

auch subjektive Erfahrungen für die Analyse nutzbar zu machen, durchaus Provokationspotential.

Die Ausführungen zum Feld, Feldzugang, zur Position des Feldforschers und dem Rapport zu den Informantinnen (Kap. 2) schließt an die bekannten theoretischen Debatten in der Sozialanthropologie an. Die Ausführungen bereiten zudem darauf vor, dass Ethnografinnen längst nicht überall mit offenen Armen empfangen werden und legt dar, mit welchen Strategien zum Beispiel Organisationen einen Feldzugang abwehren können. Die Autoren geben keine Rezepte, wie eine teilnehmende Beobachtung durchzuführen ist, sondern sensibilisieren dafür, wie diese durch die Bedingungen des Feldes und die Beobachtungsposition geprägt ist. Sie machen darauf aufmerksam, wie sich die Intensität der Teilnahme auf die Möglichkeiten des Protokollierens auswirkt und sie zeigen verschiedene Strategien auf, wie mit den Überforderungen einer teilnehmenden Beobachtung umgegangen werden kann; zum Beispiel durch die Sequenzierung der Beobachtung, das Verfolgen von Prozessen oder durch einen bewusst vorgenommenen Perspektivenwechsel. Weiter diskutieren die Autoren, wie Feldnotizen zu Protokollen ausgearbeitet werden können bzw. welche Anforderungen die Analyse und die Repräsentation an Protokolle stellen. Dabei machen die Autoren das für ein ethnografisches Projekt spezifische Ineinandergreifen von Beobachtung, Erfahrung, Beschreibung, Interpretation und Analyse nachvollziehbar. Sie weisen auf die zentrale Bedeutung des Schreibens hin, welche in andern Methodenbüchern oft vernachlässigt wird. So gehen sie darauf ein, dass sich der Schreibzwang und damit die spätere Repräsentation bereits auf die Wahrnehmung während der Forschung auswirkt, oder dass die Analyse wesentlich im und durch das Schreiben vorangetrieben wird.

Die Autoren konstatieren treffend, dass in Projektbeschreibungen üblicherweise die Anlage der Feldforschung ausgeführt wird, die Analyse an sich jedoch als eigentliche "Blackbox" von methodischen Erörterungen oft unberührt bleibt (101). So widmen sie den analytischen Tätigkeiten in Kapitel 4 besonders viel Raum; teilweise (aber nicht umfassend) greifen die Autoren hier auf die Verfahren und die Terminologie der "Grounded Theory" zurück. Dies ist insofern nicht erstaunlich, als Anselm Strauss in seinen Methodenbüchern ähnlich wie die Autoren sein intuitives qualitatives Vorgehen explizit machte und für diese Tätigkeiten Begriffe einführte (H. Legewie and B. Schervier-Legewie, Anselm Strauss. *Research Is Hard Work, It's Always a Bit Suffering. Therefore, on the Other Side Research Should Be Fun. Forum qualitative Sozialforschung* 5/3.2004). Allerdings erinnern die Ausführungen zur offenen Codierung an die auch innerhalb der Grounded Theory kontrovers diskutierte Frage, ob damit, wie von Strauss proklamiert, analytische Konzepte generiert werden oder ob dadurch vielmehr ein voranalytisches Kategorisieren der Daten gefördert wird, welches ungeübte Anwender auf Abwege führen kann (I. Dey, *Grounding Grounded Theory. Guidelines for Qualitative Inquiry*. San Diego 1999). Beim kurzen Hinweis auf die Möglichkeiten, welche Softwareprogramme eine Unterstützung des Codierens bieten, fehlen leider Überlegun-

gen dazu, wie diese Technologien auf den Prozess der Analyse einwirken.

Über die Darstellung verschiedener Analyseverfahren hinaus fordern die Autoren dazu auf, das Material durch Befragung zu befremden, sich dabei überraschen zu lassen und analytische Kreativität zu entwickeln. Sie weisen darauf hin, dass es kein "natürliches" Ende des Auswertungsvorgangs gibt und so die Interpretation endlos weitergeführt werden könnte. Sie plädieren dafür, in der Interpretationstätigkeit auf eine Balance zwischen vertiefender Analyse und dem "Blick aufs Ganze" zu achten. Mehr noch, die Autoren warnen vor der Verselbstständigung der Datenanalyse als einer "going method": "Wir analysieren nicht primär Daten, sondern soziale Phänomene: soziale Situationen, Praktiken, Welten. Unsere Daten sind daher nur Platzhalter dieser Phänomene. Es gibt daher keinen Grund, diesen Platzhalter in der ganzen Kontingenz seiner Entstehung und Auswahl zu sakralisieren" (111). Mit dieser Kritik grenzen sich die Autoren deutlich ab von einer in der qualitativen Forschung zunehmend zu beobachtenden Tendenz, die selbst generierten Artefakte zu objektivieren und die eigene Forschung durch möglichst stringente methodische Verfahren zu autorisieren. Stattdessen stehen sie für ein Forschungsverständnis ein, welches auf einem umfassenderen Erfahrungswissen basiert, das immer nur unzureichend in den zu Daten geronnenen Protokollen abgebildet ist. Damit wird es zur zentralen Aufgabe einer Ethnografin, das implizite Wissen, das sie beiläufig und stillschweigend erworben hat, zu explizieren (144). Indem und wie das Lehrbuch das implizite forschungspraktische und theoretische Wissen der Autoren expliziert, bildet es selbst ein Beispiel ethnografischen Arbeitens. Mit ihrem praktischen Leitfaden formulieren die Autoren gleichzeitig ein forschungspolitisches Statement gegen eine methodische Engführung qualitativer Forschung. Anselm Strauss hat eindrücklich vorgemacht, dass Methodenbücher wichtige strategische Instrumente sein können, um Forschungstraditionen zu begründen. Es ist diesem Lehrbuch zu wünschen, dass es zur Stärkung von Ethnografie als einer methodisch offenen und erfindungsreichen Forschungsstrategie beitragen kann.

Judith Hangartner

Brosseder, Claudia: *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru.* Austin: University of Texas Press, 2014. 456 pp. ISBN 978-0-292-75694-6. Price: \$ 65.00

Tal como lo declara Claudia Brosseder en la introducción, este trabajo intenta abordar un tema que "ningún libro ha analizado" hasta el momento: los efectos del discurso virreinal sobre la hechicería, tanto en Europa como en el Perú, en la evolución de los rituales andinos (3). Así, por un lado, a inicios del siglo XVI, la hechicería es definida en términos de "falso dios, falso culto y malas acciones, o idolatría, superstición y brujería" (2). Tal noción medieval habría evitado, no solo el uso de términos alternativos de la tradición mágica europea, sino que sobre todo habría bloqueado una perspectiva naturalista que ya venía desarrollándose, al menos en España, desde la

segunda mitad del siglo XVI (20). Por otro lado, ya a mediados del siglo XVIII, la preocupación por la hechicería y por el poder de los hechiceros para infligir daño comienza a parecer ridícula (232) y a volverse un fenómeno periférico a la metrópolis (229). De hecho, las persecuciones individuales comienzan a realizarse más bien para incrementar la armonía social, reforzar la autoridad política, eliminar rasgos culturales obsoletos o, en fin, crear una sociedad más homogénea (231). Descartada la demonología (252), el interés jesuita en la hechicería fue finalmente reemplazado por un nuevo tipo de naturalismo y enmarcado en un discurso europeo interesado en la así llamada magia técnica y natural (14). Desde fines del siglo XVII, el diálogo andino cristiano deja, pues, atrás la idolatría por la naturaleza y la medicina (192), imponiéndose así un nuevo tipo de filosofía natural, una nueva noción de maleficio y una nueva forma de racionalismo erudito (192).

Ahora bien, en este largo proceso, la introducción de la noción de magia empática habría importado a los Andes una distinción conceptual (entre lo preternatural, lo natural y lo sobrenatural) que sería radicalmente extraña para la cosmovisión andina (254), o que constituiría un desafío para lo que la autora llama la concepción o lógica andina de la naturaleza (*nature*) (3, 13, 15 y 192).

Quizá valga la pena detenerse un momento en este punto. Tal como sucede con otros de los conceptos más usuales (tales como los de “sagrado”, “pecado”, “armonía social”, o “coexistencia de culturas”) de este importante libro, la aplicabilidad de uno tan cargado como el de “naturaleza”, podría quizá haberse problematizado un poco más (por ejemplo, a la luz de los recientes debates antropológicos en torno al animismo, que parten de la etnografía de las tierras bajas de Sudamérica). ¿Es necesario, o siquiera posible, considerar que un concepto como el de naturaleza – que, en buena medida, parece no poder definirse sino es en contraste con el de sociedad o cultura – sea relevante en las sociedades indígenas andinas?

Un cuestionamiento similar (aunque quizá más importante que el primero) aparece cuando nos acercamos a uno de los protagonistas de las evoluciones conceptuales, discursivas y rituales, en torno a la hechicería, que este libro explora: nos referimos al “especialista religioso andino”. El libro lo define como “los antiguos *camascas*, *amautas* y otros hombres y mujeres sabios de la sociedad inca y andina” (137), sin agregar mucho más sobre ellos, salvo que se trata de personajes “decididos (*strong-minded*)” (229). Esta característica, junto con la importancia dada en el libro al toma y daca (*give-and-take*) entre sacerdotes españoles y especialistas religiosos andinos (3), pareciera mostrar que la imagen de estos no es sino un reflejo de la de aquellos. Así, por ejemplo, la autora considera no solo que “los hechiceros eran los ideólogos del mundo andino” (325, nota 2), sino que: “... ambas culturas confiaban en una élite social autoritaria, fuese el sacerdote católico o el especialista religioso ... ambos grupos de élite se veían ... como los mantenedores de una ortodoxia, aquella del Concilio de Trento, en un lado, y la de la lógica andina, en la otra” (268).

En cualquier caso, creemos que sería fructífero debatir, a partir de este importante trabajo, la existencia de

“especialistas” en el ámbito de la religión, sobre todo en un mundo andino virreinal marcado por la desaparición de élites precolombinas en ámbitos suprarregionales (y a la luz de una etnografía que parece sugerir que hoy todos los miembros de un grupo, con diferencias de grado, son un poco “curanderos”).

Adicionalmente, creemos que relativizar la sobreestimación de la especialización religiosa en los Andes virreinales podría también ayudarnos a cuestionar una “resistencia” (30) que, en el presente libro, supone como la fuente, tanto de un “desagrado ... por los cristianos ... de largo aliento” (68), como de un intento de “retener la pureza de sus mesas rituales” (137). ¿Es necesario dar por sentada, ya sea en ciertas élites o en poblaciones enteras, una suerte de oposición, tácita o explícita, al cristianismo y al mundo venido de Europa, en un ámbito que, como los Andes amerindios, ha sido caracterizada precisamente por su “cosmopolitismo”?

En suma, los argumentos de este libro, junto con sus varios mapas útiles y sus abundantes notas explicativas y bibliográficas, constituyen no solo un notable esfuerzo comparativo y un impulso para la continuación de los estudios andinos en Alemania, sino sobre todo una estupefaciente oportunidad para revisar algunos de nuestros supuestos más arraigados en torno a la sociedad andina virreinal. En efecto, la proximidad entre el mundo andino y el europeo, en torno a puntos tan cruciales como la existencia de nociones de naturaleza, de especialistas religiosos y de respuestas colectivas de resistencia a lo foráneo, siguen siendo cuestiones abiertas. Si lo más novedoso del libro fuera, como lo pensamos, su acercamiento al discurso europeo sobre la magia y sus referencias a unos autores (como Pedro Ciruelo o Martín de Castañega) poco usuales en la etnohistoria de esta región, bien podría considerarse también como un trabajo sobre el pensamiento europeo en torno a los Andes indígenas; uno que parte de la convicción, compartida por nosotros, de que una “historia del diálogo andino-cristiano requiere una perspectiva simultáneamente trasatlántica y local” (9).

Juan Javier Rivera Andía

Bunescu, Ioana: *Roma in Europe. The Politics of Collective Identity Formation.* Farnham: Ashgate, 2014. 215 pp. ISBN 978-1-4724-2058-9. Price: \$ 119.95

Ioana Bunescu, a Romanian postdoctoral scholar at Malmö University in Sweden, begins this volume with an appropriate insistence on the need for conceptualizing European Roma as a heterogeneous population that cannot be represented under the umbrella of an idealized cultural uniformity. In order to capture that diversity, Bunescu carried out fieldwork in a number of locations, and the results are conveyed in seven topically distinct chapters. According to the author, “[e]ach book chapter is an outcome of a *multi-sited ethnography* that combines anthropological, cultural studies and political science approaches to understanding the historical process of collective identity formation of the Roma” (1). The blurb on the back of the book promises a “path-breaking book” that, in the words of Sławomir Kapralski of the Polish Academy