

im Keller als Scheintote, und lange verdrängte Konflikte wurden plötzlich brennend aktuell” (258). Außer den Russlanddeutschen forderten z. B. auch Krimtataren, Jakuten und Armenier ihre Rechte ein.

Am Schluss seines Buches gibt Dalos den Russlanddeutschen den vorsichtigen Rat, ihre intensive Erfahrung mit Russland als Kapital zu verstehen und dieses bei der Annäherung zwischen Deutschen und Russen einzubringen (297). Dem könnte man einen vorsichtigen Rat an die nicht russlanddeutschen Bewohner Deutschlands hinzufügen, nämlich die Russlanddeutschen, die in ihrer Art das Brauchtum zu pflegen ein wenig altmodisch und sogar politisch unkorrekt erscheinen (Volkslieder, Landsmannschaften), vor allem als eine posttraumatisch mit dem Leid über Generationen behaftete Bevölkerungsgruppe wahrzunehmen – dazu trägt dieses Buch bei.

Brigitte Wiesenbauer

De la Cadena, Marisol: *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015. 340 pp. ISBN 978-0-8223-5963-0. Price: £ 18.99

Este libro rastrea los cambios en las políticas relacionadas con los pueblos indígenas de los Andes peruanos, desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente. El punto de partida son las conversaciones – que, según la autora, cruzan “diferentes formaciones onto-epistemológicas” (xxv) – de la autora con dos generaciones de *runas*: Mariano Turpo, protagonista local de la reforma agraria peruana, y su hijo, Nazario, “chamán andino” para un museo estadounidense y una agencia de turismo con clientes extranjeros.

De entrada, hay tres puntos que valdría la pena resaltar. El primero es que buena parte del libro proviene de los testimonios de los Turpo sobre ciertos hechos (como la inauguración local de la reforma agraria o las ceremonias presidenciales en una ruina inca), y no de la observación directa de los mismos. En segundo lugar, estas conversaciones parecen centradas en torno a cierto tipo de preguntas hechas por la autora, lo que no parece dejar mucho espacio para las divagaciones espontáneas. De hecho, no es solo que la autora pida a uno de los Turpo que explicita ciertos conceptos – algunos tan complejos como el de “suerte” (xxiii) –, sino que, al mismo tiempo, deja otras preguntas relevantes sin formularse – como las razones por las que el archivo, sobre la lucha por las tierras de su comunidad, era usado para encender una hoguera (12). El tercer aspecto notable es que, considerando la capacidad de redefinir el mundo sensible como un instrumento de lucha, este libro busca facilitar una intervención política en el Perú (13) adoptando las principales premisas y el vocabulario – por ejemplo, cuando habla de “socio-natural formations” (205) – relacionados con el llamado “giro ontológico” (al lado de otras fuentes más bien peculiares como Simón Yampara, Justo Oxa o la teoría de los fractales).

Entre los conceptos de aquella influyente corriente antropológica a los que recurre la autora encontramos, por ejemplo, el de “equivocación controlada” desarrollado

por E. Viveiros de Castro. Así sucede, por ejemplo, en el capítulo dedicado a la participación de Nazario Turpo en la curaduría de una sala del National Museum of American Indian (NMAI), titulado “Una comedia de equivocaciones”. Aquí vemos, por ejemplo, a Nazario “haciendo una representación de un muy buen despacho, a sabiendas de que no hace un despacho” (235). Aunque la autora afirma que “an opportunistic economic decision ... does not cancel the respectful relations with earth-beings” (19), Nazario aparece retratado como absorbido o alterado por unas reglas de juego exógenas: las de un “chamanismo andino” (xv) sostenido por unas redes *new age* de significados, dinero y acción (xviii) (cuya oferta de trabajo remunerado terminaría finalmente por costarle la vida).

Según la autora, el NMAI mostraría un “mundo quechua” como propio o del pasado o de un presente lleno de creencias (en vez de “conocimientos”), unas creencias que dificultarían lo que la autora llama “eventful complexity” al referirse a las narraciones de los Turpo (37). De hecho, para la autora, “Ausangate is, period. Not a belief but a presence enacted through everyday practices” (26). Esto, sumado, al uso de nociones como “espiritualidad” y a ciertas prácticas de purificación, haría perder al NMAI la complejidad del mundo en el que habitarían los Turpo. Al margen de la posible severidad de este capítulo – atenuada, en cierto modo, por la suerte de inevitabilidad implícita en el concepto de Viveiros de Castro –, el lector podría extrañarse de no encontrar la voz de los curadores peruanos (arqueólogos como Ramiro Matos, e historiadores como Carmen Arellano) vinculados a esta exhibición del NMAI. De hecho, la autora cita los folletos de la exhibición – junto a unos jerárquicos, simplistas y a veces incoherentes acompañantes de Nazario (Ochoa y Carmona) –, pero no el archivo que esta institución guarda sobre los Turpo.

Otro concepto muy utilizado en el libro es el de “partial connection” de M. Strathern, por medio del cual se describe cómo la condición de Peruanos es compartida por la autora y los Turpo, de una forma desigual, en la que sus respectivas formas de conocer, practicar y componer sus mundos han estado conectadas (*circuitied*) y diferenciadas por siglos (4), sobreponiéndose y excediéndose mutuamente. Al mismo tiempo, sin embargo, a veces, el concepto de Strathern parece ser usado como una mera excusa para la ambigüedad – “I do not know exactly what he [a mayor] said nor do I know what he meant. I guess his statement invokes partially connected worlds” (271).

Ahora bien, en términos más generales, De la Cadena adopta un enfoque que asume lo que ella llama una “diferencia radical” (100). Así, lo que el libro denomina “a-modern earth-beings” son definidos como “realidades radicalmente diferentes” (247), a las que la autora solo podría acceder a través de los Turpo: “With my usual epistemic tools, I could not *know* Ausangate” (xxv). Esta alteridad radical parece relacionada con, al menos, dos indistinciones adjudicadas al mundo de los Turpo. Por un lado, entre las palabras y las cosas: “no separation exists between Ausangate the word and Ausangate the earth-being; no ‘meaning’ mediates between the name and the being” (25); “words and things are one and indi-

visible ... words do not exist independently of the thing they name; rather their utterance *is* the thing” (231). Por otro lado, tampoco se establecería una separación entre estas entidades y los runa, ni entre estos y los lugares que habitan (101). En suma, a pesar de que la autora afirma que esta diferencia radical no es sino una condición relacional que emerge cuando las partes involucradas en la representación de la realidad se equivocan acerca de lo que está siendo representado (275), la negación de estas y otras distinciones recuerda las críticas elaboradas contra el “fundamentalismo” que varios autores han encontrado en el “giro ontológico”.

La posibilidad de esta crítica al libro podría, quizá, relacionarse con la ausencia de una definición explícita de uno de sus conceptos claves: “the in-ayllu world” (116). Sabemos que, “en su prosa”, no se distingue entre narración y evento, y que este último bien puede ser ahistórico. Y, como adjetivo, “in-ayllu” es usado para describir prácticamente todos los elementos del mundo andino: “in-ayllu land was mountains, rivers, and lakes – the tirakuna that together with animals, plants, and runakuna composed the place that they all were and still are” (97). Pero no parece del todo claro cuáles son, en concreto, esas “ahistorical in-ayllu practices” que reúnen “diferentes mundos onto-epistémicos” (150).

A lo que sí hace referencia el libro, de manera recurrente, es a la incapacidad del estado peruano, para “reconocer” estas conexiones que permiten aquellas prácticas por medio de las cuales los Turpo producen realidades como los “earth-beings” o “tirakuna”. Esta incapacidad radicaría en lo que la autora llama “the epistemic grain of the state” (186), la ontología histórica del conocimiento moderno que, al mismo tiempo que permite ciertas preguntas, respuestas y entendimientos, inhabilita como innecesarias o irreales aquellas que caen fuera de su alcance o que la exceden: “runakuna engage in political practices that ... the state cannot recognize ... because ... it would require its transformation, even its undoing” (14). Cabe notar también que la constancia de esta comparación entre las prácticas de los Turpo y las del estado peruano, contrasta con la casi ausencia de contrastes con las etnografías de otras regiones andinas fuera del Cuzco.

Finalmente, pues, este denso e interesante libro nos brinda una imagen bastante intensa de lo que, desde fines de los noventa del siglo pasado, se ha llamado “cosmopolitismo” andino. Mariano y Nazario Turpo recuerdan – aunque no sean del todo adeptos al vocabulario política y ecológicamente correctos – al activista yanomami Davi Kopenawa. Como él, los Turpo buscaron el reconocimiento de sus prójimos, por medio de un libro (10–15), cuyo protagonismo quizá habrían apreciado si no hubiese llegado después de sus muertes.

Juan Javier Rivera Andía

Finke, Peter: *Variations on Uzbek Identity. Strategic Choices, Cognitive Schemas, and Political Constraints in Identification Processes.* New York: Berghahn Books, 2014. 271 pp. ISBN 978-1-78238-238-6. (Integration and Conflict Studies, 7) Price: \$ 95.00

In “Variations on Uzbek Identity,” Peter Finke describes and analyzes the range of ways “Uzbekness” is understood and lived out in contemporary Uzbekistan. As the title aptly demonstrates, Finke’s primary concern is to convey variation and, in this way, he builds off the classic literature on ethnicity and identity, which approaches collective forms of belonging as constantly shifting processes. Finke aims to understand how this variation is connected to structural differences in things like climate and geography, or historical migration and political upheaval. He is likewise keen to ferret out patterns in all this variation. Despite the numerous ways Uzbekness is understood, Finke argues, an essential element is collective residence and socialization (x). He thus understands Uzbekness, at its base, to be a “territorial concept of identification” (x). It is “attractive” to Central Asians and sometimes taken up by them, he contends, precisely because it is not a genealogical model. It can therefore be more easily adopted when it is in the strategic interest of its actors.

The book is straightforwardly structured. It begins by reviewing the theoretical approaches on the topics of ethnicity, nationality, and identity and then presents an extensive “historical sketch of the Uzbeks” that starts off in the 6th millennium B.C. This history aims to trace what the chapter title describes as a move from “Nomadic Conquerors to Post-Socialist Farmers” (29). The subsequent chapters examine Uzbekness in four field sites across Uzbekistan – Bukhara, Khorezm, the Ferghana Valley, and Qashqadaryo. It closes with a conclusion in which Finke compares the four cases and gives a tentative answer to the question of “What Then Is an Uzbek?” (237).

The book is based on fieldwork that utilized cognitive tests, among other methods like interviews and participant observation. Interdisciplinary work especially at the intersections of psychology, cognitive sciences, and anthropology may fruitfully display and tease out the complex ways “nature” and “nurture” are forever intertwined, and how the two remain always political, however Finke’s use of these methods needed to be more thoroughly and rigorously conceived and worked out. We gain little insight into how the tests were performed, how they were interpreted or how they informed the analyses in his book. Moreover, his use of these methods lacks a critical and thorough engagement with the history and legacy of physical anthropology and race studies in (post)colonial settings, an absolute necessity for any study of this kind.

Finke presents his research within the frame of studies on ethnicity and identity. In the introduction, he describes the literature as having primarily two trends – primordialist and instrumentalist (or situationalist) approaches. He understands the former as too rigid, unable to account for the flexibility, mutability, and ambiguity of actual lived identities. The later approach, however, can lead to the possibility of endless variation, is unable to connect the construction of identity to “historical reality” (14), and insufficiently shows the power of affect and cognition in process of identification, he argues. Finke, therefore, proposes to combine these approaches with rational choice models and insights from cognitive anthropology to cre-