de la conscience sexuelle <sup>11</sup> ». Il y souligne surtout la liberté dont disposent les enfants dans leur éducation. Sur ce sujet, Elwin (1939 : xxvii) revendique une ethnographie qui contribue aussi à la sexologie, suivant l'approche scientifique et non moraliste de Richard von Krafft-Ebing et Auguste Forel (*La Question sexuelle*, 1906), mais sa référence majeure reste l'ouvrage de Malinowski, *The Sexual life of Savages of the North-Western Melanesia* (1929). Elwin compare les Baiga aux Trobriandais quant à leur manière d'envisager le désir sexuel comme une passion normale, et remarque que l'institution mélanésienne des « maisons de célibataires » est aussi présente chez les voisins gond des Baiga (Elwin 1939 : 241, 263-264).

L'ouvrage vaut à Elwin la reconnaissance de deux ethnologues indianistes dont il admire les travaux : John H. Hutton bien sûr et Sarat Chandra Roy <sup>12</sup>. S'y ajoute aussi Wilfrid Grigson, auteur de *The Maria Gonds of Bastar* (1938), qui avait servi comme ministre (*Diwan*) du Bastar, royaume plus à l'est, à population majoritairement gond, et invite Elwin à visiter la région. En 1940, Elwin y obtient le statut d'officier du recensement puis d'ethnographe officiel (*honorable ethnographer* selon la formule) jusqu'en 1942. Ces statuts lui permettent de réaliser des *surveys* extensifs dans les régions tribales, et de s'établir quelque temps dans des villages centraux, pour y mener des entretiens plus approfondis. Ses

publications majeures s'appuient sur les enquêtes de cette époque. Avant d'évoquer la plus connue, précisons que, en 1941, Elwin épouse – selon les rites locaux – une jeune Gond de Mandla, Kosi. La presse s'empare de l'événement avec une curiosité douteuse, bien qu'Elwin ne soit pas le premier à suivre cette voie. Dès 1912, alors que les mariages anglo-indiens étaient encore plus stigmatisés des deux côtés, le missionnaire américain Wilfrid Stokes avait épousé une jeune chrétienne *pahari* rajput nommée Agnès. Stokes réalisait ainsi un type de mariage que son protecteur C. F. Andrews avait défendu par écrit, en 1910, pour lutter contre les préjugés raciaux au sein de l'Église (Emilsen 1994 : 101-10). Quoi qu'il en soit, cette union ouvrit encore davantage à Elwin l'intimité des populations gond.

Suivant l'exemple d'Hutton, en 1944, il obtient le statut de docteur ès sciences à l'université d'Oxford (Guha 2000 : 161), sur la base de ses travaux antérieurs, et la même année, publie sa monographie la plus aboutie, résultat d'un travail de terrain particulièrement intensif sur l'institution du dortoir des célibataires (*ghotul*) : *The Muria and their Ghotul*<sup>13</sup>. Elwin y remercie son épouse gond qui lui a fourni d'importantes informations complémentaires en discutant avec les jeunes filles muria, tandis qu'il interrogeait les garçons. Sans entrer dans le détail de cette somme de 730 pages, disons que la première partie décrit cette fois systématiquement l'économie, la parenté, le cycle de vie, la religion et la mythologie. La seconde partie traite entièrement de l'institution du dortoir, abordant l'attitude envers la sexualité, le rôle des rêves, les tours de danses et de chants des jeunes hommes dans les villages voisins, mais aussi le processus vers le mariage, puis les fonctions religieuses (transmission des mythes) et éthiques (normatives) du dortoir dans l'économie socio-culturelle de la société muria.

Les écrits d'Elwin montrent qu'il fut clairement fasciné par la valorisation du corps et de la sensualité qu'il découvrit chez les Gond. *The Muria* s'ouvre sur une citation de saint Paul (Épître à Tite, I, 15), révélatrice de son état d'esprit : « Tout est pur pour ceux qui sont purs, mais rien n'est pur pour ceux qui sont souillés et incrédules, leur esprit et leur conscience sont souillés. » Ses écrits plus personnels témoignent cependant moins d'une obsession que d'une découverte intime, par un ancien puritain (Guha 2000), qui n'était pas naïf pour autant (les maladies vénériennes étaient répandues chez les Gond, et le divorce de Kosi en 1949 intervient après qu'elle a eu plusieurs amants<sup>14</sup>). Cette curiosité n'aurait cependant pas atteint un caractère aussi détaillé (sur les vies amoureuses ou les connaissances locales de la physionomie intime) si Elwin n'avait pas lu des textes plus autorisés sur cette question. Il dit notamment avoir été encouragé par Charles G. Seligman (Elwin 1964 : 146), qui dirigeait alors le Royal Anthropological Institute, et auquel Malinowski lui-même attribuait son approfondissement

de la psychanalyse (Malinowski 1927 : préface<sup>15</sup>). Elwin se passionne pour Malinowski, dont il cite surtout *Sex and Repression in Primitive Society* (1927 ; Elwin 1964 : 113), livre qui montre l'apport des questions posées par la psychanalyse et la sexologie d'Havelock Ellis à l'ethnographie, tout en relativisant culturellement les interprétations freudiennes<sup>16</sup>. Elwin en retient surtout que les normes mélanésiennes vis-à-vis de la curiosité enfantine envers la sexualité sont bien moins répressives qu'en Europe, si bien que les pulsions sexuelles y sont moins refoulées qu'adaptées progressivement à l'âge, contribuant à restreindre l'éclosion de « perversions ». De même, les rêves et mythes sont révélateurs de configurations d'émotions culturellement déterminées, et non de pulsions « primitives ». Si Elwin jette un regard masculino-centré, et intimement intéressé sur la « liberté sexuelle des sauvages<sup>17</sup> », sa curiosité s'inscrit dans un contexte de relativisation des normes européennes chrétiennes. De la même façon, les positions d'Elwin sur les politiques d'administration des régions *adivasi* s'inscrivent dans les termes du débat de l'Inde pré-indépendante.

### La défense d'« aires tribales » dans une Inde en voie de décolonisation

En 1939, Elwin concluait *The Baigas*, par un appel à la création d'un Parc national incluant les Baiga, qui pourraient y pratiquer un essartage régulé. Ce parc serait administré par un « commissaire aux Tribus » et jouirait d'une autonomie interne (Elwin 1939 : 515-20). Il s'inspire encore de Hutton sur ce point, car celui-ci avait plaidé pour une politique de protection des tribus du Nord-Est contre l'influence des castes comme des missionnaires baptistes américains, suggérant tout de même d'introduire l'éducation pour « créer des aires tribales autogouvernées avec libre pouvoir d'auto-détermination à la souveraineté » (cité par Singh 1970 : 14). Elwin défend une telle perspective tout en intégrant quelques critiques des nationalistes indiens, en ajoutant que l'économie de ces zones serait aussi à développer, mais toujours dans l'intérêt local, de même que l'éducation des enfants devrait viser l'apprentissage pratique en langue maternelle (artisanat, cultures maraîchères, etc.) avant l'éducation intellectuelle, suivant les conclusions du Wardha scheme of Basic Education gandhien<sup>18</sup>. Cette suggestion déclencha un long débat avec plusieurs nationalistes indiens, qui éclaire les positions-clés de l'époque sur ce qu'on peut appeler la situation *adivasi* dans l'Inde décoloniale.

Nous avons déjà évoqué Thakkar comme un ami d'Elwin. En octobre 1940, Thakkar entre au Aboriginal Welfare Board, et résume les conclusions de son expérience dans une conférence publiée en 1941 : *The problem of Aborigines in India*<sup>19</sup>. Relativement aux Harijan, qui faisaient l'objet de l'attention

gandhienne, Thakkar affirme que les aborigènes sont plus défavorisés et exploités encore, stigmatisés comme « noirs » (*Kali Praja, Kols*) ou « sauvages » (*jangli*). C'est la raison pour laquelle nombre d'entre eux se sont convertis à un christianisme qui leur offrait reconnaissance et opportunités. La possibilité d'étudier a permis notamment aux Munda convertis d'imposer leurs leaders dans l'Est de l'Inde, alors que la majorité illettrée comptait toujours très peu de représentants. Thakkar apprécie également le travail social et économique des missionnaires (probablement J. B. Hoffmann en particulier), et dit s'être inspiré de certaines de leurs réalisations pour sa propre organisation chez les Bhil. Thakkar participait alors à la diffusion du terme *adivasi*, traduction sanskrite d'*aborigènes*, inventé vers 1915 par la même élite munda christianisée, bien qu'officialisé en 1938 avec la fondation du « Grand conseil aborigène », *Adivasi Mahasabha*. À la même époque, des travailleurs sociaux gandhiens forgeaient des termes comme *vanyajati*, « castes/groupes des forêts », s'inspirant de références littéraires sanskrites, qui influencèrent plus tard le choix des nationalistes hindous pour *vanavasi* : « habitants des forêts ». De son côté, Elwin suggérait *Bhumijan*, « gens de la terre » pour insister sur l'autochtonie mythique et les droits fonciers de ces groupes (1939 : 318, note 2).

Thakkar critique toutefois ce qu'il nomme « l'isolationnisme » des administrateurs coloniaux et des anthropologues comme Hutton. L'expertise de ce dernier avait contribué en effet à la promulgation « d'Aires totalement ou partiellement exclues » de l'administration des Provinces<sup>20</sup>. Or, les Provinces accédant alors à l'autonomie, le Congrès national indien avait condamné la loi, qui apparaissait comme une tentative coloniale de division des forces nationales. Thakkar partage leur point de vue, et accuse les ethnologues, qu'il associe à l'administration coloniale, de vouloir conserver les aborigènes « dans les vitrines d'un musée, pour la curiosité des seuls académiques », et d'avoir favorisé de ce fait la christianisation. Contre l'éducation en anglais et la transcription des langues tribales en caractères latins, il prône l'éducation des enfants indigènes dans leurs dialectes, transcrits en caractères vernaculaires indiens pour éviter le sentiment d'étrangeté vis-à-vis de la « communauté majoritaire » des castes. En bref, il plaide pour « l'assimilation » de ces groupes, afin qu'ils bénéficient des mêmes droits et devoirs que les autres citoyens du pays, réaffirmant lui aussi qu'il faut les protéger de l'exploitation et du vol de leurs terres, et leur réserver des sièges pour leur représentation politique.

Sous l'influence de Thakkar, en 1942, Gandhi introduit le « tribal welfare » comme dernier point de son programme de reconstruction. En 1945, Thakkar défend à nouveau ces garanties spécifiques, à côté de la politique de discrimination positive défendue par Ambedkar pour les seuls *Dalit* (« opprimés » en sanskrit)<sup>21</sup>. Sous le gouvernement intérimaire (septembre 1946-août 1947), il rédige un *Adivasi Welfare Plan* pour le Bihar et les provinces centrales, avant d'être nommé au sous-



comité consultatif de l'Assemblée constituante au sujet des montagnes d'Assam (Singh 1970 : 12). En 1948, il crée une organisation visant la coordination nationale des associations de service aux *adivasi*, le Bharatiya Adimjati (caste originelle) Seva Sangh, au programme gandhien et qui existe toujours.

C'est dans ce cadre polémique que s'inscrit un nouveau pamphlet d'Elwin, intitulé *Loss of nerve* (1941). Cette étrange expression viendrait d'une formule de Rivers, parlant de « perte de vitalité » au sujet de Mélanésiens convertis (Guha 2000 : 159), mais traduisant une forme de dépression socioculturelle évoquée par bien d'autres auteurs : « perte d'intérêt pour la vie » (S. C. Roy), « apathie psychique et déclin physique » (J. H. Hutton), démoralisation et déracinement de la vitalité des Trobriandais (Malinowski<sup>22</sup>). Elwin ajoute qu'il a vu les effets destructurants de la diffusion des normes brahmaniques de pureté (et donc d'intouchabilité) et de restriction des libertés féminines suite aux prêches d'un réformateur raj gond (Kshatriya Surajwansi Maha Sabha) en 1936.

Dans ce pamphlet, il distingue trois catégories de tribaux d'Inde centrale, classification qu'il raffinerait et argumenterait dans *The Aborigines* (1943). Elwin y divise les tribus en quatre classes. Il caractérise les tribus vraiment « primitives » (Hill Maria, Baiga, Juang, Gadaba et Bondo) par leur vie encore forestière, la pratique de l'essartage, la propriété commune des terres et le partage des ressources, une « vie largement communautaire » (notamment avec l'institution du dortoir des jeunes hommes). « Ils se montrent réservés vis-à-vis des étrangers, mais honnêtes, simples et innocents entre eux » écrit-il (1943 : 9). À l'opposé, l'aristocratie raj gond a su conserver une part de ses traditions tout en s'éduquant et se faisant reconnaître par la société indienne urbaine. Entre les deux, les tribus moins isolées, que l'on dirait acculturées (tels les Gond hindouisés), seraient les plus touchés par un sentiment de dépossession due à de multiples pertes : de leurs droits fonciers et forestiers, de leur vitalité par la diffusion de maladies exogènes, de leur « solidarité tribale » par intégration aux échelons inférieurs de la société des castes, et enfin de l'univers poétique de leur langue maternelle ainsi que de leur propre ethos<sup>23</sup>. Les maîtres d'écoles primaires enseignent en effet en hindi, et véhiculent des valeurs de hautes castes, sans offrir aux jeunes *adivasi* d'accès réel à une ascension sociale (Elwin 1943 : 15-16). De même, il remarque que la condition féminine qui prévaut dans l'Inde patriarcale des hautes castes est bien souvent pire que chez les *adivasi* (le droit au divorce, le remariage des femmes et des veuves est permis chez ces derniers).

En somme, les défauts de la vie tribale (superstitions, sorcellerie, sacrifices) ne sont pas pires que ceux des sociétés civilisées, à l'instar de la colonisation ou de la guerre mondiale qui fait alors rage. Son expérience l'a convaincu que la « vie primitive [...] est heureuse dans la mesure où elle est libre. Pour

autant, elle est profondément marquée par les souffrances et les privations. Les tribaux ont leur propre guerre à mener, une guerre contre la maladie et la peur » (*ibid.* : 19). De plus, ni la création d'aires exclues, ni les missionnaires n'ont résolu les problèmes mentionnés, ces derniers n'amenant souvent qu'un autre type d'aliénation (*ibid.* : 24). Contrairement à sa position de 1939 toutefois, ses recueils de mythes et la volonté de s'accorder avec les nationalistes indiens l'ont désormais convaincu de ranger les « aborigènes d'Inde péninsulaire » parmi les hindous au sens large (shivaites en particulier), mais avec des particularités irréductibles :

Pour autant, la religion aborigène (avec son sacrifice de vache, son culte d'êtres démoniaques, son usage cérémoniel du sang et de l'alcool), bien qu'elle appartienne théologiquement à la famille hindoue et que les aborigènes devraient être classés politiquement dans la communauté hindoue, reste une chose distincte et à part ; et là où on a tenté d'assimiler trop rapidement les tribaux à l'hindouisme villageois conventionnel (chose très différente du noble hindouisme de l'histoire) on a souvent fait du tort. Pour les tribaux, l'hindouisme signifie souvent à peine plus que l'adoption des mêmes maux sociaux que les meilleurs hindous actuels essaient précisément d'abolir (*ibid.* : 24).

Il rejette l'affirmation caricaturale selon laquelle les anthropologues voudraient créer un « zoo » d'aborigènes, car la tâche des anthropologues modernes (suivant le modèle fonctionnaliste), dit-il, « n'est pas de collecter des pièces de musée, mais de révéler l'organisme culturel d'un peuple dans sa beauté et sa cohérence logique » (*ibid.* : 26-27). Nombre d'anthropologues souhaiteraient certes de meilleures mesures de protection pour « ces simples enfants de la nature », voire la création de « Parcs nationaux ou Réserves », en méditant cependant les leçons de l'histoire américaine et australienne. Dans ce but, Elwin défend l'utilité d'anthropologues doués d'une véritable empathie, plutôt que de travailleurs sociaux paternalistes (1943 : 29) :

Étudier un peuple consiste à apprendre à l'aimer, et publier ces études contribue à les faire aimer plus largement. Le mépris ignorant et paternaliste avec lequel même les meilleurs officiels, politiciens et membres du public jugent les tribaux est bien visible dans l'usage des mots « développer » et « classes arriérées » (expressions abominables qui devraient être bannies de notre vocabulaire) et l'opinion très commune que le tribal est une sorte d'animal incapable d'amour supérieur ou de perception spirituelle.

En conclusion, seuls les aborigènes les « plus sauvages » devraient être protégés par le Gouvernement, pour leur permettre de se civiliser, c'est-à-dire se libérer de la peur, du besoin, et des interférences extérieures (*ibid.* : 30-31), car :

Les aborigènes sont les vrais produits indigènes<sup>24</sup> (*swadeshi*) de l'Inde, en présence de qui nous sommes tous des étrangers. Ce sont eux les peuples antiques aux droits et revendications morales vieux de milliers d'années. Ils furent les premiers : ils doivent venir en premier dans notre considération.

### « L'anthropologue de compagnie » des bourgeois indiens ?

Cette fois, c'est au professeur de sociologie Govind Sadashiv Ghurye (1893-1983), docteur de l'université de Cambridge sous la tutelle de Rivers en 1922, recruté à l'université de Bombay en 1924, de répondre à Elwin, qu'il présente comme « l'anthropologue de compagnie<sup>25</sup> » des milieux bourgeois indiens. Il attribue le diagnostic de *Loss of nerve* et la proposition de création de parcs au « mythe de l'isolation » des tribus. Reprenant les arguments de Thakkar, il réfute toutefois ce qu'il considère comme des imprécisions, à commencer par son adoption du terme *adivasi*<sup>26</sup>. Selon lui, si l'on peut parler « d'aborigènes de l'Inde » en général, par l'ancienneté de leurs langues, ils ne sont pas toujours indigènes dans les régions où ils résident actuellement. Ghurye préfère donc employer le terme administratif de *scheduled tribes*, terme adopté à partir des listes de groupes ethniques occupant les aires réservées, et intégrées dans la Constitution de 1951. Cette position est certes légitime mais Ghurye l'outrepasse, en ajoutant que les groupes concernés ne possèdent aucune spécificité culturelle, et encore moins un « système religieux » unitaire comme l'affirme Hutton (Ghurye 1959 : 3-4). Il ne s'agit que de « classes imparfaitement intégrées dans la société hindoue », des « hindous arriérés » (*backward hindu*, Ghurye 1959 : 19). Traitant des pratiques socioreligieuses des tribus, il en souligne les influences hindoues manifestes, tout en rejetant les aspects irréductibles aux textes brahmaniques (dont les bosquets sacrés, les mégalithes, les fêtes printanières licencieuses) comme des superstitions archaïques vouées à disparaître. En conséquence, leur « développement normal » consisterait à s'intégrer au système des castes et à respecter des normes brahmaniques strictes.

Pour comprendre cette position, il faut savoir que Ghurye était un brahmane saraswat (Nord-Ouest), formé au sanskrit et à l'orientalisme britannique, avant d'embrasser le diffusionnisme de Rivers (Upadhyaya 2002). Son œuvre la plus aboutie, *Castes and Races in India* (1932), révèle sa synthèse personnelle : une version nationaliste de la théorie raciale de la civilisation indienne. Discutant la thèse exprimée par Herbert H. Risley (1908) à partir d'indices crâniens, il cherche à montrer que les castes seraient nées du processus d'assimilation des populations indigènes au schème « aryen » des quatre *varna*. En même temps, l'endogamie aurait été l'outil privilégié par les groupes supérieurs – brahmanes

du Nord avant tout – pour préserver leur pureté, entendue ici « scientifiquement » comme raciale et qui serait perceptible dans leurs conduites puritaines. Les normes strictes et les théories de l'origine des castes qui apparaissent dans les textes plus tardifs (*Lois de Manu, Vishnu Purana*), n'auraient fait que rationaliser ce processus, si bien que Ghurye reconnaît paradoxalement l'historicité et la « cristallisation » des castes sous le régime colonial, tout en défendant leur origine « raciale » et leur utilité pour le développement civilisationnel de l'Inde (Upadhya 2002). Elwin et sa vision relativiste de « la » civilisation représentaient si bien son antithèse, que Ghurye demanda expressément à son élève Mysore N. Srinivas de démolir ses arguments (Guha 2000 : 157-60)...

Malgré ses excès, les positions de Ghurye explicitent des vues assez partagées chez les hautes castes. De fait, on trouve une formulation du développement des *adivasi* paradoxalement assez proche chez l'ethnologue-avocat des Munda, Sarat Chandra Roy. À ses yeux, des pratiques individuelles telles que l'initiation par un brahmane, la dévotion personnelle à un dieu hindou fournissent « instruction morale, discipline religieuse et habitude d'abstinence aux sections arriérées de la population hindoue » (Roy 1935 : 311-315). Ainsi, les individus hindouisés bénéficieraient-ils d'un progrès, face au caractère collectif contraignant de la religion des « tribus primitives ». Roy transpose, en faveur de l'hindouisme, l'argument missionnaire « d'individuation » et d'émancipation des « coutumes » jugées conservatrices (que formule par exemple Maurice Leenhardt dans *Do Kamo*). Il prolonge ainsi les réformismes indiens du XIX<sup>e</sup> siècle (au Bengale, le Brahmo Samaj), qui présentaient l'hindouisme comme « religion éthique » sur un pied d'égalité avec le christianisme, en particulier le protestantisme. Dans cette redéfinition de soi, les rites indiens sans base textuelle brahmanique et sans dimension morale sont rejetés comme des superstitions, et les « animismes » ou « religions tribales » deviennent le pôle archaïque d'un hindouisme dont les réformateurs de l'époque défendent la « spiritualité »<sup>27</sup>.

Cette position reste à la base de celle de Gandhi et Thakkar, et Ghurye ne fait qu'y ajouter une dimension raciale et brahmanique, qui le rapproche des nationalistes hindous actuels. Pour répondre aux critiques légitimes de l'isolationnisme tout en refusant une simple politique d'assimilation, Elwin cherche dès lors à préciser la voie médiane d'une modernisation « protectionniste » respectant l'autodétermination. Après l'indépendance du pays (1947), il devient citoyen indien et est nommé Deputy Director de l'Anthropological Survey of India créé à Calcutta, jusqu'en 1949. S'étant rapproché avec les années de J. Nehru, maintenant Premier ministre, celui-ci le nomme consultant en 1953, puis conseiller aux affaires tribales de la région frontalière du Nord-Est de l'Inde (*North-East Frontier Agency*, actuel Arunachal Pradesh). Influencé d'abord par le traitement soviétique des minorités,

Nehru s'inspire d'Elwin en laissant une grande autonomie à ces régions du Nord-Est (1958), même si cette politique est remise en cause par la guerre avec la Chine dès 1962 (Singh 1989 : 20). Elwin reste en poste jusqu'à sa mort en 1964, mais entre-temps, il écrira diverses monographies portant sur la question cruciale de la situation des tribus au sein de « la civilisation indienne » et sur le statut de leur « religion ».

### ***The Religion of an Indian Tribe* (1955) : le chamanisme (saora) est un « humanisme »**

Les premiers écrits d'Elwin témoignent d'une vision ironique et en l'occurrence paternaliste des rituels magiques qu'il range avec la sorcellerie. Conformément à ses intérêts littéraires et à son éducation protestante, c'est surtout la « mythologie » qui retient son attention. Dans ses travaux ethnologiques, il fait très peu référence aux débats missionnaires, probablement pour mieux s'en distinguer, et bien que son imaginaire en reste empreint. Les propos d'Elwin sur l'innocence et la franchise des *adivasi*, par exemple, s'inscrivent dans une longue lignée. Devant la résistance des hautes castes à la conversion, les missions ont concentré leurs efforts sur les groupes périphériques, tels que les *pariahs* cantonnés hors des villages et les « sauvages » des forêts, qui sont décrits comme de bons sauvages, pré-idolâtres (Rousseleau 2013), par contraste avec les hindous de castes, stigmatisés quant à eux comme serviles et idolâtres invétérés. La rhétorique missionnaire loue la simplicité, l'honnêteté et le bon sens des plus « sauvages », malgré leurs excès. L'évêque anglican de Calcutta, Reginald Heber, compare même les Gond et les Bhil à des Gallois ou « Gaëls d'Orient », qui auraient été les « habitants originels du pays », honnêtes et francs, repoussés dans les forêts et collines (Heber 1828, I : 208-11).

Elwin rapporta plus tard que ses études théologiques lui furent surtout utiles pour écrire *The Religion of an Indian Tribe* (Elwin 1964 : 191). De 1943 à 1946, il est employé comme anthropologue en Orissa, et visite de nombreux villages saora ou sora. L'expérience accumulée (et l'aide de plusieurs assistants de terrain qu'il remercie en introduction) lui permet de livrer un tableau général des conceptions saora et de restituer des parcours de vie très personnalisés. En dépit de la plasticité des croyances locales, Elwin distingue quatre grandes classes de divinités : des entités responsables de maladies et d'accidents (*sonum*), des héros culturels auxquels on attribue la création et l'invention des institutions (*kittung*), des esprits tutélaires, et des ancêtres. Sur cette base, il discute cette fois de l'existence d'un « être suprême » saora selon la définition d'Andrew Lang dans *The making of religion* (Elwin 1955 : 83-95). S'il n'entre pas en discussion avec d'autres auteurs sur cette question, Elwin

répond au passage à Wilhelm Koppers, notant qu'il n'a jamais entendu de récit de création *ex nihilo* chez les tribus, à l'inverse de ce qu'affirme cet auteur (Elwin 1955 : 88). Dans sa fameuse critique de l'évolutionnisme de Tylor, Andrew Lang citait les aborigènes des îles Andaman aux côtés des Australiens et des Pygmées pour défendre l'existence d'un « être suprême » primitif et s'appuyait sur leur premier spécialiste, Edward H. Man (1885 : 88), qui soutenait qu'ils connaissaient un tel Être créateur et juge des vivants, Puluga, et un mythe du déluge, quand bien même ils n'effectuaient aucun rite<sup>28</sup>. On sait que l'argument de Lang fut repris par le père W. Schmidt, qui se distingue comme linguiste (contribuant à rebaptiser les langues munda) et fondateur de la revue *Anthropos* (1906), organe d'une contre-ethnologie catholique qui renouvelle la thèse d'une révélation primordiale. Le père Wilhelm Koppers (1886-1961) y collabore dès 1913, puis coédite la revue de 1923 à 1931. Privé de son poste de professeur d'ethnologie à l'université de Vienne par le régime nazi, il s'exile en Inde où, désireux d'étudier des « tribus primitives d'Inde centrale », il effectue des *surveys* chez les Bhil du Gujarat, d'octobre 1938 à décembre 1939. Traversant également des villages korku, gond et baiga, il bénéficie du concours linguistique du père hollandais Leonhard Jungblut, qui y résidait depuis 1933 et avait déjà aidé Paul Konrad, autre collaborateur d'*Anthropos* qui visita la région (Koppers 1940-1941 : 269). Pour lui, ces groupes primitifs pourraient avoir été pré-munda, et porteurs d'une révélation en un dieu suprême, créateur et désormais *otiosus*, Bhagwan. Bhagavan étant un titre divin très commun de l'hindouisme littéraire, le missionnaire cherche à montrer, en se référant notamment à *The Baigas*, que ce nom de Bhagwan cache une théologie plus « sublime » et primordiale... Il mobilise aussi les écrits de Roy, et des pères missionnaires Johan-Baptist Hoffmann sur les Munda et Paul Olaf Bodding sur les Santal pour voir dans les esprits ancestraux et locaux ambivalents de ces tribus des « anges déchus », rebelles au créateur (*ibid.* : 277-278 ; Carrin & Tambs-Lyche 2008). Koppers emprunte nombre de citations à Elwin, mais n'apprécie pas ses propos irrespectueux sur Bhagavan (qui se montre trivial et sans pitié dans certains récits baiga), ni son chapitre sur la sexualité (*ibid.* : 311, 323 note 156). Dans un autre article (Koppers 1940), il met en évidence la figure du « chamane-magicien » chez les Santal, Bhil et Baiga, considérant leur fonction anti-sorcellaire comme tardive, une piste développée plus tard par Rudolf Rahmann dans les colonnes d'*Anthropos*, et par Mircea Eliade.

Concernant l'être suprême chez les Saora, si le Soleil possède bien un rôle prééminent, présidant à la mort et la renaissance, la création est attribuée à un *kittung*, que la majorité des versions décrivent cependant comme un héros trop humain, même s'il réside parfois au ciel (comme le Nanga des Baiga ou le Lingo des Muria Gond). Elwin conclut donc à une forme d'hénothéisme où les divinités sont à l'image des humains plutôt qu'au monothéisme d'une théologie abstraite. Hormis leur

fondement ethnographique, ces réflexions font en fait écho à celles d'un autre théologien mentionné précédemment : George Tyrrell. Elwin cite plusieurs fois *The Faith of the Millions* (1901), un recueil d'articles dont le chapitre XXI discute longuement les thèses d'Andrew Lang évoquées plus haut. Or, Tyrrell y distingue les intuitions concrètes de Dieu, nées de l'imagination et de l'émotion populaire, des théologies abstraites, en défendant la nécessité de comprendre les premières pour les élever vers les secondes. Mêlant la tradition de la théologie naturelle anglicane à Thomas d'Aquin et à Bergson, il considère qu'à l'état primitif, l'Homme posséderait déjà des « intuitions naturelles » de Dieu, face au « spectacle de la nature », que son imagination transformerait en mythologie. On est ici dans un scénario offrant beaucoup plus de place au milieu naturel et à l'imagination poétique que celui d'une révélation primordiale jésuite. Et Tyrrell termine en rappelant la dimension corporelle de l'imagination, en écho à « l'incarnation ». Bien qu'il ait rompu avec l'Église depuis vingt ans, Elwin se sent visiblement encore proche de ce théologien frondeur.

Le cœur de *The Religion of an Indian Tribe* traite surtout des parcours de vie des « chamanes » (*kuranmaran*), et de leurs peintures murales induites par les rêves. Le terme de chamane était alors rarement employé pour l'Asie du Sud, hormis par Koppers déjà mentionné et C. G. Seligman au sujet des Vedda (1911 : 128, 140), lesquels invoquaient des esprits, *yaka*, de défunts ou d'entités localisées, causes de maladies. Elwin ne justifie pas son choix, mais assimile les principales fonctions du *kuranmaran* saora – divination et thérapie – à celles d'un *medicine-man*<sup>29</sup>, en détaillant le caractère électif du statut, qui passe par une crise adolescente, une « conversion » (qu'il analyse par la psychologie) puis le mariage avec un esprit tutélaire (Elwin 1955 : 128, 159). Il remarque que la fonction de chamane offre à de nombreuses jeunes femmes (et à quelques travestis) un statut très honorable dans la société, à la fois « de guide et d'analyste » (*ibid.* : 171). Cette priorité de la divination lui permet d'expliquer pourquoi le panthéon varie selon les chamanes interrogés et leurs rêves (à la fois stéréotypés et révélateurs de leurs personnalités).

Selon Elwin, les Saora valorisent particulièrement l'ingéniosité, l'endurance au travail, mais aussi le respect du collectif. L'individu égoïste, jaloux ou orgueilleux y est jugé quasi fou, dans la mesure où son comportement démontre qu'il n'a pas saisi la nécessité de la solidarité. Un tel individu risque, en outre, de finir aux mains d'esprits particulièrement néfastes. Elwin remarque, en passant, que l'attitude conciliante des Saora envers les amours adolescentes n'entraîne aucune immoralité généralisée, puisque la fidélité est attendue après le mariage, et évite le développement de perversions connues dans les sociétés restrictives, l'Inde urbaine comprise (*ibid.* : 566-567). L'opinion commune

laisse entendre que les « religions tribales » possèdent bien des codes de conduite, mais que leur moralité dériverait de la peur et de la sociabilité coutumière plus que de leur religion. L'argumentation missionnaire, chrétienne ou hindoue, dénie de même toute moralité aux rites et aux cosmologies tribales, afin de les « civiliser ». Or Elwin soutient que s'il n'existe certes pas « d'église saora », leur éthique n'est pas moins solidaire de leur « religion ». Reprenant l'opposition faite par Henri Brémond entre l'humanisme tolérant « avec la nature humaine » et l'ascétisme<sup>30</sup>, il compare la cosmologie saora à un humanisme qui définit « en Inde, le poète par contraste avec le puritain ; la vie libre, joyeuse et sans inhibition des montagnards par contraste avec les restrictions morbides des ascètes et des prudes » (*ibid.* : 1955 : 571). Dans son autobiographie, il s'élève plus précisément encore contre le puritanisme des élites indépendantes, plus pressées d'abolir la consommation d'alcool, les danses et de couvrir les seins des villageoises que d'apporter de l'aide concrète aux tribaux, bien que ce genre de renoncement au corps s'inspire du christianisme victorien (Elwin 1964 : 332-338). À l'inverse de cette vision manichéenne, le monde saora lui apparaît « clair-obscur ». Le soleil est par exemple le témoin des actions terrestres, mais les malfaisants sont punis par d'autres esprits moins compréhensifs et plus violents, de même que les humains réagissent diversement. Cette cosmologie ne peut être réduite à la « religion de la peur » que l'on attribue généralement aux sauvages, dit-il en citant encore George Tyrrell, mais elle révèle certes une vision pessimiste du monde, parfois angoissée, qui se révèle plus « complète » et efficace d'après William James<sup>31</sup> pour vivre relativement heureux dans un monde tragique (Elwin 1955 : 580).

### **Conclusion : un ethno-missionnaire hybride**

Prêtre anglican profondément œcuméniste, missionnaire refusant le prosélytisme de la conversion, ethnologue poète et amoureux, Elwin apparaît comme une figure hybride, venu à l'anthropologie par une volonté de rédemption, de service et de compréhension des pauvres, une vocation franciscaine et gandhienne dans l'esprit de son ermitage. Les thèmes de l'amour et de l'humanisme – sa « philanthropie » – restent présents depuis ses sympathies théologiques modernistes jusqu'à ses derniers écrits, ce qui ne l'empêche pas d'être intéressé par une carrière d'écrivain puis d'ethnographe officiel, ni d'apparaître parfois un peu opportuniste. Son œcuménisme et ses revirements ont été interprétés par certains de ses contemporains comme un manque de sérieux ou de courage. Il n'a cessé de bousculer les cadres institutionnels et a préféré terminer sa vie sur le terrain plutôt que dans une université, mais sa reconnaissance académique et son œuvre abondante témoignent de la constance de son travail



comme de ses convictions. Sa méthode, on l'a vu, relève plus souvent du *survey*, enrichi d'entretiens approfondis auprès d'informateurs privilégiés, que du *fieldwork* intensif, mais il faut se souvenir que Malinowski (qui comparait son travail à celui d'un historien utilisant des sources orales) était considéré comme un anthropologue « moderne » en 1939, et que les modèles disponibles pour l'Inde (Seligman, Hutton, Roy, etc.) s'inspiraient toujours du diffusionnisme ou de Frazer... Quoi qu'il en soit, Elwin s'intéressait indéniablement moins à l'analyse de systèmes qu'il ne cherchait à recueillir des fragments de vie sauvage, différentes par leur ethos mais partageant la même humanité existentielle. De ce point de vue, la fiction réaliste qu'il a brièvement pratiquée lui offrait l'avantage similaire de raconter des trajectoires singulières dans des destins collectifs. Les recueils poétiques ouvraient, quant à eux, une porte sur l'imaginaire de peuples vivant « près de la nature » qui fascina l'auteur avant qu'il n'envisage de « faire une thèse » sur leurs sociétés. L'ex-missionnaire fut également fasciné par ce qu'on pourrait appeler l'ethno-sexologie des *adivasi*, à la fois pour des raisons intimes, de découverte d'une civilisation du corps très éloignée de son éducation puritaine, et pour des raisons contextuelles liées aux débats entre l'anthropologie et la psychanalyse. Le volet philanthropique de son activité apparaît dans ses prises de position sur la situation des *adivasi* vis-à-vis des castes urbaines, et sur les politiques d'aide à mener, entre missions chrétiennes, État colonial et services sociaux indiens. S'il défendit Gandhi et l'autonomie (*swadeshi*) de l'Inde contre son Angleterre natale, Elwin revendiqua en retour le respect de l'autodétermination et des spécificités de ces groupes, à l'intérieur d'un État indien majoritairement hindou après la Partition. Enfin, dans son ouvrage consacré spécifiquement à la religion des tribus indiennes, les références théologiques ne servent qu'à soutenir les très riches données ethnographiques d'une démonstration de la cohérence et du caractère éthique des traditions tribales, contre leur réduction à des formes jugées « inférieures » d'hindouisme, dont le réformisme puritain serait l'unique destin. On peut y voir un testament personnel, pour ce fidèle de « l'excommunication salutaire ».

## NOTES

1. Voir Guha 2000 et Fourcade 2002. ❧
2. Elwin 1964 ; Emilsen 1994 : 267 ; Guha 2000 : 11. ❧
3. Romain Rolland devient une figure mondiale au cours de la Première Guerre mondiale, pour ses positions pacifistes (prix Nobel de littérature 1915, après Tagore en 1913). S'installant en Suisse, il correspond avec des écrivains du monde entier, en particulier Tolstoï, Zweig, puis Tagore et Gandhi, qu'il reçoit chez lui lors de leurs passages en Europe. Il joue alors un rôle majeur dans la renommée de Gandhi en Europe, puis de plusieurs mystiques indiens. ❧
4. Le 13 avril 1919, une troupe de l'armée britannique ouvre le feu sans sommation sur plusieurs centaines d'Indiens gandhiens réunis dans un parc ceinturé de murs, à Amritsar. Cette tuerie renforça la révolte gandhienne et souleva l'indignation mondiale. ❧
5. Rudolf Otto propose une « religious league of mankind » en 1920, sur le modèle de la Société des Nations pour unir les volontés et institutions religieuses contre la guerre. ❧
6. Emilsen 1994 : 311-313. De fait, plusieurs missionnaires américains avaient soutenu le Congrès avant lui, mais avaient été expulsés du pays, n'étant pas citoyens britanniques... ❧
7. Sur l'usage symbolique et politique du rouet par Gandhi, voir Brown 2010. Elle montre que Gandhi réinventa un usage alors quasi disparu, et que les résistances ne manquèrent pas, même au sein du Congrès. Sur la volonté d'Elwin de le diffuser chez les Gond, voir Rolland 1951 : 441. ❧
8. « Gonds », *Modern Review*, 1933, LIV/5, p. 547-54, cité par Emilsen 1994 : 338. La phrase répond probablement à une célèbre formule de Rabindranath Tagore, selon laquelle la civilisation indienne est née en forêt, contrairement à celle de l'Europe, née dans les cités grecques. ❧
9. Le nom de Montessori est souvent associé à celui de Tagore en Inde. Maria Montessori rencontra Rabindranath Tagore en 1925, et la conjonction de leurs projets pédagogiques favorisa l'ouverture de diverses écoles « Montessori-Tagore » dès la fin des années 1920 (voir Leucci 2018 : 260). ❧
10. Les traductions des citations sont de l'auteur. ❧
11. La longueur et la place de ce chapitre fit l'objet de négociations avec l'éditeur (Guha 2000). ❧
12. Avocat à la cour de Calcutta en 1897, puis sensibilisé à la cause des « tribus aborigènes » à Ranchi, il œuvre pendant une trentaine d'années à la rédaction de cinq monographies, principalement sur les groupes munda. Soutenu par l'administration coloniale, il s'inspire de Haddon et Frazer, ainsi que des missionnaires (Johan-Baptist Hoffmann) en se concentrant sur la description des clans totémiques, des fêtes principales, etc. Ses travaux lui valent d'être élu membre honoraire de la Folklore Society de Londres en 1920, puis président de la section anthropologique du Indian Science Congress. Il enseigne périodiquement à l'université de Patna, puis au département d'anthropologie de l'université de Calcutta fondé en 1921. Il y crée la revue *Man in India*, et Hutton le consacre « père de l'ethnologie indienne » en 1938 (Vidyarthi 1978 : 10). ❧
13. L'ouvrage est partiellement traduit en français sous le titre *Maisons des jeunes chez les Muria* (Gallimard, « L'espèce humaine », 1959), et connaîtra une seconde célébrité dans les débats sur la relativité de l'éducation et la libération sexuelle des années 1970-1980. ❧

14. Il épousa ensuite une autre jeune femme gond pardhan de Patangarh, Lila, avec qui il vécut le reste de sa vie. ❏
15. Voir aussi Pulman 1986. ❏
16. Il répond surtout aux lectures freudiennes d'Ernest Jones de ses premiers travaux sur les Trobriandais. L'anthropologue lui reproche d'expliquer les institutions culturelles par des complexes pulsionnels jugés universels, alors qu'il s'agit de « configurations de sentiments » (suivant Alexander Shand, *The Foundations of Character*, 1914). ❏
17. On peut dire la même chose de Malinowski (Pulman 2003). L'ethnologue indienne Simeran Man Singh Gell a montré que les relations entre jeunes adolescents muria étaient tendues et imprégnées de domination masculine. Elwin a certainement sous-estimé cet aspect, bien qu'il ait bénéficié de l'aide de son épouse Kosi. En même temps, il ne faut pas négliger non plus les changements qu'a subis cette société depuis les années 1930 sous la pression des *social servants* indiens, qui ont cherché à abolir les dortoirs. ❏
18. Le Wardha Scheme of Basic Education (1937) est le résultat d'une conférence réunissant des travailleurs sociaux à Wardha autour de Zakir Husain, au sujet de l'éducation primaire en langue vernaculaire, s'inspirant de principes gandhiens, notamment une éducation dépassant l'alphabétisation. ❏
19. R. R. Kale Memorial Lecture, Poona, Gokhale Institute of Politics & Economics, 1941. ❏
20. *Government of India Act* 1935, sections 52, 92. ❏
21. Singh 1970 : 4-5, 17. Juriste né « intouchable » et principal rédacteur de la Constitution indienne, Bhimrao R. Ambedkar préfère le terme *Dalit* ou « opprimés » à Harijan et à plus forte raison à « intouchables ». Le débat sur la dénomination des tribus/*adivasi* suit le même genre de polémique. ❏
22. Tous ces auteurs sont cités par Elwin 1939 : 511-12. ❏
23. On pourrait aussi ajouter une dépossession de leurs goûts esthétiques, cf. Rousseleau 2009. ❏
24. « The real swadeshi products of India » : Elwin joue ici sur les mots, car Gandhi défendait les « produits swadeshi », tel le coton, contre l'importation de produits britanniques, qui appauvissait les artisans indiens, tout en rendant l'économie locale dépendante de l'industrie coloniale. ❏
25. L'expression fut d'abord inventée par un journaliste sympathisant d'Elwin, voir Guha 2000 : 153. ❏
26. Ghurye 1959, p. 147, 155-157 et 166-169. ❏
27. Dans les années 1860 à 1930, les orientalistes débattent des apports respectifs des Aryens et des Dravidiens ou pré-Aryens, à la genèse de « l'hindouisme », les premiers étant crédités de l'invention de dieux masculins (les hymnes védiques au soleil exprimant la « quête d'Infini » selon Max Müller), tandis qu'on attribue aux seconds les divinités « de la nature », dont les « déesses de village » qu'on interprète systématiquement comme des images de la fertilité chtonienne (Elwin ne fait pas exception sur ce point). À l'inverse des réformistes indiens, dans un ouvrage de synthèse de l'anthropologie coloniale, Herbert H. Risley considère l'hindouisme comme un *continuum* qui débute dans l'animisme pour s'achever en panthéisme philosophique (Risley 1908 : 222-8). ❏
28. Les chasseurs-cueilleurs des îles Andaman frappent l'imagination des voyageurs occidentaux et musulmans dès le Moyen Âge, suivis, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, par les pasteurs toda des monts Nilgiris (Tamilnadu et Karnataka actuels) et les chasseurs-cueilleurs vedda du Sri Lanka. Ces trois groupes fascinent les anthropologues évolutionnistes et diffusionnistes en quête de peuples que l'on pourrait dire « fossiles », dont Rivers (1906) et Seligman (1911). ❏

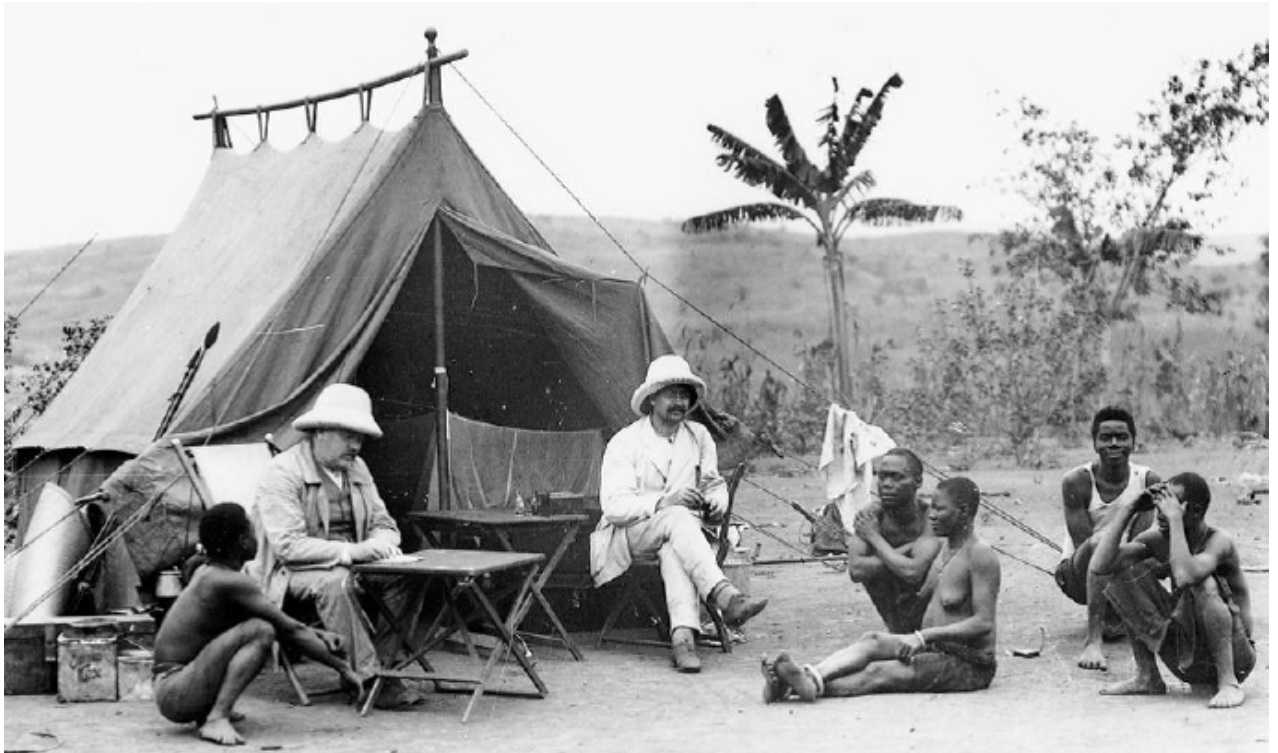
29. Il cite Seligman et quelques auteurs américanistes tel que Paul Radin au sujet des rêves (Elwin 1955 : 501-502). ❏
30. Il cite la traduction anglaise (1928) du premier volume de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (11 vol. 1916-1933). Notons qu'Henri Brémond fut un ami proche de G. Tyrrell, bénissant son cercueil. Ces connexions complètent les sympathies modernistes et mystiques d'Elwin. ❏
31. Elwin cite *The Varieties of Religious Experience* de William James (1902). ❏

## BIBLIOGRAPHIE

- Brown Rebecca M., 2010. *Gandhi's Spinning Wheel and the Making of India*, Oxon, Routledge.
- Carrin Marine & Harald Tambs-Lyche, 2008. *An Encounter of Peripheries. Santals, Missionaries, and their Changing Worlds, 1867-1900*, New Delhi, Manohar.
- Dumont Louis, 1959. "Possession and Priesthood", *Contributions to Indian Sociology*, III, p. 55-74.
- Elwin Verrier, 1958 [1936]. *Leaves from the Jungle. Life in a Gond village*, London, John Murray.
- Elwin Verrier, 1937. *Phulmat of the Hills*, London, John Murray.
- Elwin Verrier, 1938. *A Cloud that's Dragonish*, London, John Murray.
- Elwin Verrier, 1939. *The Baigas*, London, John Murray.
- Elwin Verrier, 1943. *The Aborigines*, Humphrey Milford, Oxford University Press, Oxford Pamphlets on Indian Affairs, n° 14, Bombay.
- Elwin Verrier, 1947. *The Muria and their Ghotul*, London Bombay Oxford University Press.
- Elwin Verrier, 1955. *The Religion of an Indian Tribe*, Bombay, Oxford University Press.
- Elwin Verrier, 1964. *The Tribal World of Verrier Elwin. An Autobiography*, Delhi, Oxford University Press.
- Elwin Verrier & John C. Winslow, 1931. *The Dawn of Indian Freedom*, London.
- Elwin Verrier & Shamrao Hivale, 1935. *Songs of the Forest. The Folk Poetry of the Gonds*, London, Allen & Unwin.
- Emilsen William W., 1994. *Violence and Atonement. The Missionary Experiences of Mohandas Gandhi, Samuel Stokes and Verrier Elwin in India before 1935*, Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 89, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Fourcade Marie, 2002. « Biographies de Verrier Elwin (1902-1964). Anthropologie buissonnière en Inde. "Anglocentricité" et "tribalisation" », dans M. Carrin et C. Jaffrelot (éd.), *Tribus et basses castes, résistances et autonomie dans la société indienne*, Paris, EHESS, « Purusârtha », p. 181-231.
- Ghurye Govind Sadashiv, 1959 (1943). *The Scheduled Tribes* (2d ed. de *The Aborigines – So Called and their Future*), Bombay, Popular Book Depot.
- Guha Ramachandra, 2000. *Savaging the civilised*, Oxford, Oxford University Press.
- Heber Reginald, 1828. *Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India from Calcutta to Bombay 1824-1825 (with Notes upon Ceylon)*, Philadelphia: Carey, Lea & Carey.

- Koppers Wilhelm, 1940. « Probleme der indischen Religionsgeschichte », *Anthropos*, p. 761-814.
- Koppers Wilhelm, 1940-1941. “Bhagwan, the supreme deity of the Bhils. A contribution to the History of Indian and Indo-European Religions”, *Anthropos*, p. 265-325.
- Leucci Tiziana, 2018. « Maria Montessori en Inde. Adoption et adaptation d’une méthode pédagogique », dans T. Leucci, Claude Markovits & Marie Fourcade (dir.), *L’Inde et l’Italie. Rencontres intellectuelles, politiques et artistiques*, Paris, Éd. de l’EHESS, coll. « Purushartha », vol. 35, p. 245-85.
- Malinowski Bronislaw, 1927. *Sex and Repression in Primitive Society*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Man Edward H., 1885. *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, London.
- Markovits Claude, 2000. *Gandhi*, Paris, Presses de Sciences po.
- Pulman Bertrand, 1986. « Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse : W. H. R. Rivers (1864-1922) », *L’Homme*, 100, p. 119-142.
- Pulman Bertrand, 2003. « Malinowski et la liberté sexuelle des Trobriandais », *L’Homme*, 166, p. 7-30.
- Risley Herbert Hope, 1908. *The People of India*, London, Thacker.
- Rivers William H. R., 1906. *The Todas*. London, Mac Millan.
- Rolland Romain, 1951. *Inde - Journal 1915-1943*, Bâle, Vineta.
- Rousseleau Raphaël, 2009. « L’invention de “l’art tribal” de l’Inde : Verrier Elwin 1951 », in Thierry Dufrêne & Anne-Christine Taylor (dir.), *Cannibalismes disciplinaires : quand l’histoire de l’art et l’anthropologie se rencontrent*, INHA - Musée du quai Branly (actes du Colloque *Histoire de l’art & Anthropologie*, 21-23 juin 2007), p. 123-132.
- Rousseleau Raphaël, 2013. « Le «paria forestier» au miroir des brahmes : une généalogie du bon sauvage de l’Inde », dans Ines G. Zupanov & Marie Fourcade (dir.), *L’Inde des Lumières. De l’orientalisme aux sciences sociales, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, coll. «Purushartha», vol. 31 (hommage à Sylvia Murr), p. 309-331.
- Roy Sarat Chandra, 1935. *The Hill Bhûiyâs of Orissa*, Man in India Office, Catholic Mission Press, Ranchi.
- Seligman Charles G. & Brenda, 1911. *The Veddas*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Singh K. Sundar, 1970. “Mahatma Gandhi and the adivasis”, *Man in India*, vol.50, January-March, p. 1-25.
- Singh K. Sundar (ed.), 1989. *Jawaharlal Nehru, Tribes and tribal policy*, Anthropological Survey of India, Calcutta.
- Upadhyya Carol, 2002. “The Hindu Nationalist Sociology of G. S. Ghurye”, *Sociological Bulletin*, 51/1, p. 28-57.
- Vidyarthi Lalita Prasad, 1978. *Rise of Anthropology in India. A Social Science Orientation*, vol. 1: *The Tribal Dimension*, Delhi, Concept.

# Ethnologie en situation missionnaire



sous la direction d'André Mary et Gaetano Ciarcia

## SOMMAIRE

PARTIR EN MISSION : VOCATION MISSIONNAIRE ET PASSION ETHNOGRAPHIQUE <i>André Mary</i>	7
« SENTIR AVEC EUX ET COMME EUX » Le primitivisme de Martin Gusinde (Selk'nam et Yamana de Patagonie, 1918-1924) <i>Giordana Charuty</i>	34
« NOUS N'AVONS PAS FAIT ASSEZ ATTENTION À CE GENRE D'ÉTUDE » L'ethnographie de Lars Vig, missionnaire à Madagascar (1874-1902) <i>Sophie Blanchy</i>	84
EFRAIM ANDERSSON, UN MISSIONNAIRE ETHNOLOGUE SUÉDOIS EN TERRAIN PROPHÉTIQUE KONGO (1929-1954) <i>Bernard Coyault</i>	138
« LA SCIENCE LOLOTTE EST CLÉRICALE ET ELLE LE RESTERA. » L'ethnographie missionnaire du père Vial chez les Yi-Sani (Chine, Yunnan, 1887-1917) <i>Aurélie Névod</i>	180
LE PAGANISME ET SON ORDRE MORAL Le vodun comme « pierre d'attente » dans le corpus filmique <i>Le Dahomey religieux</i> de Francis Aupiais (1930) <i>Gaetano Ciarcia</i>	216
VERRIER ELWIN, DU MISSIONNAIRE GANDHIEN À L'ETHNOPOÈTE PHILANTHROPOLOGUE (1928-1939) <i>Raphaël Rousseleau</i>	252
LA TOURNÉE AFRICAINE DE MAURICE LEENHARDT (1922-1923) Les dilemmes de la condition missionnaire <i>André Mary</i>	281
Les Auteurs	328





UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE  
ET DE LA POLITIQUE SCIENTIFIQUE  
*Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture*

DIRIGÉE PAR CHRISTINE LAURIÈRE ET FREDERICO DELGADO ROSA



CONSEIL SCIENTIFIQUE / COMITÉ DE LECTURE

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell,  
Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper,  
João Leal, Benoît de l'Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto,  
Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.



SECRETARIAT DE RÉDACTION

Annick Arnaud

SUIVI ÉDITORIAL

Claudie Voisenat

*Les manuscrits doivent être adressés au Lahic*  
105, Bd Raspail 75006 Paris  
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr