

sion of the ways in which a narrative of morality codes the negotiations of power between the state and its impossible ethnic subjects urges a rethinking of identity formation as a process of value-making rather than assertions of belonging. Placed within the context of mobile nationalisms, economic and social migrancy, trafficked lives, and terror's transgressive globalism, Bhattacharyya positions this mobility inherent in contemporary processes of dis/location alongside a new securitization of the state and reification of the nation's borders.

The essays in this volume speak to these issues in several ways. Howard Winant calls for a renewed conscientiousness in scholarly activism for racial justice. Acknowledging the transformation of the field of ethnic and race studies particularly with the burgeoning of diaspora studies, Winant notes the urgent need to shape a new pedagogy of race studies that re-centers race at the center of post-civil rights-era discourse and challenges the new discursive hegemony that elides, and thus preserves, racism. Parminder Bhachu's spirited conversation with Bhattacharyya provides a personal account of the challenges encountered in broadening the field of ethnic studies to include multiple migrant border-crossings and new cultural productions informed by an innovative politics of belonging in local imperial sites. Bhachu emphasizes the responsibility of race studies scholarship in displacing master narratives of ethnicity and asserts the significance of creative and hybrid diasporic negotiations in dispelling myths of origin and emotional ties elsewhere.

The other six essays in the volume focus on local sites where ethnicity is conceptualized through a moral and ethical vocabulary. Ronit Lentin analyzes the emergence of women's migrant networks in Ireland, in particular AkiDwA started by a group of African women, in the face of the state's racist scripting of exclusionary practices on sexually active immigrant women's bodies. These networks forge communities that transcend specific national and parochial identities as they assert their visibility as politicized African women who challenge the Irish state's criminalization of them. Max Farrar's essay extends this discussion to the violent urban protests in Britain that punctuated the period between 1975 and 2001. Noting the criminalization of the protesters by the state, Farrar points out that community activists rallied around radical political identities to affirm the legitimacy of the protests against a racist state. However, Farrar argues that after 2001 these political identities were replaced by ethnically and religiously based identities. Drawing on the example of the rise of Islamism in Britain as a means of deploying an ethnic and political identity, Farrar delineates the emergence of an ethics of violence as a political and moral response to racism.

Robbie McVeigh delineates the state's power to grant or deny ethnicity to various communities. Drawing on a comparative study of the state's policies of antigypsyism in Italy and Ireland, McVeigh argues that the criminalization of Roma and Travellers entails a "specific phenomenon of ethnicity denial." Thus ethnicity as a political resource for Roma and Travellers becomes a contested terrain wherein claiming ethnicity becomes critical in as-

serting the history of genocide and racism that has shaped Roma and Traveller subjectivities.

Abel Ugba's study of African immigrant Pentecostalism in Ireland and John Gabriel and Jenny Harding's critical exploration of the figure of the "good" refugee denoted in the Refugee Community Histories Project (RCHP) point to an ethical lens that attempts to position these immigrants and refugees outside the racist discourses of the state. As morally "good" immigrants and refugees who are worthy of a place in the nation, these migrants creatively resist their stigmatization as inherently unstable communities.

The sense of shame and humiliation that underlie such negotiations of racism by disempowered peoples is the subject of Carlos Sandoval García's essay. Focusing on the state's criminalization of La Carpio, a segregated and impoverished urban site in Costa Rica, García explores the impact of media representations on La Carpio's residents. The absence of material and emotional resources and an enabling collective memory to counter the overwhelmingly negative images of La Carpio serve to deepen its resident's sense of suffering and shame. This denial of value to the lived experiences of La Carpio's residents is inherently debilitating, preempting an alternate articulation of an ethical vocabulary or political response to the racism that surrounds La Carpio.

Collectively, the essays in "Ethnicities and Values in a Changing World" provide a nuanced exploration of varied sites in Europe and Central America where ethnicity is challenged locally and contested as an ethical and political practice. In juxtaposing the coercive technologies of state racism and the micropractices of local resistance and negotiations of subjective identities, the contributors of this volume affirm the humanity of resistant and disempowered peoples. As Gargi Bhattacharyya in her concluding chapter declares, it behooves us then to ethically be responsible and responsive as we listen for alternate stories and ethnic imaginaries. Sridevi Menon

Blaser, Mario: *Storytelling. Globalization from the Chaco and Beyond.* Durham: Duke University Press, 2010. 292 pp. ISBN 978-0-8223-4545-9. Price: £ 25.18

Inmortalizados por las magníficas fotografías de Guido Boggiani, para muchos etnólogos los ishír no fueron más que la histórica casta servil de los mbaya-caduveo. Sin embargo, lo cierto es que unos dos mil ishír siguen habitando actualmente la región del Alto Paraguay, constituyendo la rama oriental de la familia lingüística zamuco. Tras décadas de estudios de figuras como Juan Belaieff, Albert Frič, Herbert Baldus, Branislava Susnik o Edgardo Cordeu los ishír siguen sorprendiendo a la etnología chaqueña con una organización social que evoca la de sociedades amazónicas como los bororo o los mismos grupos gé: organización dualista, clanes exogámicos unilineales, clases etarias, sociedades secretas masculinas, rituales de máscaras y mitos "melanesios" de la toma primigenia del poder femenino por parte de los hombres.

Este libro ofrece una exploración personal de las formas ishír de absorber la globalización. Para Blaser la mo-

deridad es una condición de la humanidad casi enteramente opresiva, edificada sobre tres pilares constitutivos: la distinción entre naturaleza y cultura, la temporalidad unilineal, y la diferencia colonial entre pueblos modernos y no modernos. La presunción de fondo del proyecto moderno es que la modernidad es la meta de un largo proceso evolutivo protagonizado por Europa occidental y luego transplantado con suerte diversa al resto del mundo; por ende, el conocimiento de las sociedades tradicionales es fundamentalmente asimétrico porque presume que es posible analizar objetivamente la forma en que esos “otros” están atrapados en sistemas de creencias que ignoran la división sujeto/objeto. En consecuencia, Blaser aboga por abandonar los compromisos ontológicos modernistas para abrazar un “pluriverso” accesible mediante un “régimen de verdad menos opresivo”. Para lograrlo propone una etnografía de la globalización concebida como narración de historias (*storytelling*), puesto que para los ishir éstas poseen cualidades performativas más que denotativas. El corolario evidente es que este modelo narrativo permitiría desplegar un pluralismo interpretativo imposible de alcanzar siguiendo el modelo científico modernista, con sus pretensiones de exhaustividad y objetividad. Retomando la metáfora de un ishir particularmente sagaz, Blaser sostiene que la narración es algo tan variable, personalizado y flexible como la manufactura de collares con cuentas y semillas de diferentes tamaños, texturas y colores.

El argumento del libro parte de una observación fáctica: frente a las propuestas de los proyectos de investigación y desarrollo, los ishir tienen demandas prácticas, pero a la vez niegan ser víctimas indefensas de la explotación capitalista. Lejos de cualquier desborde afectivo se conciben serenamente como actores capaces de establecer relaciones con el exterior en términos de roles simétricos y expectativas recíprocas. Blaser admite que al principio interpretaba esta modalidad transaccional como una suerte de “falsa conciencia” de la hegemonía global, pero luego de las sucesivas epifanías de las teorías post-coloniales, el feminismo, la etnografía experimental y los estudios sobre nuevas ontologías pudo advertir que los ishir proponen una lógica moral alternativa que contrasta radicalmente con el proyecto moderno.

Sin embargo, hay que decir que las largas páginas dedicadas a discusiones teóricas y conceptuales son las menos atractivas de la obra. Las cuestiones más interesantes, en cambio, surgen cuando Blaser se atiene más estrechamente a los datos etnográficos. Un ejemplo es la crítica del tenaz encanto del paradigma cazador-recolector en el indigenismo paraguayo. En efecto, para autores como John Renshaw o Volker von Bremen los proyectos de desarrollo fracasan porque presuponen una mentalidad agricultora, una ética completamente antitética a la de los pueblos chaqueños, que serían cazadores-recolectores que viven en armonía con el medioambiente sin procurar transformarlo. Blaser desmonta las falacias que implica dicha aproximación: la postulación romántica de bloques monolíticos (“cazadores-recolectores”, “agricultores”, “blancos”, “indígenas”); la inexistencia de disensiones, tensiones y matices tanto a nivel sincrónico como a nivel diacrónico; la ilusión de la persistencia inalterable

de rasgos como la moralidad igualitaria o el ecologismo espontáneo; la reificación del exotismo y la diferencia de actores colectivos situados al margen de la historia (85 f., 130–132).

Un ejemplo ilustrativo de las dinámicas chaqueñas de cambio social, tanto en el campo cosmológico como en el sociopolítico, se da con la llegada de los misioneros. En numerosos puntos Blaser apela a la cautivante mitología ishir, documentada exhaustivamente por autores como Susnik y Cordeu. Muchos aspectos de la cultura contemporánea son analizados a la luz de la conceptualización secuencial de la temporalidad que proponen los mitos, que segmentan la diacronía en las fases *puruhle* (el tiempo flexible, más allá de la memoria, sólo accesible en sueños), *porowo* (tiempo pasado inflexible, accesible a memoria) e *ishir azle* (tiempos contemporáneos). También se menciona frecuentemente la saga fundacional de la diosamadre Esnwherta y los dioses *anabsero*, tan coléricos e imprevisibles que obligan a los antepasados a matarlos a todos menos a Nemur, quien maldice a los hombres obligándolos a mantener las regulaciones sociales que los previenen de desaparecer: los ritos iniciáticos, los grupos de edad, la sociedad secreta masculina, la organización clánica. Para Blaser, tras estas narraciones subyace una arquitectura cosmológica según el cual el *yrmo* (mundo, monte) depende de una oscilación constante entre sus polos *sherwo* (indistinción) y *om* (distinción, ser), que hace que las cosas y los seres deban reprimir permanentemente su tendencia a volver a la fluidez originaria (27–30, 44). Pues bien, la gran mayoría de los ishir compartía en mayor o menor medida esta organización cosmovisional, cuyos ecos el autor llegó a entrever dialogando con los viejos que cumplieron sus ritos de iniciación en la década de 1950. La instalación regional de los religiosos, en este contexto, constituyó un evento crítico para la historicidad ishir, y para muchos cifró el comienzo de los tiempos denominados *azle*. Sin embargo, los ishir también advirtieron pronto que el campo misionero no era homogéneo: así, comparando a los religiosos católicos con los de New Tribes Missions, algunos ishir afirman preferir a los primeros por su mayor tolerancia frente a las creencias y los ritos tradicionales. La armonización de prácticas y representaciones en conflicto no es un tema menor. Analizando algunas analogías, continuidades y homologaciones establecidas entre los discursos de inspiración bíblica y la saga de Esnwherta, Blaser describe bien el conflicto sociopolítico entre los “cultureros” (ishir tradicionalistas) y los “costales” (ishir pentecostales) a la hora de establecer una organización pan-ishir: mientras que los primeros rememoran la profecía de Nemur y atribuyen las tensiones intergrupales al abandono de los rituales tradicionales, los segundos perciben a sus adversarios como haraganes cuya apatía impide la consecución de proyectos comunes (25, 33, 72, 191, 194–198).

Otro de los puntos altos del volumen es el análisis del fracaso de un reciente programa de “caza sustentable”. Blaser rastrea las causas del fiasco en los prejuicios de las instituciones impulsoras. Aquello que el conocimiento moderno considera fenómenos “naturales”, como la lluvia o el trueno, los ishir lo conciben en términos de seres

y actores sociales; en este sentido una categoría cosmológica fundamental es *bahlut*, el prototipo tutelar (dueño, arquetipo, padre) de cada especie, con el cual los humanos deben trabar relaciones de reciprocidad, y del que los especímenes particulares no son más que “emanaciones”. Como en tantos otros casos etnográficos, ignorar tanto la lógica de este platonismo chaqueño como la ética de reciprocidad que supone puede provocar calamidades naturales, poca fortuna en la caza, enfermedades y aun la muerte: la abundancia o la escasez de las especies, por ende, no es un hecho fortuito ni una consecuencia de la intensidad de la cacería sino una radiografía coyuntural de la relación con los dueños – en otras palabras, un tema social y no “ecológico” o “natural”. Sin embargo, en el caso *ishir* las regulaciones gubernamentales pretendieron administrar la praxis cazadora instaurando restricciones técnicas al peso, tamaño, edad o sexo de las presas, postuladas en función de consideraciones científicas sobre la conducta, reproducción y hábitat de cada especie. Además, impusieron permisos oficiales para cazar en determinadas tierras, precios máximos para las pieles, las cantidades de cada especie que cada cazador podía matar, la obligación de hacerlo con “armas tradicionales” y la prohibición de que participasen cazadores no indígenas de la cacería. Pero los *ishir*, a quienes importa más honrar las relaciones sociales con los *bahlut* y las comunidades vecinas que las especificaciones institucionales, pronto comenzaron a cazar en cualquier parte sin importar si eran tierras propias, estatales o privadas, a poner en práctica estrategias para obviar las cuotas asignadas, e incluso a ligarse en alianzas comerciales, amistosas o aun matrimoniales con cazadores criollos (213–222).

Entre otros temas interesantes del libro también podemos mencionar las retóricas indigenistas oficiales puestas en juego durante la guerra del Chaco (64); el impacto sociológico de las relaciones de patronazgo y peonaje a deuda (68); las repercusiones del contacto en las tensiones intergeneracionales, que provocan conflictos con normas tradicionales como las clases etarias o la sociedad secreta masculina (47); la distinción de los tipos ideales del “indigenismo integrador” (Belaieff) y del “indigenismo crítico” (von Bremen, Chase-Sardi) en las ciencias sociales paraguayas (83); las transformaciones de las redes de circulación de recursos, que en el pasado seguían la vía de las adscripciones etarias, clánicas y genéricas al interior de las familias extensas uxorilocales, y en el presente se contraen limitándose a las esferas del patronazgo y la familia nuclear (75–77, 114f.); o bien la influencia de las relaciones históricas entre los *ishir* y los *mbayá-caduveo* (los *ishir* de la parcialidad *ebidóso* tomaban cautivos en la parcialidad *tomaráho* y los entregaban a los *mbayá-caduveo* a cambio de bienes que éstos conseguían en la frontera brasileña) para el posterior modelado de las vinculaciones con la sociedad nacional. (Hay que señalar, no obstante, que en este contexto el autor escribe “*mbya-caduveo*”, acaso confundiendo a los “*mbayá*” –*guaycurú* – con los “*mbya*” – *guaraní* –, p. 46.)

Por otra parte, en cuanto a los aspectos menos convincentes de la obra podemos mencionar la contextualización antropológica de los datos *ishir*. Conscientemente o no

Blaser discute más con la antropología aplicada que con la etnografía; así, las desventajas de la ONG Prodehaco ocupan muchas más páginas que el análisis de cualquier proceso cultural *ishir*, y por momentos el lector se pierde en la habitual maraña de siglas de la burocracia indigenista (INDI, UCINY, API, NPD, CITES, etc.). Más allá de este recorte temático, la argumentación plantea además una discusión constante con tendencias académicas de moda – de las cuales Bruno Latour es un ejemplo conspicuo – más que con la literatura antropológica chaqueña y sudamericana. En este sentido llama la atención la falta de referencia a obras recientes sobre los *zamuco* en general y los *ishir* en particular cuyo análisis bien pudo haber contribuido a prestar una mayor consistencia histórica y etnográfica al argumento (por citar solamente tres, N. Richard, *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux*. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal. París 2008; I. Combès, *Zamucos*. Cochabamba 2009; E. Cordeu, *El origen de la pintura*. Mitología, memoria étnica y autobiografía del artista indígena Ógwa. Asunción 2008). Tomar en cuenta estas investigaciones, por ejemplo, habría permitido relativizar sentencias discutibles como “Los *tomaráho* evitaron el contacto con los *blancos* hasta alrededor de la década de 1940” (71).

Aunque no se reconoce como postmoderno, Blaser apela de forma sistemática al discurso de la crisis de los grandes relatos, la bancarrota de la modernidad y sus vicios endémicos: etnocentrismo, colonialismo, logocentrismo, etc. Por momentos pareciera que el mayor flagelo de la humanidad ha sido el dualismo cartesiano (4, 132, 143, 146, 149, *passim*). La exégesis de la cosmología *ishir* plantea explícitamente una postura antagónica al proyecto de la modernidad: así, la lógica moral nativa estaría en contradicción patente con la propiedad privada, con los valores del mercado, con las jurisdicciones internacionales (221); al mismo tiempo, estaría en consonancia con los hallazgos de las “performances rupturistas” de las teorías postcoloniales, el ecofeminismo o la etnografía experimental (238). No obstante, hay que decir que estas afinidades muchas veces se limitan al campo retórico o programático, y que el lector echa de menos los matices y las gradaciones que Blaser supo captar por ejemplo en el campo del indigenismo paraguayo: así, cuando enaltece la reciprocidad y la cualidad relacional del *yrmo ishí* en contraste con las asociaciones objetivas y contractuales del mundo “moderno”, la rigidez de la oposición parece revivir antiguas dicotomías como comunidad/sociedad o solidaridad mecánica / solidaridad orgánica (227).

El libro, además, comparte muchos tics formales y clichés temáticos postmodernos: rebalsa de discusiones sobre “éticas”, “dilemas” y “compromisos”, y abunda en neologismos como “Re-present” (25), “hi-story” (41), “corpo(realization)” (79, 88), “(re)ne(wed)” (122), “modern(izing)” (126), “corpo(reality)” (225). Igualmente llamativa es la obsesión con la corrección política: así, la traducción de la lógica *ishir* no es representacional sino que sigue el modelo de “músicos improvisando juntos” (238), y los *ishir* son declarados *ad nauseam* “interlocutores”, “amigos”, “conocidos” e “intelectuales” (pero a pesar de la insistencia en el feminismo, los entrevistados son

casi exclusivamente líderes masculinos relacionados con proyectos de desarrollo). El autor es elocuente al respecto: “Prevengo al lector de tomar esta etnografía como un ejercicio de ventrilocuismo. Aunque las ideas de algunos intelectuales ishir han sido muy influyentes en mi pensamiento y mi escritura, mi propósito no es representar las subjetividades ishir ni tampoco describir cómo podría verse el mundo desde su perspectiva. Así, si las voces ishir aparecen por momentos como domesticadas es porque no pretendo que ésta sea la historia de ‘los ishir’ o incluso de alguno de ellos ... debo enfatizar que se trata de una historia contada desde mi propia perspectiva y mis propios propósitos, en tanto han sido afectados por mi interacción con algunos, y sólo algunos (varones) intelectuales ishir” (36). No obstante, para el lector que – por más consciente que sea de los dilemas de la ciencia y la representación – cometa el pecado modernista de estar más interesado por las interpretaciones ishir que por la subjetividad académica norteamericana, las salvedades expuestas no impiden que esta obra ofrezca un aporte interesante para la antropología del Gran Chaco en general y la etnología de los grupos zamuco en particular. Diego Villar

Bräunlein, Peter J.: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum.* München: Wilhelm Fink Verlag, 2010. 621 pp. ISBN 978-3-7705-4944-3. Price: € 58.00

Passion is the opposite of action. But does that make participants in flagellations and crucifixions on Good Friday patients, or are they actors? Is it pathological to inflict bleeding wounds on oneself or to have oneself voluntarily nailed to a cross, while insisting that one is a good Catholic? Or is it, despite real blood from real wounds, mere spectacle, an event to which thousands of people, as well as the national and international media, flock? Does “subject” mean “an agentive self” or “someone subject to hegemony”? Is it agency or passivity if a local population passionately identifies with the religion of the colonizers in a way that makes their official representatives feel rather uneasy about? These are the questions Peter Bräunlein confronts us with in his detailed investigation of Philippine self-crucifixions and flagellation and their European precursors. The book is conceived as a contribution to both anthropology and religious studies, although while the author consistently addresses issues of religious studies, the emphasis is clearly on anthropology. Bräunlein approaches his subject issue with a firm scepticism for the judgments of European Enlightenment on religion in non-European settings. In his analysis, the self-crucifixions performed in the village of Kapitangan, not far from Manila, are neither medieval nor superstitious.

As Bräunlein details in the first of the three sections of his book, European Christianity has a long tradition in flagellation and painful asceticism. However, self-crucifixion was never considered a pious act; it was extremely rare and occurred either among eccentric individuals or was hidden in small, heterodox groups. European history offers nothing comparable to the annual, repeated, and very public crucifixions which occur in the Philippines

since 1961 (in San Pedro Kutud, not far from Kapitangan) and in Kapitangan since 1977. Bräunlein considers these rituals as local innovations inspired by the Catholic focus on the physical suffering of Christ, empathy and penitence. They are informed by both pre-Christian relations with spirits and a secular system of patronage which is partially homologous with the relations of humans with Christ and the Saints. In the second section, Bräunlein addresses the history of Catholicism in the Philippines and demonstrates how missionaries in the 16th and early 17th centuries were perceived as mastering relations with spirits better than the locals. Thus, the previous exchange relations with these nonhuman agents were translated into a Christian semantic. Even more stabilizing was the continuing system of patronage. In this form, Christ and the Saints appear as patrons of their followers, providing them with health and prosperity, but also in need of care, as they are clothed and bathed in their physical shape as statues.

This conception of Christian cosmology informs local beliefs and practices which sometimes clash with Church doctrine and organization. Bräunlein hesitates to call these practices “folk religion,” due to the hierarchies of class and intellectual elaboration associated with the term. Rather, local actors carve out their own domain of sociocosmic relations which they protect from church intervention. As Bräunlein shows in the third section, which is devoted to his own ethnographic research conducted from 1996 to 1999, taking care of the Saints, especially the figure of Christ in Kapitangan, produces a localized system of status and religious authority. When the Church suggested turning Kapitangan into a parish with a resident priest, the elders strongly objected to the official interfering with their intimate relations with the local spiritual patron.

The third section also contains lively portraits of some of the major self-crucifiers of Kapitangan. In contrast to San Pedro Kutud, where crucifiers are penitents who fulfil vows that they have taken voluntarily, the crucifiers of Kapitangan are healers who follow immediate orders by Christ when crucifying themselves. Otherwise than in the European tradition, flagellation and crucifixion are not experienced as painful techniques to approach physical empathy with Christ. In fact, flagellants and crucifiers claim to feel no pain, but rather experience empowerment and purification. The perception of bodiliness as an aspect of cosmology – in fact, as a medium to experience the cosmic – thus differs markedly from European examples. In this perspective, subjecting oneself to particular practices and relations – including the subjugation to the will of Christ – provides actors with a privileged position within the sociocosmic system. They become recipients of powers which they employ for healing, thus gaining agency by accepting hierarchy. Christ in his various forms, the patron of his followers, assumes a position comparable to a spirit familiar for spiritual healers. Bräunlein arrives at these conclusions by considering the theoretical, historical, and ethnographic dimensions of the phenomenon in question, all presented in great erudition and with flawless scholarship. In the course of the argument, he manages