

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 (*nirvāṇ*), 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 auteures explorent les

normes internes et externes à la communauté et la façon dont les hijras négocient et naviguent entre ces deux ensembles de contraintes. Tout en illuminant les origines historiques des contraintes juridiques qui pèsent sur les hijras, Viau-Massé et Bates font voir tout le travail de contestation et d'appropriation du droit dont font preuve les activistes hijras. De la sphère du droit informel en passant par leur « système normatif institutionnel » parallèle (177), aux représentations juridiques faisant usage des plus récentes législations (comme le jugement NALSA de 2014 reconnaissant le troisième genre), les hijras font preuve d'une agentivité qui fait mentir certains des préjugés retenus contre elles.

La dernière section du livre, composée de récits de vie se voulant emblématiques de l'expérience hijra, met en scène de manière plus organique les concepts et analyses développés dans les chapitres précédents. Ces courts chapitres laissent voir comment l'exclusion et la marginalité ont pu dominer une bonne part de la littérature concernant les Hijras. Or, le mérite de l'ouvrage repose dans sa reconnaissance des dures réalités de l'existence hijra sans pour autant en faire le point focal de l'enquête. Par delà l'image de paria qui colle à la communauté, les auteurs font voir toute la mesure d'agentivité des hijras, que ce soit dans les adhésions et négociations individuelles à ce groupe et ses codes comme dans les luttes menées par certaines d'entre elles pour une meilleure reconnaissance de leur identité et de leur réalité.

En abordant la question des hijras sous un angle religieux, Boisvert fait voir toute la porosité des frontières du religieux. Les questions d'identité, d'appartenance de groupe, d'orientation sexuelle, et les contextes culturels et historiques sont étroitement enchevêtrés à la question religieuse. L'analyse de l'identité hijra ne peut faire l'économie des autres champs sociaux qui l'entrecoupent et qui la transforment (18). En ce qu'il dévoile les dynamiques internes de la communauté hijra ainsi que le contexte sociohistorique cadrant son existence, l'ouvrage atteint bel et bien l'objectif qu'il s'était donné. De son atteinte émerge néanmoins une nouvelle série d'interrogations pour des recherches futures.

L'ouvrage de Boisvert fait voir les hijras comme possédant une identité de genre distinct, ancrée dans un contexte socioculturel (ou socioreligieux ici) spécifique. Comment cette identité, avec ses codes, ses contraintes et ses possibles évoluera-t-elle devant la diffusion de la terminologie LGBT et l'éventail identitaire porté et proposé par les ONG qui appuient les hijras dans leurs luttes? Comment les nouvelles générations de hijras se définiront-elles? L'ouvrage pointe déjà vers une certaine « hétérogénéité des parcours », faisant par ailleurs miroir aux évolutions de la société indienne (118). Alors que l'Inde entre dans une période marquée par l'ascension d'un certain discours politique teinté par l'Hindutva, l'avenir des hijras demandera une attention soutenue.

Bibliographie

- Denizeau, Laurent, 2010. *Petite ethnographie d'une tradition monastique : à propos de la foi et de la pratique religieuse*. Paris, Téraèdre.
- Malinowski, Bronislaw, 1975 [1933]. *Moeurs et coutumes des Mélanésiens*. Paris, Payot.
- Saladin d'Anglure, Bernard. 1986. « Du fœtus au chamane : La construction d'un "troisième sexe" inuit ». *Études/Inuit/Studies*, 10 (12) : 25–113.

- . 2012. « The "Third Gender" ». *Revue du MAUSS*, 1 (39) : 197–217. <https://doi.org/10.3917/rdm.039.0197>
- Turner, Victor. 2002 [1969]. « Liminality and Communitas », In Michael Lambek (dir.) *A Reader in the Anthropology of Religion*, p. 358–374. Oxford, Blackwell.

McMillan, L. Jane, *Truth and Conviction: Donald Marshall Jr. and the Mi'kmaw Quest for Justice*, Vancouver: UBC Press, 2018, 220 pages.

Neha Gupta
The University of British Columbia, Okanagan

In January 1990, the Royal Commission on the Donald Marshall, Jr., Prosecution released its findings and recommendations to the public. The three commissioners, Chief Justice T. Alexander Hickman, Chief Justice Lawrence A. Poitras and the Honourable Gregory Thomas Evans, QC, found that "racism played a part in Donald Marshall, Jr.'s wrongful conviction and imprisonment" (Royal Commission, p. 10) and resolved that these "inescapable, and inescapably distressing conclusions" (p. 1) demand that specific steps be taken to "reduce discrimination in the justice system itself" (p. 10).

With *Truth and Conviction*, Jane McMillan offers a thoughtful ethnography of the revitalisation of Mi'kmaw legal consciousness and the impact of Donald Marshall Jr.'s wrongful conviction on him, on his family, on his community and on the Mi'kmaw Nation, all framed around principles of Indigenous law and the Canadian justice system. McMillan masterfully narrates the tenets of Mi'kmaw justice, initially through Marshall's wrongful conviction and incarceration, and later through the Mi'kmaw assertion of treaty rights after Marshall was charged for fishing eels without a licence, which resulted in a case that took Marshall to the Supreme Court.

Truth and Conviction sheds light on how Mi'kmaw communities have sought participation in the Canadian justice system on equal terms by embodying the spirit of *etuaptmumk*, or two-eyed seeing, which "combines Indigenous legal wisdom with salvageable elements of settler law on a journey of co-learning" (p. 171). McMillan shows how this way of seeing enabled the creation of a Native Criminal Court controlled by the community and by the practice of Mi'kmaw justice, which emphasises the "interconnectedness of the environmental, physical, social, and spiritual realms" (p. 171) alongside the well-being of family and community members. Under this model, justice aims to understand and respect Indigenous realities and focus on "community responsibility for restoring relations," which might include incorporating both cultural and traditional practices into rehabilitation and reintegration. Specifically, Mi'kmaw justice places weight on knowing everyone, knowing "what they [the wrongdoer] did" and if "they will do it again" (p. 157). This Indigenous legal approach contrasts with Canadian courts' emphasis on individual responsibility, punitive sanctions and confidentiality for criminals, which are tenets of the Canadian justice system. These practices of the Canadian justice system, seen from the perspective of community and family relations, enable the avoidance of responsibility by wrongdoers.

The text begins with McMillan's own account of meeting Donald Marshall Jr in Halifax, Nova Scotia. The pair met in the