

and memories by Elizabeth Greenspan, a discussion of the procedural, ethical and political considerations of analysing data from Karen McGarry, and a reflection on representing interlocutors by Kathryn Dudley.

Part 3 examines the shifting field sites of contemporary anthropology. One chapter is dedicated to applied anthropology, focusing in particular on the ethical and moral issues that applied anthropologists face and the importance of conducting work that is in the best interest of their interlocutors. Here, the authors argue that, despite prejudice toward the latter, there is a diminishing distinction between academic and applied anthropology. This observation deserves special attention, as many anthropology graduates will work in applied fields. This chapter is complemented by a vignette by Caura Wood, an applied anthropologist who works as the vice president and corporate secretary at an oil company in Alberta. Another topic addressed is autoethnographic methods, featuring an excerpt from Jean Briggs's *Never in Anger*.

Part 4 explores visual methods. A chapter is dedicated to photo-elicitation as a collaborative technique. Ethnographic film is discussed in another chapter, and the authors explore the distinctions between ethnographic film and documentary, the history of ethnographic film, and the importance of maintaining the integrity of ethnographic film as a scholarly endeavour. The final chapter turns to research with and in virtual communities. The authors present virtual worlds, including *World of Warcraft* and *Guild Wars*, as accessible fieldwork sites and discuss virtual fieldwork as a new form of ethnographic research, even as virtual worlds lack many of the paralinguistic signals presented by face-to-face interviews. Part 4's vignettes include a discussion of photo-elicitation as a method written by Lynda Mannik, a section on ethnographic filmmaking as social process by Jennifer Cool, and a discussion of ethnography in virtual communities by H.J. François Dengah II.

While *Practicing Ethnography* pays great attention to issues of decolonisation and collaboration, one weakness is that it neglects to define the central terminology used to describe the people who are studied by anthropologists. The text uses a variety of terms, including "informants," "interlocutors" and "subjects," even as it principally uses the term "interlocutor." Given the decolonising and collaborative meaning of this term (for example, Groisman 2011; De Oliveira 1998), *Practicing Ethnography* would have been stronger with a discussion on how to refer to research subjects and the power and meaning behind the words we use.

Overall, *Practicing Ethnography* offers an accessible guide to the methods and methodology of ethnographic fieldwork that is most suitable for the classroom and first-time researchers looking to conduct their first fieldwork projects, or for more seasoned researchers looking for a quick refresher. With a focus on community-based engagement, collaboration, and decolonising methodologies, the book will be valuable in an undergraduate or graduate course for students learning to conduct research. Neither too heavy on theory so as to be unreadable, nor so general as to be banal, *Practicing Ethnography* is an essential introduction to conducting ethnographic research in the twenty-first century. The focus on North American anthropology is an asset to students in the United States and Canada. The inclusion of considerations such as new fieldwork sites in the digital world make the text a unique and valuable guide, worth being read on its own or in the classroom.

References

- De Oliveira, Roberto Cardoso. 1998. *Em o trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp/Paralelo 15.
- Groisman, Alberto. 2011. "The Dislocation of Empirical Authority: From 'Informant' to 'Interlocutor,' Perspectivism and 'Symetrization'" (Paper presented at the annual meeting of the Seventh International Congress of Qualitative Inquiry, University of Illinois at Urbana-Champaign, Illini Union, Urbana, IL).

Carrin, Marine, *Le parler des dieux. Le discours rituel santal entre l'oral et l'écrit (Inde)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, 383 pages.

John Leavitt
Université de Montréal

Ce livre couronne le long engagement de Marine Carrin avec les peuples appelés tribaux de l'Asie du Sud, et en particulier avec les Santal, ethnie habitant majoritairement l'est de l'Inde (états de Jharkhand, Bengale, Orissa, Bihar). Depuis deux siècles, le terme "tribal" (dans les langues indiennes, *ādivāsi* 'habitant primordial') est utilisé en Inde pour désigner les peuples qui, pour des raisons sociales ou géographiques, n'ont pas été assimilés comme castes dans la grande matrice hindoue. Les "tribaux" vivent le plus souvent dans les forêts et les montagnes et maintiennent, à différents degrés de cohérence, leurs propres organisations sociales, traditions et langues. Parmi les groupes dits tribaux, plusieurs, dont les Santal, parlent des langues de la famille austroasiatique, généralement considérée la plus ancienne famille linguistique de l'Asie du Sud, et qui inclut aussi des langues sud-est asiatiques comme le vietnamien et le khmer.

Vivant au milieu de sociétés de castes et de religionnaires hindous, les Santal ont gardé leur langue, leur organisation sociale et leur territoire, tout en subissant les transformations induites par le colonialisme, les missions d'évangélisation – particulièrement intensives auprès des peuples tribaux – et les pressions de l'État-nation. Notable à cet égard est la création de quelques systèmes d'écriture dont un, l'*ṷol chiki*, qui est devenu standard pour transcrire la langue santal. Le livre présente les rapports complexes et denses qui lient l'invention (ou découverte, selon certains) de cette écriture avec la religion traditionnelle santal et la réinvention de cette religion sous l'inspiration des, et en opposition aux, influences chrétiennes et hindoues.

Pour résumer, sans doute abusivement, ce livre complexe et détaillé, il en ressort deux grands thèmes.

D'une part, le livre révèle la complexité des rapports du développement de l'écriture avec les idées et pratiques santales traditionnelles. Depuis longtemps, les Santal savent "lire" les signes offerts par les êtres de la forêt. Les créateurs des nouveaux systèmes d'écriture pour la langue santal, une fois qu'ils ont appris la notion même d'écriture des missionnaires, ont puisé dans leurs propres traditions pour développer, ou, comme ils disent eux-mêmes, redécouvrir un système qui est à la fois un syllabaire et un ensemble de signes chargés de signification et de signifiante. "Pour les inventeurs d'écriture, les signes

adressés aux humains par les divinités, ainsi que les figures rituelles, représentent déjà des ébauches d'écritures. On doit souligner que les inventeurs d'écriture ont voulu concevoir des caractères qui puissent exprimer les gestes quotidiens, tout en maintenant un lien réflexif avec les divinités. . . qui parfois s'incarnent dans les caractères des nouveaux alphabets" (21).

D'autre part, le livre raconte l'évolution d'une ethnographie locale, souvent contestataire et même militante, à partir de projets chrétiens parrainés par les missions. L'histoire est frappante, mais peut-être pas tellement rare: des missionnaires, dans ce cas luthériens, engagent les Santals à qui ils avaient enseigné l'écriture à fournir des documents sur les traditions locales pour aider au projet de conversion. Mais le fait même de rendre ces traditions non chrétiennes par l'écrit leur donne le prestige associé avec ce mode sémiotique; et ces textes finissent par servir de ressource pour des mouvements de revitalisation des traditions, avec des incidences religieuses et politiques: mouvements d'autonomisation, création de formes religieuses, soit syncrétiques (avec le christianisme ou l'hindouisme), soit visant un retour à une authenticité autochtone. Dans les mots de la conclusion, le livre voulait montrer "comment les premiers scribes, tout en recueillant les listes de vocabulaire santal et les témoignages demandés, ouvrent une brèche dans le projet de collecte des missionnaires et en viennent à inverser, parfois à leur insu, le rapport de soumission dont ils font l'objet" (342).

Les deux s'entrelacent et s'illustrent mutuellement tout au long du texte.

Il y a une seule critique que ce lecteur peut faire quant à la présentation du livre. L'auteur cite régulièrement des théories et des cas provenant de l'anthropologie générale récente, mais rarement celles ou ceux basés sur d'autres sociétés sud-asiatiques. Ces citations et comparaisons sont souvent éclairantes, mais on aurait aimé plus de comparaisons qui pourraient mieux situer les données dans un cadre sous-continent.

Par contre, on ne peut que louer la subtilité avec laquelle l'auteure traite du problème des rapports entre l'oral et l'écrit. À l'opposé de la tendance commune de vouloir hypostasier des catégories "oral" et "écrit" comme représentant deux modes de pensée et deux types de sociétés opposés sur tous points, on a ici une présentation réaliste de la complexité de leurs rapports et le va-et-vient constant qui caractérise non seulement les inventions d'écritures, mais aussi les relations oral-écrit aujourd'hui.

En conclusion, *Le parler des dieux* représente une contribution importante à la fois à l'ethnographie historique et aux discussions sur la nature de l'écriture.

Boisvert, Mathieu, *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Montréal : Presses universitaires de l'Université de Montréal, 2018, 262 pages.

Guillaume Boucher
Université de Montréal

Hommes habillés en femmes, parfois castrés, se regroupant au sein de groupes répliquant à la fois la structure familiale indienne et une structure ascétique communautaire (16),

les Hijras occupent une place particulière dans l'imaginaire sud-asiatique. Associées autant à la bénédiction des mariages et des nouveau-nés qu'au travail du sexe, les Hijras brouillent les frontières non seulement entre les genres, mais une série de « catégories générales vues comme opposées » (16), telles qu'hindou/musulman ou sacré/profane.

Exploration de l'univers de cette communauté trans, l'ouvrage de Mathieu Boisvert ne pourrait mieux porter son titre. Plutôt que de mettre de l'avant l'exclusion et la marginalisation dont fait l'objet les hijras, l'ouvrage tente de saisir « l'univers de sens et de pratiques qui structurent » leur identité. À partir de l'analyse d'entrevues recueillies auprès de 26 répondantes, recrutées dans deux centres urbains du Maharashtra (Mumbai et Pune), l'ouvrage couvre tout au long de 9 chapitres un large éventail des champs structurant l'identité de cette communauté : rituels d'initiation (*rīt*) et de castration (*nirvān*), le pèlerinage, les pratiques de bénédictions (*āśīrvād*), les pratiques funéraires et postfunéraires, les structures sociales, le vieillissement ainsi que le cadre juridique régulant les rapports intra- et extracommunautaires.

Trois collaborateurs se divisent la tâche mise de l'avant par Mathieu Boisvert. Auteur principal, celui-ci développe la première partie de l'ouvrage qui pose le caractère proprement religieux de l'identité hijra en l'ancrant dans les différents rituels et pratiques de la communauté. Il en explore les différents mythes fondateurs et démontre comment ceux-ci accordent légitimité à l'identité hijra, leurs pratiques et leur place sociale. À cet égard, ces chapitres permettent d'entamer un intéressant dialogue avec d'autres études classiques sur le troisième genre. Les travaux de Saladin d'Anglure (2012, 1986) viennent ici à l'esprit. Les chapitres sur les rituels, incluant le pèlerinage, permettent quant à eux aux lecteurs attentifs d'entendre les échos de Malinowski (1933 [1975]), tout comme ceux de Turner (2002 [1969]). Boisvert s'attarde longuement sur l'univers socioreligieux sud-asiatique dans lequel s'inscrivent les hijras. Un important effort analytique est ainsi investi dans la démonstration de la filiation symbolique développée par les hijras, et la façon dont celle-ci établit des parallèles avec les structures familiales de la culture sud-asiatique plus large. En relevant la filiation symbolique marquant les relations entre gurus et *celās*, Boisvert permet d'établir des parallèles entre les pratiques hijras et celles d'autres communautés monastiques (Denizeau 2010), renforçant ainsi son argument pour une lecture religieuse de son sujet.

Si les chapitres de Boisvert s'attardent aux spécificités de l'expérience hijra, le chapitre d'Isabelle Wallach sur la perception du vieillissement chez cette communauté permet de penser cette expérience en termes plus universels. Ceci dépasse largement l'universalité du processus biologique impliqué par le vieillissement. Si Wallach explore à juste titre le caractère socialement construit de la perception du phénomène, l'auteure ne se détourne pas des parallèles à établir avec la littérature émergente sur les aînés trans. Son analyse fait voir comment la perception du vieillissement est étroitement liée aux conceptions genrées de la vieillesse entretenues par les différentes sociétés. Le portrait socioreligieux des hijras se complète de l'analyse de Mathilde Viau-Massé et Karine Bates des cadres légaux régissant l'existence sociale des hijras. À travers l'examen du pluralisme juridique caractéristique de la société indienne, les auteurs explorent les