

viajes del coleccionista, las circunstancias de la colección y las informaciones surgidas de los objetos. La autora tiene en cuenta no sólo las fuentes publicadas, sino también manuscritos y filmes. En el caso de ambos ha mantenido entrevistas con familiares y colegas que tuvieron relaciones con ellos y ha sacado así a luz hechos poco conocidos. Noack ha elaborado con especial sensibilidad la figura de Wustmann, presentando aspectos de su personalidad y su obra que, al menos en el Oeste de Alemania, eran escasamente conocidos. Wustmann era no sólo un viajero incansable, sino también un exitoso escritor de novelas dedicadas sobre todo a un público adolescente. En la República Democrática Alemana logró lo que era muy difícil lograr: no sólo la posibilidad de viajar durante varios años a los Sami, criadores de renos de Noruega y luego a diversas etnias de Brasil y de las selvas amazónicas de Perú y Ecuador, sino también de solventar sus viajes por medio de los derechos de autor obtenidos de sus alrededor de 60 libros publicados. De allí que gozara de una situación de excepción en la Alemania Democrática, donde fue una especie de ventana abierta al mundo indígena. Los objetos recolectados por Wustmann en sus viajes se hallan en Leipzig, Basilea y en un museo en Bad Schwandau, Sajonia.

La relevancia que tuvieron individuos ajenos a la academia como colectores de artefactos indígenas lleva a Noack a proponer a estas figuras como tema de investigación. En mi opinión, sería realmente un tema novedoso, ya que los logros pero también los errores de éstos, que eran independientes de instituciones universitarias o museísticas, se reflejan tanto en sus apuntes como en la calidad de sus colecciones. En el caso de estas dos personalidades saltan a la vista las profundas diferencias en intereses y recolección de materiales: Rauschert tenía una actitud paternalista, tendía a decidir lo que era positivo o negativo en la cultura indígena y trataba de cambiar lo último a partir de su proyecto de “recuperación cultural”, que él consideraba central en su tarea. Wustmann, por el contrario, viajaba a etnias que tenían escaso contacto con el mundo exterior, y era un observador que no intentaba interferir. Si bien ambos tenían en común la pasión por su tarea, es muy probable, en mi opinión, que la legitimidad de los objetos recolectados por Wustmann sea mayor que en el caso de Rauschert.

Ernst Halbmeyer, en “Amazonian Multiverses and ‘Things’ That Are More Than Things” tematiza lo que permanece invisible en el contexto de las colecciones etnográficas existentes: Las relaciones existentes entre humanos, no-humanos y objetos, que desafían las perspectivas occidentales de intelección del mundo. De ahí proponga que los archivos digitales documenten los sentidos de los objetos, su origen cosmológico, su uso en la vida diaria y en contextos rituales.

Los aportes de esta obra son variados. En primer lugar, se reúnen e investigan colecciones y bibliografía dispersa, pero sobre todo quiero resaltar dos hechos, que brindan importantes correcciones y perspectivas diferentes a lo hallado por la investigación hasta la fecha. Uno de ellos es la corrección del etónimo “Apalai-Wayana”, en el que la literatura unió a dos etnias, que si bien conviven en gran parte hace más de 200 años y sus miembros se casan entre

sí, se reconocen como diferentes. En su artículo “Tales of the ‘Contact Zone.’ On Collaborative Work between European Museums and Members of Source Communities from the Amazon”, Cécile Bründlmayer refiere que los Apalai y Wayana de la Guayana Francesa no reconocen la combinación de sus dos etónimos, que fue realizada por el etnógrafo suizo Daniel Schoepf a fines de la década de 1970, y que fue adoptada prácticamente sin excepción en la bibliografía.

Como ejemplo refiere la visita de un Wayana en el Weltmuseum de Viena. Un antiguo pectoral de plumas, utilizado en la danza de iniciación, clasificado como perteneciente a los Wayana, fue por el contrario – debido a los materiales empleados – atribuido por el visitante a los Apalai. Hasta la actualidad, ambas etnias mantienen diferentes estilos y formas de fabricación (213).

Otro hecho que quiero resaltar es el enigma existente con respecto al denominado *tamoko*, una sugestiva máscara de cuerpo entero, que suele reproducirse (aquí en la carátula del libro, además en p. 147 y 166). En una exposición organizada en el año 2000 en una colaboración entre la autora de esta reseña y un grupo de estudiantes de la sección de americanística antigua de la Universidad de Bonn, albergamos la sospecha que esta máscara no era antigua, sino que había sido introducida o su fabricación sugerida por Rauschert y que luego, debido a la admiración que despertaba, se tradicionalizó (Cipolletti, *Erfundene Traditionen – Zum Geleit*. In: M. S. Cipolletti und P. Schreiner (Hrsg.): *Aufbruch in eine neue Vergangenheit. Die Aparai Wayana Brasiliens*. Bonn 2000: 2). (Es de señalar que desde alrededor de 1970, los Apalai y Wayana fabrican objetos para el mercado turístico y que el *tamoko* es uno de los objetos más valiosos.) Parecía no existir fuentes antiguas para ella, las máscaras conocidas en la actualidad son, según mi información, posteriores a las primeras estadias de Rauschert. Esta sospecha en cuanto al papel desempeñado por Rauschert es aquí definitivamente corroborada por Noack (146), fundándose en apuntes no publicados del mismo Rauschert.

Los aspectos externos de esta obra armonizan con su unidad de contenido: se trata de una edición cuidada, el hecho que se publique en inglés es positivo para la colaboración internacional entre instituciones de distintos países, además de proporcionarle mayor número de lectores. Numerosas fotos, muchas de ellas en color, permiten al lector visualizar gran cantidad de objetos. Así, la obra editada por Beatriz Hoffmann y Karoline Noack era un desiderátum y un fruto esperado para la investigación de las etnias indígenas de América del Sur.

María Susana Cipolletti

Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen: *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 339 pp. ISBN 978-1-107-50394-6. Price: € 66,40

Desde el prefacio mismo, este libro de Holbraad y Pedersen deja en claro que entienden el llamado “giro ontológico” como una “propuesta estrictamente metodológica” (ix). Reafirmada de forma casi incesante, esta versión

metodológica – que podría verse como un intento de ponerse al abrigo de aquellas críticas que acusan al giro ontológico de esencialista y metafísico (25) (J. Laidlaw, reseña de “The Ontological Turn” de Holbraad y Pedersen. *Social Anthropology* 25.2017.3: 396–402) – está basada en las tres prácticas analíticas que Holbraad ha descrito ya en trabajos previos (Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi* 18.2014: 127–139): a saber, reflexividad, conceptualización y experimentación. Por medio de ellas, los autores intentan mantener abierta dos preguntas fundamentales: ¿Qué es y qué puede ser lo que observamos en nuestra etnografía? ¿Cómo moldear nuestros conceptos para articular apropiadamente aquello que observamos? Los mismos autores establecen una relación directa entre ambas cuestiones: “to keep constitutively open the question of what any given object of ethnographic investigation might *be* and, therefore, how existing concepts and theories have to be modulated in order the better to articulate it” (x).

De hecho, la introducción del libro está prácticamente dedicada sólo a este cuestionamiento: “to question some of the most basic things you may have taken for granted” (1). Poner en tela de juicio nuestras suposiciones más caras nos permitiría, para ambos autores, imaginar más y mejor: “unsettling what we think we know in favour of what we may not even have imagined” (2). Pero para lograr este imperativo de mantener nuestras suposiciones en continua suspensión, requerimos que la epistemología deje paso a la ontología: “The epistemological problem of *how one sees things* is turned into the ontological question of *what there is to be seen*” (5). Al mismo tiempo, Holbraad y Pedersen aclaran que, aunque su propuesta formule preguntas ontológicas, esta no busca las respuestas en la ontología. De lo que se trata es de limitar la ontología a la pregunta y aislarla de la respuesta: “asking ‘ontological’ questions without taking ‘ontology’ as an answer” (37). En suma, las preguntas ontológicas son puestas al servicio de problemas eminentemente epistemológicos: “poses ontological questions to solve epistemological problems ... epistemology in anthropology has to be about ontology, too” (5).

La propuesta de este libro, sin embargo, intenta abordar cuestiones más amplias que la “sensibilidad etnográfica” (5). Esta es, en realidad, solo la llave para modificar el entendimiento mismo de la antropología – “modify the way we think about anthropology itself” (3) – por medio de reconceptualizaciones constantes. De hecho, los autores llegan a sugerir que, sin el giro ontológico tal como ellos lo definen, la antropología estaría condenada a una persistente malinterpretación: “Without the conceptual agility that ontological relativization provides ... anthropology is resigned to misunderstanding” (4). De hecho, hacia el final, cuando los autores dejan la crítica de otros para explicar detalladamente su propia propuesta, asumen esta como ligada a nada menos que la transformación de la infraestructura del pensamiento antropológico – “transform the infrastructure of anthropological thinking” (199).

A partir de este escenario escindido entre aquellos que adoptan la radicalidad del giro ontológico y aquellos más

o menos condenados a una suerte de miopía etnocéntrica, Holbraad y Pedersen dedican la parte central de su libro a, por un lado, deslindar su propuesta de aquellas otras que suelen incluirse bajo la etiqueta del “giro ontológico” y, por otro lado, a enlazarla con las obras de tres antropólogos hoy en día de renombre (a saber, las de Roy Wagner, Marilyn Strathern y Eduardo Viveiros de Castro).

En cuanto a las distinciones, Holbraad y Pedersen toman distancia de lo que llaman los “otros giros ontológicos”. Haciendo eco, de manera más o menos sucinta, de algunas de las críticas ya hechas a sus representantes, los autores diferencian cuatro conjuntos o tipos de estudios interesados en la ontología: la filosofía y la llamada “object-oriented ontology”, las “ontologías profundas”, las “ontologías alternativas” y, finalmente, los eEstudios de Ciencia y Tecnología – que Holbraad y Pedersen consideran no como una teoría sino más bien como un procedimiento (41).

En lo que respecta a los dos últimos conjuntos, esta parte del libro señala que ambos suponen un mundo que es incesantemente recompuesto —“a world always in the making, emergent, incomplete” (39) – por medio de prácticas locales: “[d]ifferently configured localized practices will have different ontological effects, bringing forth different kind of entities” (40). En esta medida, encontraríamos en ellos una narrativa predominante sobre la composición del mundo que, aunque refinada, no deja de ser oficial: “an authoritative metaphysical story about what the world is like ... a specific image of the ontological constitution of the world, according to which the world is *itself* open and in a state of permanent reconstitution” (43). Trabajos como los de Mario Blaser y Marisol de la Cadena serían, por ejemplo, para los autores, susceptibles de tal crítica.

Quizá valdría la pena señalar también la distancia tomada frente a lo que llaman ontologías profundas. En este caso, la antropología, para Holbraad y Pedersen, no consistiría en comparar ontologías; sino más bien en la comparación como ontología: “the business of anthropology is not comparison of ontologies ... but rather comparison *as* ontology” (154). La crítica a la obra tardía de Philippe Descola, a la que consideran desinteresada en la autorreflexión – “disinterested in turning on itself” (65) –, es aquí explícita, aunque ocupa, en realidad, un lugar bastante menor en el conjunto de los trabajos discutidos en este libro.

Al mismo tiempo, además de los reproches elaborados por los autores, el libro señala también ciertos autores específicos que constituirían una suerte de ancestros menores de sus propuestas (es el caso, por ejemplo, de los trabajos de Terence Evens). Pero es sólo a los casos que podríamos llamar filiaciones cabales (esto es, de Wagner, Strathern y Viveiros de Castro), que los Holbraad y Pedersen consagran una buena parte del libro a engarzar detalladamente con ellas su versión metodológica del giro ontológico. En el primer caso, los conceptos de *invention* y *obviation* desarrollados por Wagner sentarían las bases del giro ontológico: “[t]o think about difference ... *is to think differently*: to transform one’s most basic assumptions” (86). En cuanto a las comparaciones y escalas de

sarrolladas por Strathern, y a su conversión de la duda y la parcialidad en virtudes, éstas harían del giro ontológico el heredero natural de la autocrítica posmoderna de la antropología. Pero es sólo con el perspectivismo y el multinaturalismo de Viveiros de Castro que realmente podríamos hablar del giro ontológico propiamente dicho: “the ontological turn ... comes into its own” (159). Al mismo tiempo, el capítulo dedicado a su trabajo bien podría considerarse como una extensa apología de la magnífica obra de este antropólogo sudamericano; aunque a veces esta consista en considerar los trabajos de sus críticos como “superficial accounts”. Sea como fuere, lo que más parecen apreciar Holbraad y Pedersen en la obra del etnólogo brasileño es la inflexión de los conceptos propios al servicio de la etnografía: “*modulating* the conceptual repertoire on which the anthropologist relies, so as to be able to arrive at sensible descriptions” (194). El valor del pensamiento de Viveiros de Castro para el giro ontológico radicaría, pues, en que no temería alterar sus definiciones más fundamentales en cuanto estas produzcan incongruencias en el campo: “How do I need to change my definition in order to remove this intentional incongruity?” (188).

Ahora bien, cabe notar que las filiaciones establecidas por Holbraad y Pedersen están marcadas por la adscripción de cada uno de los autores discutidos con ciertas tradiciones nacionales. Así, por ejemplo, en el caso de la obra de Viveiros de Castro, se invoca la “tradición francesa” (9). Sin embargo, la pertinencia de esta adscripción podría generar dudas, no sólo si recordáramos el enorme impacto de los seminarios del antropólogo brasileño en Cambridge, sino sobre todo si consideráramos que tal priorización, de hecho, borra de manera tajante su condición americanista y latinoamericana (las mismas que son obviadas también en el caso de otros autores discutidos como Arturo Escobar, De la Cadena y Blaser). La filiación francesa de Viveiros de Castro podría considerarse, en este sentido, como sorprendentemente colonialista.

Luego de este algo largo ejercicio de afiliaciones y desafilaciones, los autores desarrollan no sólo sus propias teorías sino también sus puestas en práctica (bajo la forma de lo que ellos llaman un ensayo de análisis pos-relacional). Ambas se basan, explícitamente, en el conocido libro coeditado por Holbraad bajo el título de “Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically” (London 2007). Aunque más bien breve, este desarrollo posterior (y también, parcialmente autocrítica), fuertemente apoyado en las obras de Gell, Latour e Ingold, bien podría considerarse la parte más interesante del libro.

La pregunta central de los autores aquí es cómo permitir que las “cosas” (*things*) se conviertan en sus propios teorizadores: “allowing things ... [to become] their own ‘thing-theorists’” (200). Los autores describen dos pasos metodológicos – “thing-as-heuristic” y “concept = thing” – que permitirían que las cosas definan aquello que somos capaces de hacer con ellas: “treating that thing itself as a manner of defining what we ... are able to say and do around it” (216s.). De este modo, podríamos permitir a las cosas que componen el mundo incursionar en lo inimaginado: “allow the world ... to show us how things could be otherwise” (68). Estamos, pues, ante un

método para hacer emerger lo insospechado: “How do I enable my ethnographic material to reveal itself to me by allowing it to dictate its own terms of engagement... compelling me to see things that I had not expected... to be there?” (5).

En el fondo, es como si Holbraad y Pedersen intentasen aquí desentrañar, en las cosas, una suerte de impulso hacia su propia conceptualización: “a movement internal to the thing itself: the thing differentiates *itself* ... a self-transformation *as* a concept” (219). Una actitud intelectual tal implicaría tanto una suerte de purificación teórica por medio de la cual las cosas se harían susceptibles de ser afectadas por lo que los autores llaman contingencias etnográficas: “*de-theorizing* the thing ... rendering it a purely ethnographic ‘form’ ready to be filled out contingently, according only to its own ethnographic exigencies” (211).

Ante el tono algo místico de estas propuestas, el lector podría preguntarse en qué consisten tales “contingencias del material etnográfico” (7) y, sobre todo, en qué medida estas podrían existir fuera de (o sin) una conceptualización previa. Algo similar podría preguntarse con respecto a “las cosas” hacia las cuales los autores llaman insistentemente nuestra atención. ¿En efecto, en qué consisten finalmente las “propiedades materiales” (200) por medio de las cuales Holbraad y Pedersen las definen provisionalmente? Y todavía más en general: ¿A qué tipo de antropología nos lleva este empeño en autonomizar o independizar “las cosas” de los seres humanos?

Finalmente, los autores resaltan, en un breve apartado, el aspecto político de su propuesta. Esta sección es también una ampliación de un breve pero conocido texto previo que los autores publicaron junto con Viveiros de Castro: “The Politics of Ontology. Anthropological Positions” (2014). Holbraad y Pedersen ponen aquí el énfasis en las potencialidades generadas por la práctica antropológica tal como ellos la conciben: “‘politics’ becomes the non-sceptical activity of eliciting a manifold of potentials for *how things could be*” (293). Tal práctica se presenta como una revuelta contra los absolutos. En esta medida, la vertiente metodológica del giro ontológico aquí presentada terminaría adquiriendo tintes de revuelta: “to challenge, distort and transform all things, concepts and theories pretending to be absolute” (287).

Antes de terminar, podríamos añadir que este estupendo libro constituye una suerte de observatorio de algunas de las posibilidades y encrucijadas actuales de la antropología contemporánea y, sobre todo, una aclaración del llamado giro ontológico en la forma de una moderación que restringe sus alcances a la metodología. Una cierta melancolía podría invadir a lectores que encuentren aquí una confirmación (de parte de los mismos protagonistas de los debates en torno al giro), de que, como lo repite C. B. Jensen (New Ontologies? Reflections on Some Recent “Turns” in STS, Anthropology, and Philosophy. *Social Anthropology* 25.2017.4: 525–545), lo que el giro tiene de nuevo, no es necesariamente valioso, y que lo que tiene de valioso, no es realmente nuevo. Sin embargo, aunque Holbraad y Pedersen mismos reconozcan que no hay “nada inherentemente nuevo” (8) en su propuesta, su

libro – de una claridad expositiva y una fluidez encomiables – bien podría considerarse prácticamente imprescindible para acceder a una mirada comprensiva, detallada y pertinente de buena parte de las discusiones actuales en la disciplina.

Juan Javier Rivera Andía

Hull, Kerry: A Dictionary of Ch'orti' Mayan-Spanish-English. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2016. 525 pp. ISBN 978-1-60781-489-4. Price: \$ 80.00

The languages of the Mayan family have received wide attention from linguists and anthropologists ever since the 19th century, and count among the better-described Amerindian languages. This not the least is the case because of the general interest in this part of the world and the access these languages provide to ancient and modern Maya culture. Although significant progress has been made in producing dictionaries and grammars of Mayan languages, many of which have been published by native speakers in Guatemala, comprehensive reference sources are often still a research desideratum. The book under review here responds to this desideratum and provides a state-of-the-art dictionary of modern Ch'orti'.

Ch'orti' is a Mayan language in the departments of Chiquimula and Zacapa in eastern Guatemala and was formerly also spoken in the border regions of Honduras and El Salvador, where it has become extinct in the later part of the 20th century. With less than 12,000 speakers and a steady decrease of children who still learn the language, Ch'orti' can be considered to be one of the endangered Mayan languages. Any linguistic work that documents and preserves the language knowledge of present-day Ch'orti' speakers has to be considered invaluable.

Kerry Hull presents a comprehensive trilingual dictionary of Ch'orti' that comprises nearly 9,000 lexical entries with translations into Spanish and English. The entries were collected in many years of linguistic and anthropological field research in the town of Jocotán, where Hull began working in 1999. All forms were elicited and documented by the author who clearly states in the introduction to the dictionary, that “nothing was borrowed from any other linguistic source” (5). Accordingly, Hull does not include recent neologisms into the dictionary. Instead he paid particular attention to eliciting lexical data that relates to Ch'orti' religious practice. The Ch'orti' have been noticed by earlier researchers for their rich ceremonial repertoire and Hull spent several field seasons specifically focusing on Ch'orti' ritual language and poetics. This allowed him to document the vocabulary that is exclusively confined to the ceremonial registers and not used in other cultural domains. This makes Hull's dictionary a particularly valuable source for researchers interested in Maya religion and its linguistic reproduction.

Many of these entries will also be of relevance to the study of precolonial Maya culture. Ch'orti' forms – together with Ch'ol and Chontal – the Ch'olan subbranch of the Western Mayan language family, and of the Mayan languages spoken today, it is the one that is closest to the ancient Maya hieroglyphic script, as Hull points out (4). Dictionaries and grammatical descriptions of Ch'orti'

have served in the decipherment of ancient Maya writing and the reconstruction of the Classic Maya language. Hull's “Dictionary of Ch'orti'” will be a source of particular value in this process, as it provides ample lexical entries not found in any of the other available dictionaries and vocabularies that are more concise.

The dictionary is preceded by a systematic introduction, which includes a description of the language history. Hull lists the relevant historical sources and describes the historically known geographical distribution of Ch'orti'. In a separate section, he provides a survey of the most relevant linguistic sources available on Ch'orti', starting with the earliest documentation of 19th-century word lists to the most recent publications by Mayan linguists from the “Academia de Lenguas Mayas de Guatemala” (ALMG) and “Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín” (PLFM). Hull surveys the 19th-century records, pointing out whenever early scholars confused Ch'orti' with other Mayan languages spoken in southeast Guatemala and analysing the intertextualities with Girard's later work. He devotes time to critically assessing the contribution by Charles Wisdom, emphasising the value of Wisdom's lexicographic work from the 1930s which includes abundant lexical entries that have been lost in modern Ch'orti'. In his chronological treatment of the history of Ch'orti' linguistic documentation, Hull briefly revisits the existing descriptions of Ch'orti' grammar, while assessing in more detail the more recent lexicographic work produced by PLFM and ALMG.

The introduction is followed by an extensive “User's Guide” to the dictionary, which provides an explanation of the orthography used and the format of dictionary entries. Hull uses the official standard orthography for Ch'orti' and organises the entries based on the order of the Spanish alphabet. There is a special section on pronunciation of some phonemes, which also addresses some specifics of allophonic variation.

The entries of the dictionary are organised with Ch'orti' as matrix language followed by Spanish and English translations, with the Spanish forms given in italics. Lemmas are given as stem forms without inflectional morphology. Hull calls these roots, which is not entirely precise, as he lists derivational stems as separate entries. The exact grammatical category of the stem is identified by an abbreviation following the lemma. The abbreviations are listed in a long “grammatical index” that precedes the dictionary and explains the classification of the form. This is the only part in the dictionary that is not very accessible to user. Rather than simply listing the functional categories of the stems (e.g., “ADJ. adjective,” “CAUS. causative verb,” “IV. intransitive verb,” “NOM. Nominal,” “PPART. perfect participle,” or “VN. verbal noun”), Hull decides to subclassify all forms that fall into the category, giving a separate number to each derivational form (e.g., “VN1. verbal noun from antipassive in *-m-(a) + -ar*”; “VN2. verbal noun from passive in *-n-(a) + -ar*”; “VN3. verbal noun from antipassive in *-o + -ar*”; “VN20. verbal noun in *-ar* derived from *afv₃* [affective verb with *-re* and *-ma*]”). Accordingly, the entry “*jarma'r* ... weaving, braiding” is given in the dictionary as VN1., even though