

points out that full autonomy remains an ideal state that can never be fully achieved (unless one reaches *nibbāna*).

Keeler further addresses kin relations. With reference to studies on Thailand, he characterizes them as rather “loosely structured” – relations that one can easily be extended (say, to neighbors) as well as disengaged from. To balance this approach, it could have been interesting to go back to Melford Spiro’s (1977) observations on kinship in Burma, which entail manifold kinship-related obligations, socioeconomic ones in particular. After all, for most people kin remains their primary support system. Keeler continues to describe hierarchical habits in everyday social interaction. These include gestures, and speech, all of which need to be adjusted according to one’s own social standing, as well as the standing of the person one addresses. Such interactions demand a careful assessment of status – and render each individual vulnerable, as there is always the risk of making a mistake and offending an interlocutor. Keeler sees this vulnerability as precisely the social burden that makes autonomy so appealing. He also emphasises that one’s standing is not set in stone – there is room for upward mobility if one knows how to make use of opportunities. He describes different attempts to move up in the hierarchy, primarily through gaining spiritual power.

The last part of Keeler’s book looks at gender. Keeler offers a solution to the dilemma within the long existing discussion on whether women in Burma have a high social status or not. Women, he writes, are generally perceived in Burma as inherently spiritually inferior to men. Their movements are often restricted and their sexuality controlled, especially before marriage. Keeler connects his observations of gender differences to his theory of autonomy. In Burma, he explains, autonomy is gendered masculine, and attachment is gendered feminine. Women are thus identified with the weaker, and less valued, end of the hierarchical order. Keeler emphasizes that only men can become fully ordained monks; likewise, in lay life it is easier for men to assert autonomy without being judged negatively for it in the same way women would be. Women are generally expected to fulfil their social roles as wives and mothers, something that keeps them trapped in the realm of attachment. Nevertheless, Keeler argues that within their respective standing (which is subordinate to men) many women enjoy a relatively high degree of autonomy. He mentions their relatively easy access to legal rights, divorce, inheritance, jobs, and education, especially compared to women in neighbouring countries, such as India and China. However, Keeler cautions that these factors must not be confused with equality. He concludes from his analysis of gender expectations that equality and subordination may be mutually exclusive, but subordination and autonomy can coexist. He nuances his analysis with discussions on women who defy certain gender expectations and find themselves in a somewhat ambivalent status, like nuns and transwomen, and he also outlines how gender roles and gender expectations are being portrayed in popular culture. Keeler then devotes some pages to autonomy and market exchange – he sees the value of autonomy as a reason for the appeal of anonymous mar-

ket exchange (for example shopping malls) which lack the obligations and confusions of more personalized economic interactions.

Keeler is careful to make clear that he is no defender of hierarchical arrangements. Nevertheless, he cautions that a current egalitarian ideal among many Western scholars might make it difficult to consider that people elsewhere willingly accept, or even embrace, their standing, even if this standing subordinates them to others and limits their agency and freedom. Researchers’ own values could also tempt them to classify many of their observations too easily in terms of oppression or resistance. Hierarchical arrangements in Burma, while surely posing limitations, can also offer opportunities to enhance one’s standing and relative benefits. A wealthy lay donor, for example, by positioning himself in close proximity to an influential monk, will always be subordinate (in terms of spiritual power) to the monk and yet he can benefit a lot from his respective role. The society as a whole, according to Keeler, is structured through differences (monk vs. lay, old vs. young, male vs. female) and it is these differences that ultimately bind people together in an overarching system. It would have been interesting to hear some more voices of people that Keeler puts into subordinate categories in relation to other groups – e.g., women. Ethnographic details and people’s own perspectives on precisely such subordination could have helped to underline Keeler’s point, or balance it through addressing more restrictions and difficulties stemming from hierarchical arrangements. Also, Keeler mentions that the idea of equal rights is rather unfamiliar and even strange to many Burmese. But social change is taking place in some parts of society, and certain ideas gain more support also among Burmese. One could complement Keeler’s data with perspectives from people who consciously challenge the existing hierarchy, such as people active in women’s movements or worker’s rights movements.

Keeler has written an important – some will find provocative – contribution. In weaving together Buddhism and social hierarchy, Keeler addresses social dynamics that influence all spheres of life, on all layers of society – everyday interactions as much as high-level politics. Besides the theoretical value, Keeler’s book is also entertaining – his vivid ethnography will remind those who have spent time in Burma of some of their own experiences, and readers unfamiliar with the country will get a taste of different aspects of Burma.

Laura Hornig

Kerestetzi, Katerina : *Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission religieuse dans le palo monte*. Paris : Éditions Karthala, 2016. 431 pp. ISBN 978-2-8111-1633-0. Prix: € 32,00

Entre las corrientes religiosas cubanas se cuentan la santería o regla ocha (la más difundida y la que tiene el mayor número de adeptos), el espiritismo y el palo monte, al cual está dedicada la presente obra, que explora las interacciones cotidianas entre los practicantes (paleros) y un muerto (*nfumbi*), que reside en un caldero (*nganga*) que es la parafernalia más importante en este culto. Se tra-

tan, además, los mecanismos que llevan a un individuo a iniciarse, la importancia de las “familias” o grupo reunido alrededor de un palero y los rituales que se realizan – especialmente en el llamado “cumplimiento”, realizado en el día del aniversario de la *nganga* fundadora de una casa de culto. El objetivo de Kerestetzi no es la elucidación de los orígenes históricos del palo monte, sino un acercamiento etnográfico y biográfico a esta corriente religiosa.

A lo largo de diez capítulos la autora analiza las informaciones de primera mano provenientes de sus estadías de investigación en la provincia cubana de Cienfuegos entre 2003 y 2015. Numerosas citas verbales de los practicantes y un número considerable de fotos acentúan la densidad del texto. Un valioso documento es, además, el documental que la autora ha filmado en colaboración (K. Kerestetzi y G. Fornal, *Les morts du palo monte*. 2007 <https://www.youtube.com/watch?v=_cQHCT9fJIU> [07.02.2018]).

El palo monte, de origen congo, es menos conocido que la santería y su nivel de aceptación por la población es mucho menor, ya que se lo relaciona con lo salvaje (el monte) y el maleficio. Su objeto central es la *nganga*, un caldero de tres patas, cuya potencia se basa en que en ella reside un muerto (*nfumbi*). La parafernalia es por lo general numerosa: cadenas y otros objetos de hierro, restos de sacrificios animales etc. A través de sucesivos agregados de objetos, la *nganga* sufre paulatinamente una modificación morfológica, un crecimiento que testimonia la longevidad del grupo. La afirmación que en la *nganga* reside un muerto no debe ser entendida como una suerte de metáfora, ya que ella contiene algunos fragmentos óseos humanos. El palero debe realizar un pacto con un muerto (que no debe ser alguien fallecido en edad avanzada), para que éste acceda a ser su *nfumbi*.

La obtención de los fragmentos óseos se ve facilitada por la costumbre vigente en la funebria cubana de abrir la tumba después de dos o tres años del deceso y realizar un nuevo entierro en urna. Los empleados de los cementerios tienen así fácil acceso a restos humanos y suelen estar inmersos en una venta de los mismos. (Posiblemente única en la bibliografía es una foto que muestra a un palero buscando a su muerto en una tumba abierta, véase p. 230).

Los problemas que se intentan resolver son concretos y pragmáticos: mejorar la situación económica del consultante, curarse de una enfermedad, descubrir la identidad de quien le hizo un daño. La importancia que tiene una familia de paleros y el carisma del palero son decisivos para la elección del consultante.

Uno de los capítulos más sugerentes (capítulo VII) está dedicado a los modos de convivencia del palero con el muerto. Generalmente la *nganga* se halla en un cuarto separado de la vivienda, ya que ella es potencialmente peligrosa, especialmente para los miembros de la familia. Una *nganga* nueva produce diverso tipo de contratiempos, ya que el muerto se rebela y se niega a obedecer. El palero debe poder dominarlo para no ser dominado por él. La efectividad de un palero depende de la intimidad que logra con su muerto, que culmina en el hecho que el cuerpo del palero se convierte en receptáculo de aquel.

Aunque su número es mucho menor que en el caso

de la santería, existen también en el palo monte las denominadas “libretas”, mecanografiadas o escritas a mano (148 ss.). En algunos casos se basan en obras escritas, principalmente las de la pionera en estudios de religiones afrocubanas, Lydia Cabrera (*La Regla de Palo Monte Mayombe*. Miami 1979, entre otros). Hay que tener en cuenta que prácticamente la totalidad de la población está alfabetizada, ya que esta es una de las metas logradas de la Revolución cubana. De todos modos, la literalidad es un fenómeno menor en el caso del palo monte. Como contraste puede mencionarse el de la adivinación de Ifá, para la cual ya existen apps para descargar en teléfonos celulares (ver L. Roszbach de Olmos, *Orakel-App*. *Der Einzug des Smartphones in die afrokubanische Divination*. *Paideuma* 63.2017: 67–88).

Parte esencial en los rituales es el trazado de grafismos (firmas) en el piso, artefactos, en el cuerpo, cuya función es movilizar a los espíritus de los muertos, las deidades y los astros. Se recomienda completar la lectura de la obra aquí comentada con otro trabajo escrito en colaboración (J. Bonhomme et K. Kerestetzi, *Les signatures des dieux, Graphismes et action rituelle dans les religions afro-cubaines*. *Gradhiva* 22.2015: 76–103), que trata en detalle los grafismos rituales. Si bien se los ha visto generalmente como “relictos” de cosmogramas congolese, los autores muestran que la influencia mayor proviene de los dibujos de la magia popular europea, que se venden en ediciones baratas y ejercieron su influencia en el Caribe.

Kerestetzi fue iniciada en el palo monte. No es raro que los estudiosos de cultos afrocubanos se inicien, pero por lo general en la santería, menos común es que lo hagan en palo monte (por lo menos no conozco casos comparables). La preferencia por la santería no puede sorprender, ya que los cánticos a los *orisha*, las vestimentas blancas, las ofrendas presentadas con un criterio de belleza, son compatibles con una estética occidental. El palo monte, por el contrario, debido a su relación con los muertos, su lúgubre parafernalia (huesos, cadenas de hierro, abundantes sacrificios animales) no lo es. Los investigadores que se inician en la santería, por otra parte, no suelen referirse abiertamente a los motivos que los condujeron a esta decisión, de modo que el lector se pregunta si tenían fe o lo hicieron por motivos pragmáticos. Kerestetzi, por el contrario, se refiere abiertamente a los motivos que la llevaron a iniciarse en el palo monte (32 ss., 82). Por una parte, no le era posible presenciar rituales sin haber sido iniciada, pero además de su propia decisión, fue casi una imposición de los practicantes. Luego de aceptarla fácilmente, se le piden distintas ofrendas, sólo posteriormente comprende que la facilidad con que el palero aceptó iniciarla se debió a un interés económico. (No hay que subestimar la importancia económica y de estatus que significa para un palero iniciar a alguien proveniente de Europa o los Estados Unidos). La autora menciona varias anomalías en su iniciación: no se le hicieron las habituales escarificaciones en la frente (para no asustarla) y no debió pasar la noche durmiendo sola al pie de la *nganga* (ambos hechos ineludibles en iniciaciones habituales). Esto le confirió una posición equívoca dentro del grupo asociado al palero, pero al mismo tiempo le

otorgó la libertad de concurrir a rituales de otros paleros. (Me pregunto si a la autora no se le hizo una escarificación en la frente – el denominado “rayamiento” – para no asustarla o si hubo otros motivos. Quizás la afirmación que el muerto entra en el cuerpo del iniciando por las incisiones [87] quizás sea la clave para entender esta iniciación anómala: El palero iniciante partía de la suposición que la inicianda jamás tendría una *nganga* y mucho menos haría un pacto con un muerto?).

Como es habitual en las corrientes religiosas que no plasmaron sus convicciones en un texto canónico, existe una relativa ausencia de formalismo litúrgico. Se puede devenir palero en una noche, en oposición a la santería. Cada palero puede ensamblar un universo espiritual propio, lo cual se expresa en dos capítulos (VIII y IX) dedicados a sendos practicantes, iniciados por el mismo palero. En la ambientación de su cuarto de consulta y en sus prácticas rituales hay diferencias notorias: uno modesto y austero, el otro con pinturas murales de paisajes de selva y montañas, más elaborado estéticamente. También sus prácticas rituales difieren en parte.

La autora se pregunta en dos ocasiones si en el palo monte los mitos congo fueron olvidados, y se inclina por una respuesta afirmativa (véanse 126, 136.) Cabe preguntarse, sin embargo, si previamente existieron mitos que fueron olvidados con el paso del tiempo. En mi opinión, es muy probable que el acentuado pragmatismo del palo monte y la esencialidad de la relación entre el practicante y un muerto, hicieron desde un principio que los mitos fundadores de la práctica fueran innecesarios. De hecho, más importantes que Nsambi, el dios creador, que se menciona *en passant* en los rituales, son los espíritus de africanos poderosos (*mpungus*).

El hecho que en la *nganga* se hallen fragmentos óseos de un muerto, y el papel de los empleados de los cementerios en su comercialización, es un secreto a voces en la sociedad cubana. Nunca he escuchado que exista un interés de las autoridades por perseguir o incluso verbalizar este hecho, lo cual armoniza con la absoluta libertad religiosa que reina hace unas dos o tres décadas en Cuba, luego de otras tantas décadas en las que existían prejuicios con respecto a los fenómenos religiosos.

En resumen, el hecho de que la investigación se extendiera por un considerable lapso temporal, y la empatía que se desprende del texto, le permitió a Kerestetzi acceder a situaciones rarísima vez observada por otros autores, por ej. presenciar la fabricación y montaje de una *nganga* (203). La película realizada en colaboración (Kerestetzi y Fornal 2007), las numerosas citas textuales de los practicantes, que fundamentan e iluminan el texto y las más de cincuenta fotos que forman parte de la obra, hace de ésta una consulta ineludible para esta corriente de la religiosidad cubana. Su acercamiento primariamente etnográfico, con una menuda citación de testimonios orales, es poco común en los estudios sobre religiosidad afrocubana e inscribe esta obra en el de obras fuertemente basadas en trabajos de campo, como L. Cabrera (1979) y J. Fuentes Guerra y A. Schwegler (Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas. Madrid 2005).

María Susana Cipolletti

Lambek, Michael: *The Ethical Condition. Essays on Action, Person, and Value.* Chicago: The University of Chicago Press. 2015. 361 pp. ISBN 978-0-226-29224-3. Price: \$ 30.00

The “new anthropology of ethics” has reinvigorated the discipline’s longstanding interest in morality (harking back to Durkheim and developing further Mauss’s famous distinction between the “sense of the self” and the “moral person”). Two prominent schools of thought have emerged in recent years: The first school is primarily concerned with how people draw upon rules and explicit categories – sometimes derived from texts (such as the Quran) – in order to reflect upon ways of being and interacting. At the heart of this approach lies a Foucauldian interest in the ethical “care of the self” and processes of conscious and embodied “self-formation.” The second school commands attending to “practice” and “everyday life” – where explicit rules are often circumvented or ignored. Michael Lambek – together with Veena Das – is one of the key voices of the latter. Drawing upon the ordinary language philosophy of Wittgenstein and J. L. Austin (who promoted field work in philosophy), Lambek wants to study “ordinary” ethics, which is said to be “relatively tacit, grounded in agreement rather than rule, in practice rather than knowledge or belief, and happening without calling undue attention to itself.”

The volume “The Ethical Condition. Essays on Action, Person, and Value” republishes fourteen of Lambek’s essays on ethics from different time periods. In the preface, Lambek sets up the book’s aim as distinct from philosophy: “If philosophers and proponents of religion sometimes prefer to explore the ideal and the extraordinary, it is the province of anthropologists to consider the real and the ordinary” (ix). At the same time, Lambek casts the nub of the book’s argument as this: “*The human condition is an ethical condition*” (x; his emphasis). In other words, “the ethical is intrinsic to human action, to meaning what one says and does, and to living according to the criteria thereby established” (264). These statements reveal philosophical ambitions. The meandering prose of the fourteen essays often ventures away from anthropology and deep into philosophy – i.e., into making rather sweeping statements about humans (“we ...”) without consistent reference to empirical ethnographic evidence. Some would see this as stepping out of the discipline, as, for many anthropologists, “theory” should not have a life disconnected from ethnography. Maurice Bloch has ironically remarked that Lambek’s frequent citing of Aristotle has the primary effect of intimidating fellow anthropologists who have not read him (xii, fn. 2).

While Lambek claims *not* to develop a systematic theory of ethics (xx), readers of the volume are left with the feeling of having been offered just that. Lambek advances a core framework: Aristotelian virtue ethics provides the first pillar. Aristotle’s ideas of action, practice, and *phronesis* – ongoing ethical “judgement” inherent to “practice” and drawing upon “criteria” – are deployed to defy those who argue for attending to people’s “self-distancing” and “reflective consciousness” in the empirical study of ethics. The second pillar is a “theory of perfor-