

and non-humans. Lemons describes how individuals seek to ingest the mufti's holy words through the *ta'wiz* (small rectangular pieces of paper inscribed with holy words) through their bodies, whether through food, drink, breath or other forms of contact. Lemons draws on Shoshana Felman's (*The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, 2nd ed., 2002) and Veena Das's (*Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, 2007) work to show how language haunts the body in both semantic and talismanic ways (188). Despite the obvious differences between fatwa-granting and healing practices in their form and reception, Lemons argues for their structural similarity related to kinship.

The impressive diversity of locales in this ethnography effectively maps the plurality of traditions of divorce adjudication for Muslims in India, which Lemons views as expressions of Indian secularism. By situating Islamic law as decidedly Indian and not as an aberration, Lemons situates Muslim personal law (which itself is plural and vast) as part of the Indian legal system and not, as it often appears, as a "red herring" (195). In particular, she shows how Muslim women's "inequality is taken as a sign of the pathology of Muslim kinship," which becomes evidence "of the community's failure to be fully modern and fully Indian" (37).

This book is dense and based on detailed research. Yet, there would have been space to include more about how Lemons negotiated access to these spaces. How, for example, did she negotiate the copying of case records? How did her positionality shape her results? Who were the muftis? How did they live? What was their training? How did they respond to Lemons and her project?

Divorcing Traditions will appeal to many readers, whether they are interested in contemporary Indian politics and daily life, the politics of law and gender, fatwa and divorce, or the practical matrices of secularism. The book offers testament to the perpetuation of gender inequality (here expressed through marriage and divorce) as a hallmark of the secular. Most significantly, it makes clear that kinship can no longer be ignored in any serious account of the workings of secularism, in India or elsewhere.

Reference

Agrama, Hussein Ali. 2012. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.

Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*. Paris, La Découverte, 2019, 464 pages.

Émile Duchesne
Université de Montréal

Spécialiste du chamanisme sibérien, Charles Stépanoff est maître de conférence à l'École pratique des hautes études à Paris. Ayant réalisé une thèse de doctorat auprès de Roberte Hamayon, Stépanoff s'est d'abord intéressé à la pragmatique rituelle des chamanes Touva de Sibérie du Sud en adoptant une

perspective cognitive. Cet aspect de son travail a fait l'objet d'une monographie publiée en 2014. Son plus récent ouvrage *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination* est une enquête beaucoup plus ambitieuse puisqu'elle propose une analyse qui fait la synthèse des pratiques chamaniques de Sibérie. Cet examen est basé sur les enquêtes ethnographiques de l'auteur, mais aussi et surtout sur une revue de la littérature ethnographique classique, majoritairement produite en russe, et sur un travail d'analyse d'artefacts trouvés dans différents musées. Le travail de synthèse de Stépanoff l'amène à s'intéresser plus particulièrement à ce qu'il nomme les « techniques de l'imagination » des chamanes (c'est-à-dire le rêve, les hallucinogènes, les rituels, les costumes, les tambours, etc.) pour diviser le chamanisme sibérien en deux grandes tendances : le chamanisme hétérarchique et le chamanisme hiérarchique.

Sur le plan de la théorie, Charles Stépanoff aborde l'imaginaire comme un outil pour accéder à la perspective de l'autre, humain ou non humain. Pour l'auteur, l'imaginaire n'est pas opposable au réel et doit être compris comme une forme d'interaction avec le monde, réalisée sur le mode mental et souvent exécutée de façon prospective. Dans le contexte de la chasse, l'imagination se dresse au fondement des rapports aux animaux et agit « comme un organe sensoriel supplémentaire nous permettant de nous relier aux mondes non humains » (47). Pour analyser les phénomènes reliés à l'imaginaire, Stépanoff propose une typologie organisée autour de deux critères : la richesse de l'amorce et la capacité d'action du sujet (54). Lorsque les amorces sont riches, l'auteur parle d'imagination guidée (voir un film, écouter une histoire, etc.) et, au contraire, lorsqu'elles sont pauvres, il propose de parler d'imagination exploratoire (faire des projets, inventer une histoire, etc.). Quant à l'implication du sujet, elle se décline en deux autres formes d'imagination : l'imagination contemplative (lorsque le sujet est passif, comme lors de la lecture d'un roman) et l'imagination agentive (lorsque le sujet est actif, comme lorsqu'on joue à un jeu vidéo). Les deux critères se croisent et une activité imaginative peut être décrite, par exemple, comme étant guidée et contemplative. Ce système de classification des pratiques reliées à l'imaginaire est proposé par Stépanoff dans le but d'aborder les écologies de l'imagination associées aux différentes traditions culturelles, un peu à la manière de l'écologie des relations proposée par Philippe Descola (2005).

L'apport majeur de ce livre est la distinction qu'il propose entre chamanisme hiérarchique et chamanisme hétérarchique. Pour l'auteur, cette distinction représente deux écologies de l'imagination distinctes dont la différence fondamentale se situe au niveau de la délégation des pratiques imaginatives. En effet, dans le chamanisme hiérarchique, le chamane a la posture d'un spécialiste autorisé par la collectivité : il prend en charge les pratiques reliées à l'imaginaire chamanique au nom de sa communauté. Dans le chamanisme hétérarchique, la prise en charge de ces pratiques est beaucoup plus diffuse : il s'agit d'un « monde où il existe un continuum de compétences entre spécialistes et non-spécialistes et où les positions sont réversibles » (154). Ces deux types de chamanisme s'opposent également par des pratiques et des institutions différentes. Le chamanisme hétérarchique est caractérisé par des absences (pas de transmission héréditaire du statut de chamane, pas de rituel d'investiture, pas de costume rituel, le tambour n'est pas réservé

aux chamanes), mais aussi par des rituels typiques comme la tente sombre, le voyage allongé et parfois la consommation de champignons hallucinogènes. À l'inverse, le chamanisme hiérarchique implique une transmission héréditaire du statut de chamane, un rituel d'investiture, un tambour réservé aux chamanes, mais aussi le costume rituel, le rituel de la tente claire et le voyage en direct. La distinction proposée par Stépanoff n'est pas sans rappeler la distinction proposée par Hugh-Jones (1994) entre chamanisme horizontal et chamanisme vertical en contexte amazonien. Par contre, Stépanoff nuance la proposition de Hugh-Jones pour la faire cadrer davantage avec le contexte sibérien – la question du statut d'élite du chamane étant caduque en Sibérie – mais aussi pour réduire l'arbitraire des catégories « vertical » et « horizontal » qui ne « dérive[nt] pas de représentations autochtones, mais de l'image occidentale de l'arbre généalogique où la filiation est figurée verticalement et l'alliance horizontalement » (189).

Si ces deux points théoriques constituent grosso modo la première partie du livre, la deuxième se penche plutôt sur des études de cas majoritairement associées au chamanisme hiérarchique. En effet, partant des différents attirails des chamanes, Stépanoff propose une sorte de géographie des cosmos chamaniques. Il va d'abord s'intéresser aux voyages cosmiques réalisés lors de performances chamaniques et propose ensuite l'idée que les tambours hiérarchiques agissent comme des cartes pour guider le chamane lors de ces voyages. À travers différents exemples, comme le costume chamanique ou l'organisation de la maison, l'auteur propose une analyse des enchevêtrements entre microcosme et macrocosme. Pour Stépanoff, ce n'est pas tant que des éléments du microcosme représentent le macrocosme – ou vice-versa – mais plutôt que les différents niveaux du cosmos constituent une « même topologie morale abstraite qui oriente la perception affective d'espaces parallèles à différentes échelles » (318).

La troisième partie du livre propose une explication de l'expansion du chamanisme hiérarchique en Sibérie. En effet, Stépanoff suggère que le chamanisme hétérarchique serait plus ancien puisqu'on le retrouve dans toute l'aire circumpolaire. Il explore ainsi certains cas historiques où des populations ont progressivement adopté le chamanisme hiérarchique en raison de l'expansion des populations tounouguses, des éleveurs de rennes qui pratiquent un chamanisme hiérarchique. Pour l'auteur, la différence entre les deux types de chamanisme ne peut pas s'expliquer par des différences économiques, comme le suggérait Hamayon (1990) avec la distinction qu'elle opérât entre chamanisme de chasse et chamanisme d'élevage. Pour le chercheur, le type de chamanisme pratiqué par une population doit plutôt être rattaché aux institutions matrimoniales et au régime de substitution dominant, tel que développé par Descola (2001). En effet, le chamanisme hétérarchique serait généralement accompagné de l'obligation viagère (le gendre est perpétuellement au service de sa belle-famille) et du principe d'homosubstitution (une femme ne peut pas être échangée contre des biens, un meurtre ne peut être vengé que par un meurtre, etc.). À l'inverse, les populations qui pratiquent le chamanisme hiérarchique sont également caractérisées par l'hétérosubstitution, aussi nommée substitution généralisée, soit « la possibilité de substituer des biens à une personne, mais aussi le fait qu'un marieur et des parents aînés se substituent au fiancé pour négocier avec le père de la fiancée » (397). Or

dans les sociétés à chamanisme hiérarchique, les cérémonies d'investiture des chamanes prennent souvent la forme d'un mariage du chamane avec un esprit et « son résultat concret est une dépendance du chamane envers son clan dont il est devenu redevable » en raison du paiement de la dot (401). Pour Stépanoff, cet encadrement du chamanisme, inhérent à sa variante hiérarchique, a pour effet de guider l'imaginaire du chamane et de lui imposer « un invisible collectivement défini qui rendra possible la coordination des imaginaires dans le rituel » (408).

Voyager dans l'invisible représente une contribution fondamentale à l'étude anthropologique du chamanisme. Stépanoff utilise une prose accessible qui facilite la lecture de son ouvrage et qui permet à des lecteurs moins avancés, comme des étudiants de premier cycle ou même des curieux qui ne sont pas familiers avec la discipline, de bien comprendre son argumentation. Malgré certaines failles inhérentes à tout modèle généralisant de ce genre, la distinction entre chamanisme hiérarchique et hétérarchique est probablement la contribution la plus intéressante de cet ouvrage. Cette proposition théorique laisse le champ ouvert à toutes sortes de comparaison avec le contexte américain, de façon à creuser davantage la « perspective intercontinentale » proposée par Hallowell (1926) et évoquée par l'auteur lui-même. D'autre part, ces concepts pourraient également être utilisés pour mieux comprendre les transformations du chamanisme dans un contexte de pluralisme religieux, ce qui représenterait un retour aux concepts initiaux qui ont inspiré cette typologie (voir Hugh-Jones 1994 ; Viveiros de Castro 2009). Néanmoins, on aurait souhaité que Stépanoff discute davantage de ces modèles préexistants afin de comprendre davantage en quoi le sien diffère de ceux-ci. Malheureusement, cette question a été réglée de façon un peu trop expéditive par l'auteur. D'autre part, si le modèle semble fonctionner pour la Sibérie, son application au contexte nord-américain laisse entrevoir des failles notamment en ce qui a trait au droit de jouer du tambour ou encore au lien fait par l'auteur entre imbrication du macrocosme et du microcosme et chamanisme hiérarchique. Néanmoins, la proposition de Stépanoff représente un modèle stimulant qui devrait faciliter la comparaison entre les différents complexes culturels formant le continuum sibéroaméricain.

Références

- Descola, Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola, Philippe, 2001. « The Genres of the Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia ». In Thomas A. Gregor et Donald Tuzin (dir.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*, p. 91–114. Berkeley, University of California Press
- Hamayon, Roberte, 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Hallowell, Alfred Irving, 1926. « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere ». *American Anthropologist*, 28 (1) : 1–175. <https://doi.org/10.1525/aa.1926.28.1.02a00020>
- Hugh-Jones, Stephen, 1994. « Shamans, Prophets, Priests and Pastors ». In Nicholas Thomas et Caroline Humphrey (dir.), *Shamanism, History, and the State*, p. 32–75. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Stépanoff, Charles, 2014. *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas de Sibérie du Sud*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Viveiros de Casto, Eduardo, 2009. *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France.

Verdery, Katherine. *My Life as a Spy: Investigations in a Secret Police File*. Durham, NC: Duke University Press, 2018, 344 pages.

Gediminas Lankauskas
University of Regina

In the prologue to *My Life as a Spy*, Katherine Verdery states, "To be honest, I don't actually know what this book is" (28). Indeed, it is an unusual work, one that does not readily abide by the conventions of a single genre. Combining elements of history, memoir, reflexive auto-ethnography and anthropological analysis, *My Life as a Spy* offers an incisive and nuanced exploration of state surveillance in socialism undertaken by someone who was a target of that surveillance. Through a narrative of her own life story as an American researcher working in socialist Romania, Verdery addresses themes as diverse as identity and selfhood, relationships and trust, secrecy and authoritarianism, and authenticity and truth.

The volume was inspired by the author's surveillance file compiled by the Romanian secret police, or the Securitate, during her several research visits to Romania between 1973 and 1988. *My Life as a Spy* is a result of Verdery's efforts to domesticate and make sense of what is an unwieldy document co-authored by numerous rank-and-file secret agents, their supervisors and their informers. Excerpts from reports contributed by various Securitate cadres are incorporated into the book, along with Verdery's fieldnotes, letters, interviews and two dozen photographs and document facsimiles. What results is material that is rich in word and image presented as a polyphonic collage that narrates a compelling story, in which many voices vie to be heard and various plot lines intersect in unexpected ways.

This story begins in the early 1970s with the author's arrival in Ceaușescu's Romania to conduct ethnographic research for her doctoral dissertation. Her intelligence, curiosity and fluency in Romanian left little doubt in the minds of security agents, known as *securiști* or *secus*, that she was a mole planted by hostile capitalist America to gather information about the socialist state. Her public persona as a harmless *folclorista* interested in village life in the Transylvanian region was seen as merely a convenient cover for her "true" sinister self as a spy. As Verdery continued to research socialist Romania over the years, the secret police researched her with steadfast commitment.

Given the Cold War climate of the day, Verdery did not expect to remain unnoticed by the vast surveillance apparatus of the ever-vigilant party state. Yet when, in 2006, almost two decades after socialism's collapse, she opened her file in the archives, she was taken aback by its magnitude and thoroughness. Subdivided into 11 volumes and numbering 2,781 pages, the hefty dossier consisted of shadowing reports, transcripts

of wiretapped telephone conversations, translations of intercepted correspondence, clandestinely taken photographs and "informative notes" supplied by her friends and acquaintances who collaborated with the Securitate. Some of this material was profoundly personal, reaching deep into the author's most intimate experiences, feelings and thoughts. Most of it was marked "top secret." As occurred elsewhere in the European East, in post-socialist Romania, such files were declassified and made accessible to anyone who cared to see them, including citizens of any NATO country, after a special law was passed to aid so-called lustration, which was intended to vet persons seeking political office. Today, lustration remains part of the broader political process known as transitional justice, which East European nations have embraced with varying degrees of enthusiasm.

While perusing her voluminous file, Verdery encounters a version of the self that she barely recognises. Fabricated by *securiști*, this alter ego appears as a doppelgänger in several guises: a closeted Hungarian with a malicious intent to stir up ethnic unrest, a friend and supporter of political dissidents, and a CIA infiltrator after Romania's military arsenal, to mention but a few. Unfamiliar and unsettling, the splintered persona that emerges was given many names: Vera, Katiusha, Vanessa and others. Ascribing multiple aliases to a surveillance target was a practice commonly used in espionage to protect collected intelligence. In addition to the many selves attributed to her by the *secus*, the author also acquired a host of identities from her Romanian respondents, colleagues and acquaintances. For some, she was "Mrs. Professor;" a friend and even an adopted family member. For others, she was a potential supplier of coveted western goods. Crafted with a hint of irony and humour, Verdery's eloquent account of her *dividual* self opens up an important discussion of issues pertaining to the production of the ethnographer's identity in the field. As fieldworkers, we may be keen observers of social life, but we should not forget that we are also observed, appraised, multiplied and divided by the people we encounter as they seek to apprehend us socially and morally in order to place us in broader frameworks of local knowledge and understanding. The author urges us to be mindful of the ways in which the selves we acquire in the field come to shape our ethnographic work, a pre-eminently intersubjective endeavour (see [Borneman and Masco 2015](#)).

Of considerable significance in this endeavour is also trust, which, as Verdery observes, is difficult to build and maintain in settings of panoptic surveillance because both researcher and respondent know that there is always the possibility of an invisible third – the state – being present. Usurping and manipulating social relationships was one of the main objectives of secret surveillance in socialism. Field research under such circumstances, she suggests, was hardly ever unproblematically constituted through a negotiated, dialogic exchange between the ethnographer and his or her respondents ([Clifford 1988](#)). Those who collect data under the watchful eye of an intrusive state know that it is a great deal more complicated. Fieldwork in locales where authoritarian power continuously asserts itself is not the same as data gathering in the highlands of Papua New Guinea or in the Amazonian rainforest.

While issues of identity and trust figure prominently throughout *My Life as a Spy*, its commanding theme is secrecy. Without such secrecy, Verdery's Securitate file would not exist, nor would her book. Bringing in "the big picture" of socialism,