

els of stress on women's extended family networks, especially on same-gender relationships. Yet, Göknar continues, women also deploy various strategies to navigate and counter the stigma of childlessness, including, among others, utilizing religious rhetoric such as "everything is God's will" and resorting to modern science in the form of IVF treatment.

Chapter 2, "Religion as Discourse and Practice," pays close attention to role of religion on coping with the stigma and distress of childlessness as well as the desire for and perseverance with IVF. Göknar tracks how women strategically deploy the discourse of God's will to make meaning out of infertility, constitute complete adult identities and gendered selves, convince friends and families to accept their decision to go through IVF, and cope with distress when hope of having a child through assisted conception fails. Therein lies another strength of the book. Rather than taking religion as a static object of analysis, Göknar brings issues of power and agency into the discussion. Her account provides a nuanced discussion of how women actively use and reshape religious rhetoric to empower themselves, gain acceptance within their social relationships, and negotiate identity and power dynamics. It also shows how women creatively weave together and control religious discourse and scientific knowledge while navigating intrusive social relationships as well as endless cycles of IVF treatment.

The last part of the book centers around the demand for IVF and women's experience with assisted conception. Göknar argues, that it is typically women who seek out and initiate the treatment first. In their narratives, women portray IVF as a battle to win for themselves rather than for their marriage or extended families. Similar to the Euro-American literature on reproduction, Göknar writes, "success" and "achievement" are integral part of women's discursive map when talking about the quest for conception. Moreover, these narratives depict that it is not male medical professionals or health institutions who achieve conception but women who go through IVF. In other words, women attribute achievement to themselves rather than to technology, professionals, or institutions. Countering some of the earlier works on reproductive technologies, Göknar's account argues that these technologies "do not necessarily objectify women" (157) but women themselves actively use reproductive technologies to negotiate power and gendered treatments in their kin and friend networks. Thus, women typically experience IVF as empowering, despite the long and tiring cycles of clinic visits or disembodiment of conception. Göknar here signals that most of her participants are working-class women who might be living with their extended families and have to overcome both economic and social barriers to end up in IVF clinics. A more critical discussion of class and political economy of assisted reproduction might have allowed her to delve more thoroughly into the issues of access and inequality. However, she also notes that this is not her project since she focuses more on sociocultural processes that lead women to pursue IVF rather than the treatment process itself. Indeed, her focus on cultural meanings and social impacts of infertility that

pave the way for the demand for IVF is a strength of the book and complements the growing literature on assisted reproductive technologies in Turkey.

"Achieving Procreation. Childlessness and IVF in Turkey" is an important contribution to the fields of cultural anthropology, medical anthropology, anthropology of reproduction, and gender studies. It also contributes to Middle Eastern studies and anthropology of religion, particularly in terms of the debates of religious rhetoric and scientific technology as intertwined empowerment strategies. Due to its accessible language and the detailed literature review of anthropology of procreation in Turkey, I highly recommend the book for undergraduate courses on anthropology of reproduction in the Middle East as well as anthropology of gender in Turkey.

Seda Saluk

Gutiérrez Estévez, Manuel, y Alexandre Surrallés (eds.): *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2015. 370 pp. ISBN 978-84-8489-838-2; ISBN 978-3-95487-383-8. Precio: € 29.80

Este nuevo libro del "grupo de trabajo" (16) usualmente reunido bajo el impulso de Manuel Gutiérrez Estévez, contiene estudios sobre pueblos, en su mayoría, indígenas contemporáneos y de tierras bajas. La introducción de los editores, Gutiérrez y Alexandre Surrallés, parte, en buena medida, de algunas reflexiones que este último desarrolló hacia finales de los noventa. En ella, cuestionan "la existencia objetiva de un fenómeno llamado emoción" (12) de una forma que – aunque no sólo absolutamente legítima, sino incluso clásica en la literatura antropológica – bien podría dejar desconcertados a algunos lectores. En efecto, ¿esta suerte de retórica de lo inefable, sugiere acaso que, por ejemplo, el estudio de las emociones entraña una dificultad tal, que su validez sería, de alguna forma, difícilmente evaluable? Esta perplejidad inicial es reforzada por el contraste entre la moderación de las definiciones de "emoción" usadas en el libro, y la abundancia de términos análogos que aparecen en el mismo: así, junto con "emociones", encontramos otros como "emotividad", "afectividad", "afectos", "lo afectivo", "sentimientos", "sentimentalidad" o incluso "sinfonía sentimental" (173).

Más allá de estas incertidumbres iniciales, el libro es de una calidad etnográfica innegable. Aquí, revisaremos sus variados capítulos – que los compiladores mismos reconocen como carentes de "una posición teórica común" – abordando, primero, aquellos textos que podrían parecer más sustanciales, debido sea a la ya extensa trayectoria de sus autores (Münzel, Ortiz Rescaniere, Gutiérrez Estévez), sea al detalle etnográfico que incluyen (González Saavedra, Pitarch, Orobio). Luego, nos detendremos en aquellos trabajos, si se quiere, más explícitamente polémicos de esta compilación, aquellos que debaten abiertamente con trabajos previos (López García, Surrallés). Finalmente, tocaremos de manera sucinta los capítulos que podrían considerarse, quizás, los menos sólidos o pertinentes de este libro (StatchevaVútova, Mason, Flores Martos), antes de brindar una visión del conjunto.

“Retórica de los sentimientos” comienza con la siempre sugerente e interpelante prosa de Mark Münzel, dedicada esta vez, nada menos que a las pasiones en la Amazonía brasileña. El tema de la pasión ha sido también tratado – desde la mitología andino-amazónica – por otro de los autores presentes en esta compilación: Alejandro Ortiz Rescaniere, quien aquí vuelve sobre una cuestión que abordara hace ya dos décadas: las canciones pastoriles en quechua del sur andino peruano, recopiladas y traducidas por José María Arguedas. En esta oportunidad, Ortiz Rescaniere incluye una sugerencia adicional. La “eclosión de individualidad singular” propia de estas canciones ganaderas, que acerca el mundo andino indígena al hispano europeo – trátese “de un préstamo, de un resabio popular de la literatura quechua virreinal; o, también de una coincidencia” (312) – habría sido precisamente lo que llamara la atención del gran indigenista peruano: algo más bien cercano y, por tanto, descansadamente traducible.

El capítulo de Gutiérrez Estévez trata de la “nueva poesía” que ha publicado un grupo de autores americanos de ascendencia indígena; una poesía no exenta de una cierta “simplicidad sintáctica y metafórica” (360). La “convergencia temática, y … estilística” de estos textos, su “insólita homogeneidad” son explicadas, no tanto como el “resultado de su común pertenencia a una hipotética civilización amerindia, o … a sus similares circunstancias de subordinación … o … el efecto de una historia semejante de despojamiento y sujeción”, sino, más simplemente, como el producto del “alto grado de interacción entre los nuevos poetas amerindios” (313 s.).

¿Hacia dónde convergen, pues, estos poetas que vienen de casi toda América Latina? Para el autor, todos “comparten unos valores genéricos de reivindicación” (314). Acuciados por “una conciencia desgraciada en busca de satisfacción” (361), estos poetas estarían esgrimiendo una y otra vez la misma “demanda de reconocimiento como único bálsamo para su identidad herida por la historia. Han sido ultrajados y es desde la conciencia de este ultraje desde donde escriben” (357). ¿Es este ultraje el producto de una historiografía simplista, o de un proceso de etnización a contracorriente de las ideologías del mestizaje todavía imperantes en la región? Sea como fuere, este análisis de Gutiérrez Estévez es quizás el que más contrasta con sus previos estudios ascéticos de tradición oral amerindia (e hispana), más bien cercanos – por el tema, aunque no por el método – a los de Ortiz Rescaniere en los Andes.

El esmero al que los tres autores arriba mencionados nos tienen acostumbrados, no disminuye en aquellos trabajos de autores más jóvenes, como los de Luisa González Saavedra, Pedro Pitarch y Gemma Orobítsg. Fruto de un profundo y extenso trabajo de campo entre los chayahuitas (que le permitieron terminar sus investigaciones doctorales en 2013), González Saavedra nos adentra en la mecánica de la venganza en este pueblo, hasta ahora relativamente poco descrito, del nororiente peruano.

Quizás el capítulo más interesante del libro, el de Orobítsg, analiza los lamentos rituales de los pumé (Venezuela) como un “lenguaje privilegiado para organizar las relaciones con todo un conjunto de seres y de ámbitos” (127).

La autora detecta una “transformación de las ideas pumé sobre el lugar que los indígenas ocupan en el contexto de la sociedad venezolana y del mundo en general” (128), que supone un cambio drástico de su percepción de sí mismos: “de víctimas pasivas de una situación de marginación y dominación irresoluble … pasan a autoconsiderarse … como agentes activos del futuro de la humanidad” (129).

Finalmente, Pitarch se propone acercarnos al universo de las emociones tzeltales que, arguye, “perteneцен a un estado del ser distinto de aquél en el que nos desenvolvemos ordinariamente” (85). En consecuencia, la humanidad cabal tzeltal necesita, pues, rehuirllos. Como en el caso anterior, un aire más bien categórico tñife las conclusiones de este capítulo, sobre todo en lo que respecta al contraste con el espacio del mediterráneo: “Uno de los principales imperativos de corrección humana es … la suspensión de las emociones … el contraste con la inclinación mediterránea por exhibir los sentimientos, y aun escenificarlos, no puede ser mayor” (86). Al mismo tiempo, los capítulos de Orobítsg y Pitarch se distinguen en que, mientras una no solo estudia las “lamentaciones indígenas” en una sociedad amerindia, sino que además las compara con otros casos; el otro afirma, más o menos rotundamente, que “[n]o hay plañideras en el mundo indígena” (86).

Ahora bien, si nos vamos a detener un poco más en los dos siguientes trabajos de esta compilación (los de Surallés y de Julián López García), será por la amplitud con que desarrollan sus perspectivas, en contraste con otros autores que han trabajado sus temas previamente. López García describe los concursos de “reinas indígenas” en Guatemala, que no han dejado de propagarse en casi toda Latinoamérica, por lo menos, en las últimas tres décadas (183). Aunque ambos se inspiran en los concursos de belleza que aparecen, en Norteamérica, después de la segunda guerra mundial; el autor se esfuerza en distinguir entre los concursos de “reinas indígenas” y los de “mises ladinhas”: “no se trata tanto de elegir en función de la belleza occidental centrada en el rostro y en unos parámetros corporales medibles, sino en función de otra idea de belleza que incluye la manera de llevar el traje típico, moverse por el escenario, bailar … pronunciar un discurso … y responder en el idioma de la comunidad … Frente al valor de la apariencia … destaca el valor de la representación de la identidad cultural” (184).

Esta distinción – quizás también algo exagerada en su alusión a una “belleza occidental” – está ligada a la búsqueda de “una óptica más abierta y mayormente compleja”, que aquella de “[l]a identificación con el neocolonialismo y la discriminación étnica y de género” (189). Según López García, estaríamos más bien ante “una doble y nueva valencia de la dignidad aplicada a mujeres: basada en la autenticidad como representativas y fundamentada en la capacidad como representantes para la acción política y cultural” (189). A través, sobre todo, de su representación virtual en las redes sociales, el autor encuentra que, aunque “en sus perfiles de Facebook … no hay ninguna marca que permita adivinar siquiera que es indígena” (178), en realidad, las mozas convertidas en reinas “aparecen como lo que son, las más modernas, pero

también las más antiguas, como mayas y como católicas” (222).

En el capítulo de Surrallés, la estrategia argumentativa sobre las emociones, en la introducción, es extendida aquí al campo de los colores: “Lo que ... voy a suponer ... es que la forma en que una cultura aborda el acto de percibir es precisamente lo que confiere una tonalidad determinada a la configuración afectiva” (104). Partiendo de la crítica que Everett hace del trabajo de Sheldon (quien, a su vez, usa las perspectivas de Kay); Surrallés ilustra el viejo y frecuente problema de la imposición de una teoría previa a los hechos que se intenta describir (112). Así, el autor reclama, por ejemplo, la necesidad de “una reflexión teórica que permita definir con [sic] qué es lo que se entiende por ‘término’, por ‘denominación’ e, incluso, por ‘categorización’” (113) en el caso de los colores. En su empeño, el autor hace también una encuesta con las fichas de la tabla de Munsell, que muestra a algunos candombis “para que me la describan con lo que se les ocurra” (111).

Surrallés concluye que “para los candombi ... los colores desencadenan asociaciones de contenido afectivo de gran potencial evocativo” (123). Y, al final, hace una comparación no muy distinta que la de Pitarch: “los olores, para los europeos, serían como los colores para los candombi: un ejemplo de percepción relativa, siempre asociada a la cosa que los contiene” (122.s.).

La contundencia de los trabajos arriba mencionados no se mantiene, sin embargo, a lo largo de todo el libro. Sigue así, por ejemplo, en los textos de María Stantcheva Vútova, Juan Antonio Flores Martos (y, quizás, en el de Peter Mason), aunque estos no dejen de responder a una detallada etnografía y posean una escritura bastante fluida. El caso del capítulo de Mason, a decir verdad, es algo distinto. Este aborda, de manera muy sugerente, un tema apasionante: los significados que “las cabezas olmecas” han tenido para los arqueólogos y eruditos (269) que las han estudiado. Sin embargo, no resulta fácil comprender cuál es su relación con el tema del libro, pues el texto no se detiene precisamente en las emociones que ellas podrían haberles suscitado. El capítulo de Stantcheva Vútova da la impresión de forzar sus datos para fijarlos en marcos interpretativos como el de la cuadratura de la veredictación (usado hace un tiempo por uno de los compiladores del libro), o el de la predicción: “la relación basada en la *purasana* [un brebaje amazónico de amor] maquilla la violencia de la actividad predatoria de la caza convirtiéndola en una relación pacífica, asentada en la mentira y la apariencia. Una predicción social invertida” (158). Pero quizás el capítulo más incierto sea el único que no trata del mundo rural, donde Flores Martos aborda la “discursividad de los deseos” en Veracruz (Méjico) (248). Aquí, los cabos sueltos sobre los “tránsitos emocionales” y los términos algo extravagantes – como el de “una termodinámica de las emociones” (256) – podrían hacer que el lector cuestione la misma coherencia de su planteamiento.

Finalmente, en su conjunto y con sus momentos más tajantes que otros, es indudable que esta compilación constituye uno de los esfuerzos colectivos más valiosos que hayan producido los colegas reunidos en torno a Gutiérrez Estévez. Esta colaboración con su compatriota

Surrallés ha hecho posible, no solo un libro importante sobre uno de los aspectos menos descritos entre los pueblos amerindios contemporáneos, sino también un perdurable obsequio para la antropología en lengua española.

Juan Javier Rivera Andía

Hastrup, Kirsten, and Frida Hastrup (eds.): Waterworlds. Anthropology in Fluid Environments. New York: Berghahn Books, 2016. 308 pp. ISBN 978-1-78238-946-0. (Ethnography, Theory, Experiment, 3) Price: \$ 110.00

Research in the humanities and social sciences has increasingly become concerned with water. This not only mirrors wider societal discourses of water scarcity, floods, pollution, and climate change, but is also part of a development towards integrating materiality more explicitly into social and cultural analysis. Water can have a particularly productive role in this development because it elides many of the often taken-for-granted properties of the material world (e.g., its assumed solidity, object-like qualities, and substrate functions) and problematises some fashionable buzzwords in the social sciences and humanities (e.g., movement, flow, ephemerality). At the same time, this research has provided crucial insights into the social and cultural situatedness of allegedly scientific issues like water scarcity or climate change, illustrating how water matters in people's lives not so much as local instantiations of global water problems but as integral part of maintaining relations and negotiating meanings. If water is essential for biological life, it is as central for social and cultural life, too.

This edited volume is one of many innovative publications resulting from the “Waterworlds” project (2009–2014) at the University of Copenhagen, one of the first larger anthropological research initiatives to focus on water. The project explored social resilience in the face of three global water crises, which it called the rising seas, the drying lands, and the melting ice. While not strictly limited to these themes, many contributions to the book resonate with them.

The book includes an introduction and thirteen chapters, authored by project team members and guest contributors. In the introduction, the editors struggle to situate the book in wider current discourses, such as those on the Anthropocene, globalisation, fluidity, and interdisciplinarity, and attempt to divide the diverse contributions into three sections: liquid worlds, interdisciplinary encounters and unbounded socialities. In the course of the book, however, this structure does not become particularly obvious, and most chapters appear as individual contributions. Nevertheless, beyond the particular insights of the individual chapters, the collection as a whole does address a number of recurrent themes, which emerge less out of an explicit structure than from the common focus on social and cultural relations with water. It could be said that this volume constitutes an anthropological dance with water – a continuous if widely varying engagement with a fluctuating phenomenon that is enacted differently not only in diverse ethnographic contexts but also in various analytical framings.