

Laval théologique et philosophique



Mathieu BOISVERT, avec la collaboration d'Isabelle WALLACH, Karine BATES et Mathilde VIAU-TASSÉ, *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Matière à pensée »), 2018, 251 p.

André Couture

Volume 75, Number 1, February 2019

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1067509ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1067509ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Couture, A. (2019). Review of [Mathieu BOISVERT, avec la collaboration d'Isabelle WALLACH, Karine BATES et Mathilde VIAU-TASSÉ, *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Matière à pensée »), 2018, 251 p.] *Laval théologique et philosophique*, 75(1), 152–156.
<https://doi.org/10.7202/1067509ar>

ils reconnaissent l'importance de se déplacer, mais aussi que ce mouvement requiert « une posture de réceptivité dans laquelle opérer cette action » (p. 53).

Dans le troisième chapitre, « Déroutés » (Y. Guérette), la réflexion porte davantage sur le concept de mission « comme clé de lecture » (p. 65). Il est important de réfléchir théologiquement à ce concept. Cette réflexion conduit à identifier un déplacement autre que le déplacement physique, soit « celui de l'extérieur vers l'intérieur » (p. 71). La relecture faite tout au long de ces sorties permet cet autre déplacement. Elle permet d'interpréter le passage de l'Évangile vivant au milieu de nous » (p. 81).

Le quatrième chapitre, « La route lieu de l'Église » (G. Routhier), nous donne l'occasion de réfléchir à « quelle Église sommes-nous en train de construire ? » (p. 91). La recherche-action « nous [chercheurs et participants] a appris qu'il nous faut aujourd'hui retrouver les actes instituant qui favorisent l'émergence de l'Église et l'édifient » (p. 95). Les chercheurs soulignent aussi l'importance du « mystérieux travail de l'Esprit Saint » (p. 109). En faisant la relecture, les participants ont pris conscience de l'importance de l'action de l'Esprit Saint en le reconnaissant comme « agent principal de toute évangélisation » (p. 111).

Le cinquième chapitre, « Toujours sur la route » (P. Bergeron), nous permet de boucler la boucle et de compléter le voyage entrepris trois ans plus tôt. C'est le retour au questionnement de départ afin de jeter un coup d'œil sur le chemin parcouru, tout en sachant que le voyage n'est pas terminé pour autant : « [...] ce n'est pas parce que la recherche est terminée que ses acteurs sont arrivés à destination une fois pour toutes » (p. 125). La recherche-action a permis à l'ensemble des participants de faire un apprentissage important, « de redécouvrir et de contribuer à bâtir une Église où priment les relations et, plus encore, où il est possible d'être accueilli dans ses vulnérabilités » (p. 141).

La conclusion invite les lecteurs à « OSER ! C'est le souhait que nous formulons également aux lecteurs de cet ouvrage » (p. 147).

Ce livre, en plus d'être écrit dans un langage clair et à la portée de tous, nous fait vivre une aventure, nous donne le goût de prendre la route et, comme croyants, il ne peut pas nous laisser indifférents. Il nous dynamise et nous insuffle une bonne dose d'espérance. Il nous incite à vivre pleinement notre vocation de baptisé avec les frères et les sœurs que nous rencontrerons sur la route de l'Église à construire. Il y a de nombreuses citations bibliques et de nombreuses références aux textes du magistère.

Cet ouvrage sera utile à tous ceux et celles qui désirent faire Église autrement, peu importe le champ de l'activité pastorale. En refermant ce livre il ne reste plus qu'à prendre la route et OSER !

Michel NOLIN

Institut de pastorale des Dominicains, Montréal

Mathieu BOISVERT, avec la collaboration d'Isabelle WALLACH, Karine BATES et Mathilde VIAU-TASSÉ, **Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique.** Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (coll. « Matière à pensée »), 2018, 251 p.

Le livre que vient d'écrire Mathieu Boisvert avec la collaboration d'autres chercheurs est à la fois original et novateur. Il porte sur des communautés transgenres des villes de Mumbai et de Pune (dans le Maharashtra, en Inde) et repose sur une série d'entrevues d'environ quatre heures chacune avec vingt-six *hijrās*. La méthodologie est multiple, lit-on en page 20 : « [...] elle intègre l'analyse de récits de vie, l'entretien semi-dirigé et l'observation sur le terrain ». On trouve dans une sorte

d'annexe, insérée avant la conclusion (« Les récits », p. 191-227), deux exemples de récits de vie, ainsi qu'un fascinant récit d'Utkarsha Kotian, une des interprètes qui a travaillé sur ce projet, et qui s'intitule « Quand j'ai regardé celles que l'on ne veut pas voir ». L'essentiel du livre consiste en sept chapitres rédigés par l'auteur principal : 1. « Le thème de la religion chez les hijras » (p. 27-33) ; 2. « Le *rīt* » (le rituel d'entrée) (p. 35-48) ; 3. « Le *nirvān* » (le rituel de l'ablation totale du pénis et des testicules) (p. 49-62) ; 4. « Le pèlerinage » en tant qu'actualisation de certains mythes (p. 63-80) ; 5. « Les pratiques rituelles de bénédiction » (p. 81-98) ; 6. « Les rituels funéraires et postfunéraires » (p. 99-108). Les derniers chapitres me semblent particulièrement bien réussis : 7. « La famille et la structure sociale » (p. 109-144) ; 8. « Les perceptions et les expériences du vieillissement », rédigé par Isabelle Wallach (p. 145-164) ; et 9. « L'acquisition de droits », rédigé par Mathilde Viau-Massé et Karine Bates (p. 165-190). Outre la conclusion qui couvre les pages 229-236, on trouvera un glossaire et une bibliographie, ainsi qu'un tableau des vingt-six participantes à cette recherche identifiées par des pseudonymes, sauf dans le cas des deux qui souhaitaient être présentées sous leur véritable identité. Une série de photos en couleur figure dans un encart après la page 144 et complète agréablement une somme impressionnante de recherche dans un milieu réputé difficile à percer.

La thèse qui se profile peu à peu à l'horizon de ce livre, et qui apparaît en clair dans sa conclusion, donne à penser que les *hijrās* formeraient une sorte de nouvelle communauté d'« ascètes » avec une structure sociale spécifique et un ensemble de pratiques grâce auxquelles ils se confectionneraient une nouvelle identité de la même façon que les *samskāra* (les rites échelonnés tout au long de la vie) servent à « parfaire » progressivement l'individualité du petit d'homme. Les *hijrās* posséderaient donc leur propre *dharma*, soit un univers de sens et de pratiques complexes qui leur sont propres (voir p. 232). Leur univers serait en quelque sorte polarisé par le travail du sexe et les pratiques rituelles de bénédiction. La *badhāi* est un rite plus solennel de « félicitations » lors d'une naissance, d'un mariage ou de l'ouverture d'un commerce, tandis que la *maṅgī* consiste simplement en la sollicitation d'une « aumône », les deux rites culminant avec l'octroi soit de bénédictions (*āśirvād*) pour écarter le mauvais œil soit de malédictions sur ceux et celles qui repoussent l'intervention du *hijrā*. Boisvert avait montré au chapitre 4 qu'une série de pèlerinages à des déesses ou des saints servaient en fait à légitimer aux yeux de la société le statut de ces *hijrās* et leur pouvoir de bénédiction (voir p. 232)¹. Un peu comme les *devadāsīs* étudiées par F. Apffel-Marglin², tout en exerçant un métier impur, celui du sexe, les *hijrās* tendent à se définir par l'auspiceux. Je regrette seulement que cette dimension de leur identité n'ait pas été davantage approfondie et mise en rapport avec les études qui se sont multipliées à ce sujet dans les années 1980.

Quelques autres remarques s'imposent. Tout d'abord, le lecteur trouvera quelques indications rapides sur les recherches effectuées concernant les *hijrās* sous la rubrique « Le contexte de la recherche » (p. 17-19) et en bibliographie. J'aurais pourtant aimé un état des recherches un peu plus substantiel. Quelques coups de sonde m'ont fait immédiatement repérer deux travaux académiques qui auraient mérité de figurer quelque part : en 2006, un mémoire de Marie Genoud, qui comporte des interviews réalisées dans la région de Bangalore³ ; puis en 2009, la thèse à dimension historique

-
1. Certains de ces cultes, entre autres à Yellammā et à Aravān/Travān, ont déjà été bien étudiés et le lecteur curieux aurait bien aimé retrouver au moins les principales références à ces études.
 2. Frédérique APFFEL-MARGLIN, *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
 3. Marie GENOUD, « *Viparita*. La communauté hijra en Inde », mémoire de master de l'Institut d'Études Politiques de Toulouse, Toulouse, 2006, 160 p., consulté le 29 octobre 2018 sur http://www.sciencespo-toulouse.fr/servlet/com.univ.collaboratif.util.LectureFichiergw?ID_FICHIER=1494.

de Shane Gannon⁴. Un tel état de la question aurait certainement aidé à saisir la nouveauté de cette excellente étude.

Une question, peut-être vaine, est venue hanter ma lecture. Le mot *hijrā* est masculin en hindi, non pas féminin ; il est senti comme masculin par les locuteurs de cette langue, ainsi que par ceux des autres langues du nord de l'Inde. Toutefois, une remarque préalable suggère que la réalité est plus complexe : « L'utilisation du féminin et du masculin [dans ce livre] est directement liée au genre auquel s'identifie la personne au moment précis où se déroule l'action. Pour une même personne, donc, le genre peut être différent d'une période à une autre de sa vie » (p. 11). Le rituel d'initiation (*rīṭi*) confère nettement à l'individu une nouvelle personnalité féminine (nom féminin, vêtements féminins, etc.), ce qui ne veut pas dire que la transformation soit dans les faits si immédiate. Par une sorte de fiction, ces *hijrās* finissent par adopter ensemble des comportements de femme, tandis que l'entourage semble continuer à parler d'eux au masculin. Il y a là sans doute un problème complexe qui aurait mérité qu'on s'y attarde davantage, d'autant plus qu'il pourrait coïncider avec une transformation en cours des représentations sociales en Inde.

Bien qu'un certain nombre d'indices laissent croire que le groupe spécifique qu'étudie Boisvert ait des liens avec la tradition musulmane des eunuques⁵, il reste que la tradition indienne connaît depuis longtemps ceux qu'on appelle maintenant plus volontiers les transgenres et que l'Inde situe encore à partir de très anciennes catégories. Depuis au moins les *Brāhmaṇa* en effet, elle les décrit comme « ni homme ni femme ». On peut ne pas être d'accord avec cette façon de s'exprimer, la critiquer, mais il faut convenir que c'est de cette façon que la tradition indienne s'est exprimée jusqu'à récemment. C'est ce parti pris qu'adoptent plusieurs chercheurs indiens comme Serena Nanda⁶. Mieux vaudrait donc sur le plan méthodologique bien distinguer l'analyse proprement historique, qui a sa place dans les études académiques, de tout autre type d'analyse qui cherche à analyser une situation sociale dans le but de transformer les mentalités et qui est tout aussi pertinente. Remarquons que l'appellation également traditionnelle de *tr̥tīyā prakṛtiḥ*, « troisième nature », la première étant celle du mâle et la seconde celle de la femelle, toutes deux seules jugées normales, paraît plus acceptable de nos jours, à condition qu'elle soit curieusement traduite par « troisième genre ». La tradition artistique a également utilisé un artifice à première vue similaire qui consiste à représenter la fonction conjointe du dieu et de la déesse sous la forme d'une image unique réunissant une demie de corps d'homme et une demie de corps de femme (Ardhanārīśvara, « le Seigneur à demi femme »). Ce sont les śivaïtes qui ont eu recours à ce subterfuge, le Puruṣa ou Nara étant alors Śiva. Cette image n'est toutefois pas de l'ordre du « ni homme ni femme ». Elle semble bien reposer sur l'idée que le Puruṣa (Esprit mâle) et la Prakṛti (Nature féminine) sont à la fois distincts et non distincts (*bhinnābhinna*). On combine alors habilement l'évocation du dieu et

4. Shane GANNON, « Translating the Hijra. The Symbolic Reconstruction of the British Empire in India », thèse présentée au Département de sociologie de l'University of Alberta (Edmonton), 2009, 454 p., consulté le 29 octobre 2018 sur <https://era.library.ualberta.ca/items/5e6e812e-3808-4b3c-86b0-a250a97439fd>.

5. Voir la section « Les hijras et l'islam » du présent livre (p. 30-32). Il y a également le fait que plusieurs des participantes font un lien entre le mot *hijrā* et l'hégire de Muhammad à Médine (p. 14). Au XIX^e siècle, le lien ne semblait faire aucun doute ; on pourra se reporter à Edgar THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*, Volume III-K, Madras, Government Press, 1965 [1909], art. Khōja, p. 288-292.

6. Serena NANDA, « Hijrās », dans *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, ed. Knut A. JACOBSEN, Helene BASU, Angelika MALINAR, Vasudha NARAYANAN, publié en 2012, consulté en ligne le 1^{er} novembre 2018, http://dx.doi.org/acces.bibl.ulaval.ca/10.1163/2212-5019_beh_COM_9000000015. Voir également de la même auteure, *Neither Man nor Woman. The Hijrās of India*, Belmont, Wadsworth, 1999² [1990].

de la déesse comme pour les englober et les dépasser⁷. Mais l'intéressante discussion qu'on trouve aux pages 185-190 montre aussi que ces questions se heurtent désormais au droit des personnes et n'ont vraisemblablement pas fini d'évoluer.

On me permettra de m'étonner des multiples erreurs de translittération qui finissent par perturber le lecteur et qu'il aurait été facile de corriger. Je ne signalerai ici que deux points plus techniques, mais néanmoins importants du point de vue interprétatif. J'ai été d'abord surpris de la facilité avec laquelle Boisvert passe de *rīti* (ou *rīṭi*) à *ṛta* (ordre) (voir p. 35). Le mot sanskrit *rīti* (également le prakrit *rīi*) vient selon toute vraisemblance de la racine *ri/rī* au sens de « laisser aller, relâcher ». Le suffixe *-ti* confère à cette racine le sens de « cours des choses, allure », de sorte que le mot finit par désigner les « usages, coutumes, méthodes ». *Rīti-kāl*, c'est l'époque de la littérature hindie qui va du XVII^e au XIX^e siècle, une période où l'on mettait l'accent sur les procédés de style de la rhétorique ancienne. Ce terme désigne toute « procédure », « manière de faire », notamment celle qui permet de s'intégrer à une « maisonnée ou communauté spécifique » (*gharāṇā*) de *hijrās*. Selon les informations recueillies en p. 46, *rīti* désignerait de la même façon le processus rituel par lequel on devient une *devadāsī* ou *jogtī* (*jogātī*), quoiqu'on puisse aussi employer *jogta-panth* (fautivelement écrit *pant*, p. 46 ou *pānth*, p. 243), qui signifie « la voie des jogta » et s'emploie régulièrement en contexte religieux (par exemple, le *varkārī-panth*, une secte populaire au Maharashtra)⁸. Il s'agit d'un constat qui va dans le sens d'un rapprochement entre la communauté des *hijrās* et les voies sectaires (*panth*, *mārg*, *sampradāy*, etc.) et aurait pu être utilisé dans le sens de la thèse défendue dans ce livre. Mais étant donné que les liens familiaux de type « belle-famille » (*sasurāl*, maison du beau-père) et de type « famille de la mère » (*māykā*), censés avoir été coupés par l'entrée dans la communauté de *hijrās*, y sont symboliquement recréés (voir p. 127-128), je serais pour ma part davantage porté à qualifier cette communauté de quasi-secte.

Il me semble également que l'auteur passe trop rapidement du rite de *nirvāṇ* au *nirvāṇa* bouddhique (p. 49). Qu'on me permette de rappeler que le grand grammairien Pāṇini (*Aṣṭādhyāyī* 8,2,50, autour de 500 avant notre ère) considère que ce mot est formé de la racine *VĀ* (souffler), avec le préverbe négatif *nir* et le suffixe de participe passé *ta* sous la forme *ṇa*. Le verbe *nir-VĀ* signifie donc « cesser de souffler » en parlant du vent ou de l'air, et désigne finalement tout passage à une situation de calme réconfortant. Le participe *nirvāṇa* signifie « soufflé, éteint » et au figuré « mort, disparu, couché » (en parlant du soleil) ; également « apaisé, calme, dompté, en parlant d'un ascète ». Les grammairiens traditionnels donnent les exemples suivants de l'emploi de ce participe : *nirvāṇo 'gñiḥ*, le feu est éteint ; *nirvāṇaḥ pradīpaḥ*, la torche s'est éteinte ; *nirvāṇo bhikṣuḥ*, le moine s'est éteint (comme une flamme qui s'éteint, sa vie s'est arrêtée, faute de combustible). En tant que substantif neutre, le terme se traduit par « extinction, disparition, cessation » et s'utilise comme euphémisme pour parler de la mort. Il s'utilise en contexte hindou, comme en témoigne la *Bhagavadgītā* (5,24-25 ; 6,15) qui parle du *yogin* qui a renoncé au monde et à toutes ses séductions et a atteint *brahmanirvāṇam*, c'est-à-dire « l'extinction en *brahman*, c'est-à-dire en l'absolu ». En contexte bouddhique, on continue par euphémisme à parler d'« extinction », d'« apaisement défi-

7. Voir Marguerite E. ADICEAM, « Les images de Śiva dans l'Inde du Sud. VI. - Ardhanārīśvara », *Arts Asiatiques*, 17 (1968), p. 143-172.

8. Je me permets de référer ici au livre de Jackie ASSAYAG, *La colère de la déesse décapitée*, Paris, CNRS Éditions, 1992, qui contient un important chapitre sur les *Jōgati* (p. 169-201), où il est expliqué que ces danseuses de temple étaient ainsi appelées parce que « les futures initiées se soumettaient à diverses austerités que subsumait le mot *yōga*, terme qui, par extension, leur donna le nom de *jōgati* » (p. 169). Ce livre est centré sur le temple de Saundatti en l'honneur de la déesse Yellamma (mentionné ici p. 66-70), de l'importance des *devadāsī* dans ce contexte, mais n'aborde pas la question des *hijrās*.

nitif», sans désigner ou fixer de terme ultime. L'épithète s'emploie encore en hindi au sens de « mort, décédé », et le substantif au sens de « death, extinction, eternal bliss ; annihilation » (voir le dictionnaire hindi-anglais de R.S. MacGregor). Compte tenu de ces remarques, il me semble que ce terme n'est en fait qu'un autre euphémisme pour parler de l'éradication des organes sexuels (et donc des désirs) et du nouveau bien-être ou état apaisé auquel l'opération donne accès, et qu'il est inutile de faire un détour par le bouddhisme pour l'expliquer.

André COUTURE
Université Laval, Québec

François-René de CHATEAUBRIAND, **Génie du christianisme**. T. 1 et t. 2. Paris, Éditions Flammarion (coll. « GF », 104 et 105), 2018 [1802], 512 p. et 504 p.

Mais quel rapport ont ces fous avec notre nom,
 avec le jugement qu'on porte de nous ?

Frédéric II, roi de Prusse⁹

Souvent réédité, le *Génie du christianisme* reste encore de nos jours le livre le plus influent de François-René de Chateaubriand (1768-1848), auteur considéré comme un précurseur du Romantisme, et dont on aurait célébré les 250 ans en 2018¹⁰. Comme pour l'édition précédente, cette parution en deux tomes contient toujours les abondantes notes de Pierre Reboul (1918-1989) rédigées au départ pour l'édition de 1966 ; celles-ci occupent près du quart du deuxième tome et constitueraient presque une étude à part entière (t. 2, p. 285-393). Au lieu d'une critique de ce texte — devenu classique — du vicomte de Chateaubriand, la présente recension rappellera simplement l'éloquence de certains passages pour ensuite mettre en valeur les nombreuses annexes contenant des passages inédits, retirés de la première édition du *Génie du christianisme*.

À première vue, la mise en situation de cette nouvelle version aux Éditions Flammarion semblera laconique : la 4^e de couverture de la réimpression en « GF » est presque vide et ne contient même pas de résumé ni de présentation. Il faudrait pallier cette lacune pour bien saisir la raison d'être de ce livre incomparable, que l'on ne présente plus. Écrivain érudit et catholique fervent, Chateaubriand a voulu s'opposer aux superstitions de son temps, à ce qu'il nomme « l'idolâtrie » et le fanatisme (t. 2, p. 255), pour réaffirmer l'humanisme et la grandeur de la Chrétienté et ce, dans le contexte tourmenté des persécutions et de la terreur ayant suivi la Révolution de 1789 : anticléricalisme, déchristianisation, déprêtisation forcée des prêtres, fermeture des églises de France et confiscation de certains presbytères pour les revendre. Ces éléments contextuels ne sont pas inclus dans la présente édition, ce qui est regrettable. C'est pourtant pour ces raisons que Chateaubriand, alors exilé en Angleterre, a rédigé cet ouvrage monumental et ambitieux sur les forces de la chrétienté en tant qu'institution et gardienne de l'équilibre moral et social. Lorsque les deux tomes de *Génie du christianisme* paraissent au début de 1802, le futur ambassadeur de France n'a que 33 ans et commence à peine à être connu comme écrivain ; mais l'essentiel de son œuvre reste à venir¹¹. Le ton y est volontiers apologétique et l'ambition, universelle.

9. Cité par CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, t. 2, p. 292.

10. Il y a quelques années, le juriste français Jean-Louis HAROUEL faisait paraître un ouvrage sur les valeurs universelles héritées du christianisme, dont le titre reprenait (en le modifiant) celui de Chateaubriand : *Le vrai génie du christianisme : laïcité, liberté, développement*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy, 2012.

11. Les derniers livres de CHATEAUBRIAND ont été la biographie *Vie de Rancé* (1844) et l'autobiographie *Mémoires d'outre-tombe* (1848).